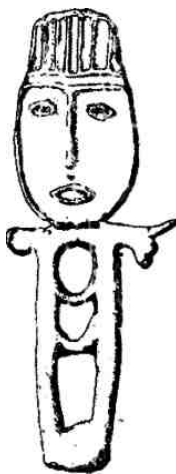


РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

НОВАЯ СЕРИЯ



№ 1(27) 2014

**Журнал «Вестник Антропологии» учрежден решением Ученого совета
Института этнологии и антропологии РАН 20 марта 2014 г.**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анчабадзе Ю.Д., Белова Н.А. (отв. секретарь), Буганов А.В., Боруцкая С.Б., Васильев С.В. (гл. редактор), Герасимова М.М., Каландаров Т.С., Лейбова Н.А. (отв. секретарь), Мартынова М.Ю., Халдеева Н.И., Харламова Н.В., Чешко С.В. (гл. редактор), Ярлыкапов А.А.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Тишков В.А. (председатель, РФ), Васильев С.В. (РФ), Губогло М.Н. (РФ), Дергачев В.А. (Республика Молдова), Дроздова Е. (Чешская Республика), Кобылянский Е. (Израиль), Печенкина К. (США), Радойичич Д. (Республика Сербия), Тумаркин Д.Д. (РФ), Функ Д.А. (РФ), Хан В.С. (Республика Узбекистан), Чае-ван Лим (Республика Корея), Чешко С.В. (РФ), Чистов Ю.К. (РФ), Юхас К. (Венгрия).

Адрес редакции:

119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А
Институт этнологии и антропологии РАН

Контакты:

По вопросам физической антропологии

Васильев Сергей Владимирович

8 (495) 954 93 63

8 (495) 125 62 52

odtantrop@yandex.ru

По вопросам этнологии, социальной / культурной антропологии

Чешко Сергей Викторович

8 (495) 954-83-29

8 (916) 288-63-04

ieamoscow@mail.ru

ISSN 2311-0546

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2014

© Журнал «Вестник антропологии», 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Колонка главных редакторов

Васильев С.В., Чешко С.В. «Вестник антропологии: новая серия» 4

Этнополитические проблемы

Чешко С.В. Этническая политика в Российской Империи и СССР: исторические, политические и правовые аспекты 7

Православие в современной России

Тулъцева Л.А. Антропология сакральной флористики Троицына дня 23

Фролова А.В. Возрождение традиционных праздников Архангельского Севера 42

Цеханская К.В. Динамика религиозности и генезис православного сознания русских второй половины XX – начала XXI века 54

Среднеазиатские исследования

Каландаров Т.С., Шоинбеков А.А. Некоторые аспекты похоронной обрядности народов Западного Памира 70

Ларина Е.И., Наумова О.Б. Наурыз и курсайт: два казахских праздника с разной судьбой 84

Палеоантропологические исследования

Комаров С.Г., Васильев С.В. Краниологическое исследование группы лиц, погребенных в некрополях на территории Нижегородского Кремля 93

Халдеева Н.И., Лейбова Н.А., Селезнева В.И. О гиперцементозе по материалам коллекции Л. и К. Вагенгеймов (Кунсткамера Петра Великого) 113

Ходжайов Т.К., Ходжайова Г.К. Палеоантропология древних земледельцев Средней Азии эпохи неолита и палеометалла 128

Науковедение

Мартынова М.Ю. Прикладная роль фундаментальной науки: исследования Института этнологии и антропологии РАН последнего десятилетия 147

Полевые материалы

Березина Н.Я., Фризен С.Ю., Коробов Д.С. Антропологические материалы из курганного могильника Левоподкумский 1 (Кисловодская котловина) 170

Тумаркин Д.Д. На атолле Фунафути 179

Рецензии

Чешко С.В. Рец. на: *Губогло М.Н.* Страсти по доверию. Опыт этнополитического исследования референдума в Гагаузии. М.: ИЭА РАН, 2014. 214 с. 199

Наши авторы 203

Contents 205

КОЛОНКА ГЛАВНЫХ РЕДАКТОРОВ

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ: НОВАЯ СЕРИЯ

Мы представляем первый номер новой серии журнала «Вестник антропологии». Специалисты в области физической антропологии хорошо знают альманах «Вестник антропологии», издававшийся Отделом (а потом Центром) физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН. Он был основан в 1996 г. группой энтузиастов-антропологов и в течение многих лет, после того как прекратил свое существование журнал «Вопросы антропологии», издававшийся НИИ антропологии при Биологическом факультете МГУ, являлся практически единственным периодическим изданием, специально посвященным проблемам физической антропологии, не только в системе Академии наук, но и на всем постсоветском пространстве.

Альманах можно считать периодическим изданием, т.к. он выходил регулярно, один или два раза в год, а в 2013 г. было издано 4 номера. Формат и дизайн «Вестника» несколько раз менялись, пока с 16 и по 26 номер он не приобрел свой последний вид. В альманахе находили свое отражение современные палеоантропологические исследования, новейшие достижения в области этнической антропологии, морфологии человека, в том числе конституциональной и возрастной, методические разработки. Печатались материалы крупных мемориальных конференций – систематически проводимых Чтений, посвященных памяти Г.Ф. Дебеца, В.В. Бунака, М.М. Герасимова, организованных Отделом (ныне Центром) физической антропологии с привлечением специалистов из других городов и стран. Страницы «Вестника» регулярно отражали юбилейные даты и важнейшие события в научной жизни.

С 2014 г. решено издавать «Вестник антропологии» в новом формате. Название издания осталось прежним, но профиль и содержание изменились и расширились радикальным образом.

В течение многих десятилетий Институт этнографии АН СССР (ныне – Институт этнологии и антропологии РАН) являлся головным научным учреждением страны. Он задавал стандарт в профессиональном уровне ученых, готовил кадры этнографов и антропологов, определял направления и методологию научных исследований. Публикации под грифом Института являлись своего рода знаком качества и желанной целью для провинциальных ученых.

Времена изменились, и во многих регионах России, и в ныне суверенных государствах, бывших союзных республиках СССР, уже существуют сильные школы этнологов и антропологов – во многом, кстати говоря, благодаря, обычно, бескорыстным усилиям сотрудников научных учреждений и университетов Москвы и Санкт-Петербурга. Региональные научные центры успели отметиться солидными исследовательскими проектами и многочисленными публикациями. Особенно ценны фундаментальные изыскания, связанные именно с соответствующими регионами и населяющими их народами. Прошло время, когда такие изыскания приходилось проводить, отправляя в командировки – зачастую многолетние – специалистов

из обеих столиц. Показателем и результатом развития этнолого-антропологических наук в регионах России стало издание их собственных периодических изданий, некоторые из которых дают пример столичным изданиям.

Вместе со всем этим обнаруживается, что роль столичных научных центров в координации работы ученых России и ряда стран «ближнего зарубежья», в репрезентации результатов этих работ в международном научном сообществе остается весьма значимой. Показателем этого может служить, в частности, участие ученых из самых разных частей постсоветского пространства в международном исследовательском и издательском проекте Института этнологии и антропологии «Народы и культуры» и в проекте «Сеть этнологического мониторинга».

Надо отметить важное обстоятельство – если в начале 1990-х годов, в период глубокого кризиса российского общества, почти прекратился приток в этнологию и физическую антропологию молодежи, то в течение последующих лет наблюдается резкий рост интереса к нашей науке. Об этом можно судить, хотя бы по численности абитуриентов в аспирантуру ИЭА РАН: ежегодно таких соискателей – до двух десятков.

В разное время Институт этнографии АН СССР, а затем Институт этнологии и антропологии РАН издавал пять наиболее известных периодических / серийных изданий – «Этнографическое обозрение», «Расы и народы», «Полевые исследования», «Труды института этнографии», «Исследования по прикладной и неотложной этнологии».

Ежегодник «Расы и народы» являлся своего рода промежуточным видом между серийными и периодическими изданиями: он имел строгую периодичность, серийные номера (выпуски); в некоторых каталогах «Расы и народы» относят к категории журналов. Серия была основана в 1971 г. Последний, 34-й выпуск вышел в 2009 г. Выпуски ежегодника были тематическими, отражая различные направления в этнологии, физической антропологии и смежных дисциплинах.

Ежегодник «Полевые исследования» (другие названия отдельных выпусков серии – «Итоги полевых работ», «Итоги полевых исследований») выходил с 1971 г. по 2011 г. Последний выпуск 2011 г. посвящен исследованиям 2007–2008 гг. Ежегодник включал материалы, как о текущих экспедиционных работах, так и предыдущих десятилетий.

Серия «Труды Института этнографии» издавалась с 1947 г. по 1991 г. Из названных серий «Труды» были наиболее разнородными по жанру. В ней публиковались как монографии, так и тематические сборники статей. Аналогичной по характеру была издававшаяся в 1990-е годы серия «Библиотека российского этнографа». Всего вышло в свет 116 томов этой серии.

Названные серийные издания имели большое значение для развития этнологических и антропологических исследований в стране, во многом способствовали созданию высокого авторитета Института в научном мире. В силу неблагоприятных обстоятельств до настоящего времени дожили только «Этнографическое обозрение» и альманах «Вестник антропологии», причем только «Этнографическое обозрение» входит в перечень рецензируемых изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки РФ.

Очевидно, что этих двух периодических изданий явно недостаточно для органи-

зации и координации этнолого-антропологических исследований в стране, учитывая, что издания, выходящие под эгидой ИЭА РАН, традиционному ориентированы на широкий спектр научных исследований, привлекают авторов со всей России и из других стран, в первую очередь, «ближнего» зарубежья. Последнее особенно важно для сохранения и развития связей внутри постсоветского научного сообщества этнологов и антропологов. Кроме того, необходимость нового периодического издания ИЭА РАН с его включением в список ВАК обусловлена не только собственно научными и информационными потребностями, но и актуальностью способов повышения научных показателей научных сотрудников и обеспечения нужд аспирантов.

Учитывая все эти обстоятельства, Ученый совет ИЭА РАН принял решение учредить журнал-ежеквартальник «Вестник антропологии». В таком решении есть смысл, поскольку оно отражает максимально широкое и принятое в современной науке понимание исследовательского поля этнолого-антропологических исследований.

Новый журнал будет открыт для таких тем, как методология и теория, методика полевых исследований, этногенез, эволюционная антропология, расогенез, этническая антропология, морфология человека, в том числе возрастная и конституциональная, палеодемография и генетическая демография, этноархеология, этнокультурный облик народов мира, эволюция форм культуры, этнические процессы, этнорелигиоведение, этнополитология, этносоциология, кросскультурная психология, этология человека и др.

Помимо стандартных разделов (теоретические вопросы, этнокультурная тематика, история науки, рецензии и т.п.), предполагаются рубрики «Этнологическая экспертиза», «Антропологическая экспертиза», «Для студентов и аспирантов», «Полевые материалы» (включая как полноценные статьи, так и путевые зарисовки, заметки). Важное место должны занимать публикации, связанные с критикой расизма, этнонационализма, религиозных и социальных фобий, псевдонаучных идей, шарлатанства на почве научных проблем, тематические блоки статей. Попробуем реализовать «малый жанр» – краткие заметки, размышления, реплики и т.п.: зачастую ученому приходят в голову интересные, полезные для коллег мысли, но оформлять их в солидные статьи с обязательным справочным аппаратом не доходят руки. Разумеется, будут приветствоваться дискуссии.

Приглашаем коллег к сотрудничеству, будем признательны за советы и предложения по формату, структуре, содержанию нашего журнала.

С.В. Васильев, С.В. Чешко

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

УДК 323.11, 323.171

© С.В. Чешко

ЭТНИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ И СССР: ИСТОРИЧЕСКИЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ

Этническая политика российского государства на всем протяжении его истории варьировала в широком спектре, включая периоды толерантности и притеснения нерусских народов, поощрения этнических культур и ограничения в выражении этнокультурной самобытности. Однако в целом она не была направлена на обеспечение преимуществ русскому народу или ассимиляцию нерусских народов. В России никогда не было ничего похожего на этнический геноцид. В период горбачевской «перестройки» идеологическая либерализация и ослабление государства, неумелая политика реформаторов привели к соединению этнонационализма в ряде союзных республик с антисоветским и антикоммунистическим радикализмом. Результатом этого стал распад СССР.

Ключевые слова: *этническая политика, национальная политика, Российская империя, Советский Союз, ассимиляция, русификация, «перестройка», распад СССР.*

Тема, вынесенная в заголовок статьи, многократно обсуждалась в отечественных и зарубежных публикациях, по-прежнему остается предметом оживленных дискуссий. Мне тоже приходилось писать на эту тему – в течение почти 30 лет. Видимо, она никогда не устареет, поскольку этнические проблемы будут существовать столь долго, сколь долго будет сохраняться этнокультурное многообразие России и остального мира.

Данная статья была написана в рамках международного проекта, который то ли не увенчался успехом, то ли мне просто не сообщили о судьбе моей статьи. Но работа была выполнена, и я счел уместным опубликовать ее, надеясь на интерес читателей. Идея заключалась в том, чтобы в весьма сжатой форме обобщить факты, касающиеся отечественной этнической политики, и свои взгляды на нее. При этом хронология исследования ограничивается 1991 г., годом распада СССР. Постсоветская этническая политика в России – это особая и объемная тема.

По сравнению с первоначальным вариантом в текст внесены дополнения и изменения. Я весьма признателен М.Н. Губогло, который указал мне на некоторые моменты, которые следовало уточнить.

Правовое положение народов России определялось особенностями политики государства в отношении «национальных окраин» и этнических меньшинств на разных этапах ее истории. Эта политика во многом обуславливала и характер этнокультурного развития народов России.

Необходимо сделать некоторые предварительные замечания, которые могут облегчить восприятие материала читателями.

Говоря об обозначенной в настоящем разделе статьи теме, нельзя избежать употребления общепринятых в советское время терминов «национальная политика» и «национальный вопрос», имевших в то время этническую, а не политическую окраску. В современной российской науке и общественно-политической практике, вслед за общепринятыми международными традициями, все больше утверждается тенденция «деэтнизации» понятийного аппарата, связанного с термином «национальное». Национальная политика, национальные интересы и т.п. относятся к сфере государственности, а не этничности. Тем не менее, говоря здесь о политике советского государства, я счел оправданным употреблять «национальное» в смысле «этническое» – там, где это необходимо, – чтобы не модернизировать советскую идеологию и советский научно-понятийный аппарат с точки зрения современных методологических представлений.

Этническая политика в Российской империи

В оценках Российской империи есть два прямо противоположных подхода. Один из них, в радикальном его выражении, состоит в объявлении дореволюционной России жестокой колониальной империей (см., например: *Nahaylo, Swoboda* 1990: 12–14). Такой подход сложился задолго до современных «руссо-советологов». В.И. Ленин и И.В. Сталин были яростными обличителями «тюрьмы народов» (см., например: *Ленин* К вопросу: 66; *Сталин*: 39, 40).

Другой подход – это апологетика дореволюционной России и ее политики в национальном вопросе, в частности. Он был особенно характерен для антисоветской общественной мысли в СССР в конце 1980-х – начале 1990-х годов, когда проявилась тенденция противопоставлять хорошую, правильную Россию плохому, неправильному Советскому Союзу.

Одной из первых взвешенных публикаций этнической политики в России была в начале 1990-х годов статья В.А. Александрова (*Александров* 1992). Особенностью подхода, который наметил В.А. Александров и который получил распространение в последние годы, является отсутствие в трактовке национальной политики России некоей генеральной константы.

Должен признаться, что первоначально я, когда только начинал заниматься этнополитической проблематикой, тоже воспринимал тезис о России как о тюрьме народов в качестве аксиомы (*Чешко* 1988). Теперь же, сопоставляя факты (*Чешко* 2000), я прихожу к выводу, что Россия не была ни тюрьмой, ни курортом для нерусских народов. В зависимости от конкретных условий, задач, региональной специфики, эта политика варьировала, изменялась со временем. И она не была прорусской, то есть направленной на обеспечение преимуществ в отношении русского этноса. Большая часть русского народа испытывала отнюдь не меньшие социальные притеснения, чем другие народы, а нередко и большие.

В истории России немаловажную роль играли этнические эмиграции и иммиграции. Так, после завоевания Россией Крыма в XVIII в. значительная часть крымских татар переселилась в пределы Османской империи, в XIX в. тысячи черкесов, осетин, абхазов, убыхов бежали туда же в результате Кавказской войны. Во второй половине XVIII в. и в первые десятилетия XIX в. Россия привлекала на свои ма-

лозаселенные территории Украины и Поволжья немцев, меннонитов, австрийцев, сербов. Впоследствии немцы и меннониты заселяли также районы Южной Сибири, Кавказа, Казахстана и Средней Азии. Последняя крупная волна иммиграции – переселение корейцев в пределы российского Дальнего Востока – пришлось на вторую половину XIX века (с 1860-х годов) и начало XX века.

От Российской Империи к постсоветской России

Европейское социал-демократическое движение выдвинуло лозунги ликвидации неравенства народов, национального угнетения, колониализма. В 1896 г. на Лондонском съезде II Интернационала в программу этой организации было включено положение о праве национальных меньшинств на самоопределение. Два года спустя оно было принято I съездом РСДРП в качестве одного из главных ее программных положений.

Принцип национального самоопределения выдвигался в качестве средства соединения политических целей большевиков с национальными движениями. Ленин прямо писал о том, что освободительные движения народов колониальных и зависимых стран объективно способствуют осуществлению задачи мировой революции (*Ленин Доклад: 327–331*).

Мировая война и февральская революция 1917 г. привели к разбалансировке всего государственного организма России. Существенно осложнилась и ситуация в области этнополитических отношений. Потенциал национальных движений и этнонационализма получил открытый выход. Советская власть, вне зависимости от тех новых политических условий, которые она породила своим возникновением и деятельностью, вынуждена была определить собственное отношение к национал-сепаратистским движениям. Большевики в ходе Гражданской войны стремились привлечь на свою сторону эти движения или нейтрализовать их.

Идеологические и институционные основы советской «национальной политики» сложились в 1920-е – 1930-е годы и принципиально не менялись вплоть до завершения существования СССР; в значительной степени они действуют и поныне.

Историю этнической политики советского государства можно, на мой взгляд, разделить на несколько этапов.

На **первом этапе** – в 1920-е годы и до конца 1930-х годов – происходило построение советской этнонационально-государственной системы.

25 октября 1917 г. II Всероссийский съезд Советов провозгласил учреждение РСФСР. В документах съезда понятие «федеративная республика» не было разъяснено. Разъяснение содержится в «Декларации прав трудящегося и эксплуатируемого народа», принятой III съездом Советов в январе 1918 г. В ней было записано: «1. Россия объявляется республикой Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов... 2. Советская Российская республика учреждается на основе свободного союза свободных наций как федерация Советских национальных республик...» (Декларация: 221). Таким образом, официально утверждалось сопряжение федерализма с национальностью (этничностью), «ненациональные» территории исключались из области федеративных отношений. В период до образования СССР в рамках РСФСР было создано 8 автономных республик и 14 национальных областей (трудовых коммун).

Большевики в своем государственном строительстве с самого начала занимались искусственным созданием этнополитических территориальных образований, пони-

мая это как выражение принципов федерализма. Термин «федерация», который был включен в название Советской России, не соответствовал типу созданного государства с точки зрения современных представлений о федерализме. Использование этого термина объяснялось, видимо, желанием украсить новое государство символом, выражавшим противопоставление павшей Империи, а отчасти – неясностью этого термина, что позволяло трактовать его смысл достаточно произвольно.

Декларация и Договор от 30 декабря 1922 г. об образовании СССР определяли его как «союзное государство» (Основной закон: 23–24), включавшее РСФСР, Украинскую ССР, Белорусскую ССР, Закавказскую ССР (в нее входили Азербайджан, Армения и Грузия). Помимо автономий, в 1920–1930-е годы существовало 33 национальных района, а также национальные волости, кантоны и сельсоветы.

Советская государственность в дальнейшем развивалась в основном в русле той модели, которая была заложена в 1922 г. Принципы организации и функционирования государства воспроизводились в конституциях 1936 г. и 1977 г. Вносились и изменения. Так, в последней советской конституции появился официальный термин «социалистический федерализм» (Конституция: ст. 70), который отражал этнический принцип в организации государства. К концу существования Советского Союза он включал 15 союзных республик – субъектов федерации, – 20 автономных республик, 8 автономных областей, 10 автономных округов, 127 краев и областей, не обладавших статусом «национальных», соответственно и не входили в иерархию «федеративного государства».

Важным элементом «национально-государственного» устройства СССР было создание в соответствии с Конституцией 1936 г. двухпалатного парламента Верховного Совета. Совет Союза формировался посредством прямых выборов всеми гражданами страны, а Совет Национальностей – на основании квот от союзных республик и автономий. В эту палату проходили, прежде всего, представители титульных национальностей республик и автономий.

В этот период политика государства нередко и с полным на то основанием именуется нацистроительством. Советские руководители были первыми конструктивистами, осуществившими грандиозный проект по искусственному созданию (этно) наций.

Особенно наглядно это происходило в Средней Азии в ходе так называемого «национального размежевания» (1924–1925 гг.). В результате были созданы союзные республики (Казахстан, Киргизия, Таджикистан, Туркмения, Узбекистан), границы которых не соответствовали исторически сложившимся этническим границам. Сами эти «нации» еще не успели пройти естественный, эволюционный путь внутриэтнической консолидации. Искусственное конструирование «социалистических наций» опиралось на убеждение в возможность перетянуть патриархальные народы в социализм, минуя капиталистическую стадию развития.

Этот же этап характеризовался политикой «коренизации». Она включала в себя ускоренную подготовку руководящих кадров, творческой и научной интеллигенции из числа нерусских народов, создание письменности для языков коренных народов окраин. Нередко такие меры в подготовке «национальных кадров» сопровождались дискриминацией русских в местах проживания означенных народов. С другой стороны, массовым репрессиям подвергались старая, складывавшаяся ранее и весьма немногочисленная интеллигенция, священнослужители. Но эти репрессии следует

рассматривать в контексте не этнической, а социальной политики, и первый удар пришелся на соответствующие слои русского народа. «Коренизация», касалась не только так называемых «отсталых народов». Можно привести и пример украинизации населения территорий, вошедших в состав Украинской ССР.

В целом политика государства в «национальном вопросе» на протяжении этого периода характеризовалась этнизацией политических структур, что должно было устранить последствия «национального гнета» в царской России, и к грандиозным усилиям по «выравниванию» уровня социально-экономического и культурного развития народов, которых требовалось перетащить в социализм, минуя капиталистическую стадию.

Второй этап приходится на конец 1930-х годов. Суть политики государства на этом этапе заключалась в ограничении политики «коренизации» и поддержки этнокультурного многообразия страны. В 1938 г. в школьные программы нерусских школ было введено обязательное обучение русскому языку. Одновременно сворачивалось обучение на языках этнических меньшинств: этим группам предоставлялся лишь выбор между обучением на русском языке или на языке титульной нации соответствующей союзной республики. В 1930-е годы новописьменные языки, созданные на основе латинской графики, были переведены на кириллицу. До сих пор среди лингвистов отсутствует единое мнение относительно собственно языковой целесообразности такого перехода, в частности в отношении тюркских языков, и о роли идеологических мотивов властей. Ликвидировались почти все национальные районы и сельсоветы.

В 1930-е годы происходили и первые депортации населения по этническому признаку. В 1936 г. было решено переселить с Украины в Казахстан 15 тыс. домохозяйств немцев и поляков (Постановление №111/91 сс)¹. В результате реализации двух постановлений, принятых в 1937 г., советские корейцы были депортированы с Дальнего Востока в Казахстан и Узбекистан (Постановление №1428-326). В 1930-е годы из Ленинградской области были депортированы тысячи финнов. Мои соображения о причинах этнических депортаций я изложу ниже.

Третий этап (годы Великой Отечественной войны) не мог сопровождаться какими-то практическими шагами, поскольку все средства были сосредоточены на военных целях. Идеологическое сопровождение войны заключалось в пропаганде общенациональной идеи победы над фашистской Германией. Новое состояло в повороте к русскому патриотизму, потому что именно русский народ – в силу его численного преобладания и исторических традиций – составлял основную боевую силу. Это выражалось, например, в восхвалении русских монархов и полководцев (Иван Грозный, Петр I, Суворов, Ушаков, Нахимов, Кутузов и пр.), выпуске патриотических фильмов и книг, наконец, – в послаблениях для Русской Православной церкви.

В годы войны были депортированы немцы, многие мусульманские народы Северного Кавказа, турки-месхетинцы, курды, хемшилы, калмыки, крымские татары, а заодно с ними греки, болгары, армяне, иранцы Крыма, румыны. Эти депортации, как и предвоенные, объяснялись не столько какой-то определенной этнической политикой как таковой, не стремлением осуществить этноцид, а логикой войны. Желание обезопасить себя от иноэтнической «пятой колонны» весьма характерно для человеческой истории. Так, депортации немцев в России осуществлялись еще во время Первой мировой войны, депортации японцев в США – во время Второй.

Первые послевоенные годы вплоть до смерти Сталина в 1953 г. были отмечены фабрикованием новых уголовных дел против предполагаемых врагов Сталина, гонениями и дискриминацией евреев. Причины антисемитизма этого периода до сих пор не получили однозначного и рационального объяснения в научной литературе.

Послевоенные годы не принесли облегчения депортированным народам. Более того, в 1948 г. Совет Министров СССР принял постановление, предусматривавшее следующие положения: 1) выселение было произведено навечно; 2) за самовольный выезд высленцев из определенных им мест проживания грозили 20 лет каторжных работ; 3) за пособничество самовольным «возвращенцам» полагалось 5 лет заключения (Постановление №4367-1726сс). Из республик Прибалтики выселялись в Сибирь лица, обвиненные в пособничестве немцам в годы войны, а из Грузии в 1949–1950 гг. – «иранцы, греки, турки, дашнаки».

Депортации этого периода не были, однако, обусловлены лишь инерцией предыдущих десятилетий. Подозрения в неблагонадежности населения западных регионов, отошедших к СССР, тоже играли важную роль. Упомянутый выше М.Н. Губогло, испытавший на себе тяготы депортации, считает, что выселение части гагузов в Сибирь объяснялось их отрицательным отношением к коллективизации и стремлением советских властей экспроприировать зажиточных людей для передачи его в колхозы.

Четвертый этап приходится на годы правления Н.С. Хрущева. В области этнической политики он знаменателен, главным образом, реабилитацией репрессированных народов. Реабилитация происходила постепенно, и лишь к концу 1950-х годов большинство этих народов получили возможность вернуться в места прежнего обитания.

Пятый этап связан с брежневской эпохой (середина 1960-х – начало 1980-х годов). В этот период в области этнической политики не было сделано абсолютно ничего нового в практическом плане. Вместо этого изобретались идеологические красоты, имевшие сугубо пропагандистское предназначение: «расцвет и сближение» социалистических наций и народностей, «культура национальная по форме, социалистическая по содержанию» и тому подобные. Нескольким особняком стоит придуманная тогда же формула «советский народ – новая историческая общность». С одной стороны, она имела тот же пропагандистский характер. А с другой стороны, советские идеологи, сами того не понимая, попали «в точку». По сути, эта «новая историческая общность» действительно сформировалась, и ее следовало назвать советской нацией, подобно другим полиэтничным нациям, существующим в развитых странах мира. Однако додуматься до такой простой мысли мешала отечественная традиция применять термин «нация» к этническим общностям. А главное – требовалось показать, что провозглашенному в брежневскую эпоху «развитому социализму» соответствует и принципиально новый тип социальной общности.

Справедливости ради надо сказать, что руководителей государства, видимо, ублаживало то, что практически за все время существования СССР в стране не было сколько-нибудь серьезных этнических конфликтов. Это можно в равной степени объяснить и эффективностью тоталитарного режима в предупреждении несанкционированной активности людей, и действительными успехами в социальной политике государства. Как бы там ни было, за годы правления Брежнева не было принято ни одного важного государственного акта, касающегося сферы этнической политики.

В «брежневский период» завершилось официальное восстановление в правах депортированных народов (Указ 3 ноября 1972). Однако крымские татары смогли вернуться в Крым только в период «перестройки». Турки-месхетинцы так и не смогли этого сделать, поскольку власти Грузии решительно воспротивились этому, несмотря на все уговоры союзного руководства.

Кратковременное появление этнической тематики в официальной политической риторике относится к столь же кратковременному правлению Ю.В. Андропова на посту генерального секретаря ЦК КПСС. В своей речи, посвященной 60-летию образования СССР в 1982 г., он указал на наличие в стране национальных (этнических) проблем (*Андропов* 1982).

Итоги этнической политики в СССР

Невозможно оценить однозначно политику советского государства в «национальном вопросе». Очевидно, однако, что СССР отнюдь не был тюрьмой народов. Он не был и персональной тюрьмой русского этноса, как это сегодня утверждают русские националисты. И уж, конечно, это не было «государство этнического апартеида, в котором все население дискриминировалось по принципу этнического происхождения» (*Амрекулов, Масанов* 1994: 117). Скорее, это было государство узаконенного этнонационализма, но без этнонационализма государствообразующего русского народа. Русский народ никогда не имел своей «национальной» государственности, не имел никаких привилегий.

В советологических изысканиях по существу главным доказательством того, что советское государство проводило политику ассимиляции, являются выборочные ссылки на теоретические работы Ленина и Сталина. В пользу утверждений об этнической ассимиляции нерусских народов приводят и тот факт, что количество национальностей, зафиксированных Всесоюзными переписями населения, уменьшалось. В 1926 г. их было 194, в 1959 г. – 109, в 1970 г. – 104, столько же – в 1979 г., в 1989 г. – 128².

Одно из объяснений столь значительного сокращения, обычно приводившееся в советское время, состоит в том, что мелкие субэтнические группы сливались с более крупными этносами. В годы перестройки появилось другое объяснение – целенаправленное сокращение официальных данных о числе народов в связи с установкой Сталина на «упрощение» этнической структуры населения страны (*Бромлей* 1989: 13). Указание вождя было принято к исполнению, и перепись 1939 г. показала 63 этнические единицы. И есть еще одно существенное обстоятельство – трудности в создании четких научных критериев этнической классификации.

Именно эти три фактора в своей совокупности и обуславливали рассматриваемую тенденцию колебания переписных данных о количестве народов, проживавших в СССР. Но при одной существенной оговорке. Происходило сокращение списка официально зарегистрированных народов, но не их самих, за исключением тех случаев, когда мелкие этнические группы действительно растворялись в более крупных. Перепись 1989 г. показала уже почти 130 народов, а в последующие годы происходило настоящее «пришествие» забытых народов и своеобразного этнического грюндерства, когда многие субэтнические или даже неэтнические группы стали претендовать на статус самостоятельных этносов. Перепись 2002 г. зафиксировала 182, а перепись 2010 г. – 193 национальностей. При этом надо иметь в виду, что при проведении по-

следних двух переписей населения, подведении их итогов и публикации результатов особенно подчеркивалось, что переписи фиксируют именно национальности как статистические категории, а вовсе не легитимизируют некий официальный список признаваемых государством народов.

Численность подавляющего большинства народов СССР росла, а не уменьшалась, причем численность многих статусных народов союзных республик и автономий возросла в 2-3 раза (Чешко 2000: 191–195). Прирост же численности русского этноса на этом фоне был далеко не самым большим. Более того, его доля в общем населении СССР сокращалась за счет опережающего роста численности некоторых других народов – главным образом Средней Азии, Казахстана и Кавказа:

1959 – 54,6 %	1979 – 52,4 %
1970 – 53,4 %	1989 – 50,8 %

Подводя итоги, мы должны констатировать, что если ассимиляция (русификация) была целью советского государства, то оно не сумело достичь этой цели. Именно такой вывод содержится в работах некоторых зарубежных советологов (*Pipes* 1989: 53; *Dunlop* 1986: 266, 270). Однако не имеется достаточно веских оснований утверждать, что такая цель действительно присутствовала в политике государства.

Этническая «мобилизация» в годы «перестройки»

О горбачевской «перестройке» судят по-разному. Мое мнение таково, что эта политика оказалась провальной. Вместо эффективного реформирования общества она привела к развалу мощного и влиятельного на международной арене государства. Само общество по уровню развития производительных сил и благосостоянию населения оказалось отброшенным далеко назад.

Главная причина неудачи перестройки заключалась, на мой взгляд, в том, что идеологическая и политическая либерализация значительно опережала необходимые социально-экономические преобразования. Открытие идеологических «шлюзов» при резком обострении социально-экономических проблем лишило Горбачева и его соратников социальной опоры и, наоборот, усиливало позиции его радикальных критиков и на левом, и на правом флангах политического диапазона.

Второй капитальной ошибкой руководства страны была недооценка остроты надвигавшихся этнополитических проблем. Впоследствии М.С. Горбачев и сам признал, что реформаторы первоначально не придавали должного значения этим угрозам (*Горбачев* 1992: 175–176). О том же в своих мемуарах писали Председатель Совета министров СССР Н.И. Рыжков (*Рыжков* 1992: 197) и секретарь ЦК КПСС А.Н. Яковлев (*Яковлев* 1991: 13). Именно этнонационализм, переросший в фазу этносепаратизма в ряде союзных республик СССР, вкупе с воинствующим антикоммунизмом так называемых «радикальных демократов» во главе с Б.Н. Ельциным привел к распаду страны.

Дарование Горбачевым «гласности» открыло легальные способы выражения гражданами своих настроений. Со второй половины 1980-х годов начали формироваться общественные движения и организации. В разных союзных республиках их направленность, идеология отличались своей спецификой. Зачастую первоначально высказывались идеи и требования культурного, гуманитарного, экологического и правозащитного характера, а затем следовала радикализация и политизация таких движений.

Экологическое движение широко развернулось во многих регионах страны. Возникли такие организации, как «Гойя-паркар» и Союз зеленых в Армении, «Зеленый світ» и Партия зеленых на Украине, Экологический союз Белоруссии, Движение «зеленых» Грузии, «Клуб Защиты Среды» и Латвийская зеленая партия, Литовское движение «зеленых», Партия «зеленых» Литвы, казахстанское движение против Семипалатинского ядерного полигона, и другие. Эти организации выступали за закрытие ядерных промышленных объектов, вредных производств.

Экологические сюжеты зачастую становились почвой для возбуждения политических эмоций. Почти любая экологическая проблема за пределами РСФСР становилась «этнической», поскольку страдающей стороной оказывались соответствующие республики, а они, как это часто говорили в то время, – единственные места обитания и развития данных этносов.

Другой идеологемой, подготавливавшей политизацию и радикализацию национальных движений, был лозунг национального возрождения. Возрожденческие идеи, как и экологические, поначалу тоже не имели явной политической окраски и выражали нормальное стремление интеллигенции повысить распространенность и престиж своих языков и культурных традиций, а заодно оградить себя от конкуренции со стороны носителей русского языка. Эти идеи сосредоточивались в рамках культурно-просветительских обществ, таких как «Маштоц» в Армении, Товарищество белорусского языка им. Ф. Скорины или Ассоциации национальных культурных обществ Латвии и другие. Вдруг, однако, обнаружилось, что абсолютно все народы СССР в период советской истории оказались в состоянии глубокого культурного упадка и деэтнизации, а многие – и на грани исчезновения. А причиной, естественно, объявлялась целенаправленная, злобная политика Москвы.

Началом легального этнонационального движения в республиках Прибалтики можно считать лето-осень 1987 г., когда здесь были организованы массовые акции протеста в связи с очередной годовщиной пакта Молотова – Риббентропа. Затем последовало формирование Народных фронтов, других организаций, в рамках которых и происходило развитие идеологии национализма.

Эволюция национальных движений в Прибалтике привела к тому, что уже в 1989 г. они фактически отказались от своей тактической риторики в духе лояльности «перестройке», лозунгу «обновленного социализма» и лично Горбачеву и перешли на радикально антисоветские позиции.

Идеи украинского национализма и самостийности локализовались главным образом в западных и отчасти центральных областях. Именно здесь сложилась основная социальная опора «Руха». Созданный в 1989 г. как якобы непартийное общественное движение «Рух» первоначально провозглашал довольно умеренные либеральные лозунги (Новые 1990: 29). Однако очень скоро «Рух» перешел в открытую оппозицию к КПСС, стал выдвигать «национально-демократические» лозунги, идею полной независимости Украины.

Среди других более или менее радикальных (по степени националистичности или антикоммунистичности), чем «Рух» организаций, были, например, Социал-демократическая партия Украины, Союз независимой украинской молодежи, Украинская народно-демократическая партия, Украинская национальная партия, Украинская республиканская партия, Общество украинского языка им. Т.Г. Шевченко. Близкую тенденцию выражали движения за национальную церковную независимость Украи-

ны – за конституирование Украинской автокефальной православной церкви и легализацию Украинской греко-католической церкви. Эти движения были представлены такими организациями, как Всеукраинское православное братство, Украинская христианско-демократическая партия

Белоруссия оказалась чуть ли не единственной республикой, в которой национализм не смог хотя бы на непродолжительное время стать доминирующей политической тенденцией. Общественное движение в период «перестройки» возникло как спонтанный протест главным образом против старых методов управления республиканских властей, чем против союзного государства. Такими настроениями общества пытались воспользоваться националистические партии и организации. В их числе были Белорусский Народный фронт, Христианско-демократический союз Белоруссии, Объединенная демократическая партия Белоруссии, Национально-демократическая партия Белоруссии и некоторые другие (Гражданские движения 1991).

Однако белорусское общество в целом отнеслось отрицательно или безразлично к их лозунгам. Это можно объяснить тесной культурной, исторической и психологической близостью белорусского и русского народов, фактически неразделимостью восточнославянского населения Белоруссии, относительно невысокой актуальностью для белорусов во многом надуманной проблемы этнического «возрождения», высоким уровнем советского патриотизма, который, в значительной степени питался исторической памятью о Великой Отечественной войне.

Главная и уникальная в СССР особенность молдавского случая состояла в том, что здесь возрожденческая идеология основывалась на отрицании существования особого молдавского этноса (и особого молдавского языка) и требовании признать его в качестве части румынского этноса. По мере политизации этого варианта национальной идеи она приобретала характерный облик ирредентизма: ее радикальные сторонники из Народного фронта выдвинули задачу воссоединения Молдавии, аннексированной, по их мнению, Советским Союзом, с Румынией.

В остальном молдавский национализм по своим идеологическим установкам мало, чем отличался от национализма в других республиках. Иноэтничное население объявлялось «мигрантами», «оккупантами», которые не имели права претендовать на особые права, не соответствовавшие интересам «коренной» нации.

В Грузии возникли Всегрузинское общество Руставели, Движение «зеленых» Грузии, Грузинская Хельсинская группа, Общество Ильи Чавчавадзе, Национально-демократическая партия, Народный Фронт Грузии и ряд других организаций. Показательно, что в Грузии, насколько мне известно, не возникло ни одной грузинской организации в поддержку горбачевской политики.

Национальные движения в Армении и Азербайджане изначально были политизированными, поскольку они возникли на почве конфликта между этими двумя республиками из-за Нагорного Карабаха.

Доминирующими в Средней Азии с конца 1980-х годов стали лозунги ликвидации «колониализма», обретения республиками самостоятельности, возрождения национальных культур и языков статусных этносов, замены кириллицы арабской графикой. Республики Средняя Азия и Казахстан отличались тем, что в них в наибольшей степени, чем где бы то ни было, проявлялись противоречивые результаты советской модернизации. Местные общества «коренных» народов по своим базовым социальным основам оставались преимущественно сельскими и традиционалист-

скими. Советская политическая система наложилась на местные традиции авторитарной власти, социальной иерархии, клановости и трансформировалась в своеобразный элемент этих отношений. Образно говоря, сложилась система восточного «неодеспотизма» (включая целый комплекс социально-экономических и политических отношений) с псевдокоммунистической идеологией.

Наряду с Белоруссией, РСФСР оказалась той республикой, которая избежала сильного влияния национализма и сепаратизма основного этноса. В среде интеллектуалов, правда, высказывалась идея об «отделении» России от СССР, но эта идея не имела этнической направленности и была, как тогда казалось, чересчур экстравагантной и явно нереалистичной.

Русский этнонационализм, конечно, существовал, например, в виде «почвенничества», получившего распространение в художественной литературе. Существовал и «бытовой» национализм на уровне массового сознания. Однако он не шел ни в какое сравнение с национализмом в других республиках, с антирусской ксенофобией. Националистические организации, выдвигающие «русскую идею», стали появляться в основном уже после распада СССР.

В России в годы «перестройки» было иное – своеобразный антирусский / антиимперский национализм самой «имперской нации». То, чего не могло быть в других союзных республиках, в идеологии их национальных движений. Российские «демократы», подобно большевикам после 1917 г., выдвинули идею освобождения нерусских народов и их политического самоопределения – освобождения от «колониального господства». Установки российских радикалов в «национальном вопросе» были типично националистическими, но обращенными не вовнутрь России, а за ее пределы в рамках СССР.

Особый тип национальных движений был характерен для некоторых автономных республик, когда развернулось сепаратистское движение «титовых наций» союзных республик. Для этих движений были характерны поддержка политики Горбачева, лозунги сохранения СССР, защиты собственной этнокультурной самобытности и политического самоопределения в рамках СССР. Такие движения имелись, в частности, в автономиях, входивших в состав Грузии – в Абхазии (Народный Форум Абхазии «Аидгылара») и Южной Осетии (Народный фронт Осетии «Адамон Ныхас»). Это и понятно – абхазы и осетины рассматривали союзный центр как гарантию против мечты грузинских националистов ликвидировать эти автономии.

Наконец, сформировались национальные движения у «безстатусных» народов, не имевших в советской государственной системе никаких форм автономии. Наиболее активными среди них и заметными в общественно-политической жизни страны были организации, возникшие у тех депортированных народов, которые в период реабилитации были не в полной мере восстановлены в своих прежних правах.

Пожалуй, самым организованным и целеустремленным было движение советских немцев. Оно складывалось с 1950-х годов, когда его лидеры пытались воздействовать на Кремль, используя поддержку правительства ФРГ. Консолидации советских немцев в осмыслении своих интересов способствовали и печатные органы, выходившие в советское время, – общесоюзная газета «Neues Leben» («Новая жизнь»), выходившие на Алтае «Rote Fahne» («Красное Знамя») и в Казахстане «Freundschaft» («Дружба»). Они были, конечно, полностью лояльны к советской власти, но поддерживали у немцев историческую память, интерес к родному языку. Организация

«Wiedergeburt» («Возрождение»), возникшая в 1980-е годы, также демонстрировала лояльность к государству. Помимо культурных инициатив, она выдвигала требование восстановить немецкую автономию в Поволжье, ликвидированную в 1941 г.

Формально это требование было удовлетворено, и уже после распада СССР президент Российской Федерации Б.Н. Ельцин декларировал восстановление автономии на территории Саратовской области. Однако дальше деклараций и намерений дело не пошло. Проект в новых условиях и при сложившейся структуре расселения немцев был нереалистичен. Генеральной тенденцией в поведении немцев со второй половины 1980-х годов стал выезд на постоянное место жительства в ФРГ, а затем – и в объединенную Германию, чему способствовала специальная программа германского государства поддержки иммиграции этнических немцев (и членов их семей) из стран Восточной Европы.

Среди крымских татар движение за возвращение в Крым возникло в конце 1950-х годов, а в конце 1980-х годов оно приобрело массовый характер. В 1989 г. активистами движения была создана «Организация Крымско-татарского Национального движения». Ее деятельность отличалась чрезвычайно высокой активностью и агрессивностью. По мере радикализации движения выдвигались все более бескомпромиссные лозунги и требования – безусловное переселение в Крым, признание крымских татар едва ли ни единственным законным хозяином Крыма, восстановление крымско-татарской автономии, а в перспективе – создание собственного государства. Переселение действительно состоялось, но уже, большей частью, после распада СССР, и крымско-татарской проблемой пришлось заниматься властям независимой Украины.

У турок-месхетинцев, высланных в 1940-е годы из Грузии в Среднюю Азию и Казахстан, движение за возвращение на родину зародилось еще в начале 1960-х годов в рамках «Временного Организационного комитета за возвращение». Однако эта организация была малоизвестна даже среди самих месхетинцев, и ее деятельность быстро заглохла. Движение возродилось уже спустя двадцать лет, а в 1990 г. на базе ВОК возникла другая, более массовая и авторитетная организация «Ватан» («Родина»). Ее руководство выдвигало единственное требование – возвращение в Грузию, «к могилам предков». Как уже говорилось выше, грузинские власти решительно этому воспротивились, даже вопреки уговорам Москвы. В результате ряда межэтнических конфликтов в Средней Азии конца 1980-х – начала 1990-х годов большая часть турок-месхетинцев эмигрировала в пределы России, Азербайджана и Турции, а позднее – и в США.

Корейское национальное движение отличали две особенности. Возникнув в годы «перестройки» в виде нескольких региональных организаций, оно так и не обрело единства в силу взаимных разногласий и личных амбиций лидеров. После распада СССР объединение стало и вовсе нереальным, поскольку корейцы оказались гражданами разных, хотя и союзнических государств, – России, Узбекистана, Казахстана.

Другая особенность состояла в том, что деятельность корейских национальных объединений была направлена исключительно на достижение культурно-просветительских целей – на поддержание и распространение корейского языка, культурных традиций, развитие издательской деятельности и т.п. Видимо, эта особенность обуславливалась специфическими чертами корейского менталитета, культурных и этических норм, длительным опытом адаптации в к иноэтничной среде и даже к раз-

ным этническим средам, к изменчивой политике государства в отношении корейцев на протяжении существования их общин в Российской империи и СССР. Все это способствовало формированию адаптационной стратегии лояльности и конформизма, а не конфронтации с властями и окружающим иноэтничным населением (см.: Хан 2009: 149–192).

Этнические проблемы и этническая политика в годы «перестройки»

Руководству страны ответить на рост национальных и национал-сепаратистских движений, как оказалось, было нечем, кроме стандартных и неубедительных лозунгов в духе «перестройки». Это может вызывать удивление, поскольку ученые в своих аналитических записках неоднократно предупреждали ЦК КПСС об угрозе национализма и многочисленных потенциальных очагах этнических конфликтов. И даже когда разразился карабахский конфликт (а о его вероятности предупреждали примерно за полгода) вполне реалистичные на то время рекомендации о способах его урегулирования остались без внимания. Видимо, Горбачев и его окружение пребывали в плену иллюзии о том, что традиционных лозунгов об интернационализме, дружбе народов и т.п. сами по себе вполне достаточны, просто не верили в возможность чего-то подобного в стране победившего социализма.

Позиция руководства КПСС отражена в таких документах, как «Резолюция XIX всесоюзной конференции КПСС» (июль 1988 г.), платформа КПСС «Национальная политика партии в современных условиях» (сентябрь 1989 г.), платформа «К гуманному, демократическому социализму», принятая XXVIII съездом КПСС (июль 1990 г.), некоторые другие. Во всех этих документах содержались бесспорные положения о равноправии народов и граждан, о необходимости расширения полномочий республик, отстаивалась мысль о важности сохранения СССР, указывалось на недопустимость национализма. Главный же недостаток, которым они страдали, – признание субъектами межнациональных отношений не столько народов, сколько союзных республик и автономий.

Показательно, например, что в итоговом документе сентябрьского 1989 г. пленума ЦК КПСС эта проблема была обозначена лишь мимоходом, в числе многих других нюансов национальной политики: «Постоянно принимать в расчет отношения не только между национально-государственными образованиями внутри Союза, но и (но и!) между нациями, народностями и национальными группами в республиках и регионах» (Национальная политика 1989). Помнится, когда я поинтересовался мнением одного из ответственных работников ЦК КПСС по поводу этого «но и», он, нисколько, видимо, не ощущая ложности ситуации, ответил, что включение народов в число участников межэтнических отношений, хотя бы и во вторую очередь, – это уже крупное достижение партийной мысли.

В том же документе содержится и другое любопытное положение установка на восстановление «ленинского принципа национального самоопределения в его подлинном значении». О «подлинном значении» говорить, наверное, можно, поскольку Ленин ясно говорил о том, что под самоопределением он понимает создание собственных национальных государств (*Ленин О праве наций*), но дело-то в том, что ленинская формула самоопределения не имела универсалистского характера. Она была предназначена для конкретных политических целей.

Основным направлением в «совершенствовании межнациональных отношений»

объявлялось преодоление сверхцентризма и унитаризма, обеспечение экономической самостоятельности республик и национальное самоопределение в политических формах. Нетрудно заметить, что здесь присутствуют все или почти все необходимые предпосылки идеологии сепаратизма. В указанных документах как нельзя лучше проявились неспособность партийных функционеров и «партийной науки» адекватно оценить характер политических процессов в стране, критически взглянуть на обветшалые идеологические стереотипы, традиционное избегание постановки принципиальных вопросов, ориентация на политическую конъюнктуру.

Взгляды «демократов» принципиально не отличались от программных установок КПСС, за исключением того, что они выражались в гораздо более радикальных формах, т.е. абсолютизировался принцип национального самоопределения «вплоть до отделения». Дело заключалось, конечно, не в том, кто у кого списал. В теории и психологии национальных отношений господствовала парадигма (этно)нации как главного структурного элемента социального миропорядка. В признании этой парадигмы сходились сторонники самых разных политических и методологических установок.

Политика Горбачева в «национальном вопросе» не имела какой-то определенной стратегической направленности, если, конечно, не считать таковой нежелание что-либо менять существенным образом. Руководство страны занималось, главным образом, регулированием отношений с этническими элитами союзных республик и попытками погасить межэтнические конфликты (Якутск, Фергана, Алма-Ата, Ош, Сумгаит, Баку), один из которых – карабахский – перерос в настоящую войну между Азербайджаном и Арменией.

Каждый из этих конфликтов имел собственные, конкретные причины, но были и общие корни. Они обуславливались советской этнополитической системой, подспудно вызревали в обществе и выплеснулись в годы «перестройки» вследствие либерализации внутренней политики и ослабления государства.

Каких-либо значительных и практических новаций в области собственно этнической политики сделано не было. Были, правда, приняты важные по своей тематике законодательные акты: закон «О языках народов СССР», закон «О свободном национальном развитии граждан СССР, проживающих за пределами своих национально-государственных образований или не имеющих их на территории СССР». Однако они были плохо продуманы и никакого практического значения сыграть не успели по причине последовавшего вскоре распада СССР. Закон РСФСР 1991 г. «О реабилитации репрессированных народов» носил чисто пропагандистский характер. Его смысл заключался в том, чтобы привлечь на сторону Б.Н. Ельцина избирателей в северокавказских республиках в связи с выборами Президента республики.

Несколько большее значение имел закон СССР «Об общественных объединениях», поскольку он давал возможность легального существования и национальных организаций, ставящих этнокультурные и языковые цели. Однако в целом этническая политика в годы «перестройки» – целенаправленная, продуманная и эффективная – практически отсутствовала. На положение в этнической сфере жизни общества оказывала влияние, главным образом, общая либерализация политики государства в области идеологии и в регулировании инициативных движений граждан.

Примечания

- ¹ Приводимые в статье документы, касающиеся этнических депортаций в СССР, приводятся по моим выпискам из материалов специального хранилища ИНИОН, сделанным в 1980-е годы.
- ² В различных публикациях можно обнаружить и другие цифры. Это обусловлено тем, что в опубликованных данных о результатах переписей часть национальностей сводилась в рубрику «и другие».

Литература

- Александров* 1992 – *Александров В.А.* Политика российского правительства по национальному вопросу (середина XVII–XVIII вв.) / Национальная политика в России. Кн. 1. М.: ИЭА РАН, 1992.
- Амрекулов, Масанов* 1994 – *Амрекулов Н., Масанов Н.* Казахстан между прошлым и будущим. Алматы: МГП «Берен», 1994.
- Андропов* 1982 – *Андропов Ю.В.* Шестьдесят лет СССР. М.: Издательство политической литературы, 1982.
- Бромлей* 1989 – *Бромлей Ю.В.* К разработке понятийно-терминологических аспектов национальной проблематики // Советская этнография, 1989. № 6.
- Горбачев* 1992 – *Горбачев М.С.* Декабрь-91. Моя позиция. М.: Апрель-85, 1992.
- Гражданские движения 1991 – Гражданские движения в Белоруссии. Документы и материалы. 1986–1991. М.: Наука, 1991.
- Ленин* Декларация – Декларация прав трудящегося и эксплуатируемого народа // Ленин В.И. ПСС. М.: Издательство политической литературы. Т. 35. С. 221.
- Демократическая национальная политика – путь к добровольному союзу, миру и согласию между народами. Резолюция XVIII съезда КПСС // Правда, 15 июля 1990 г.
- К гуманному, демократическому социализму (Программное заявление XVIII съезда КПСС) // Правда, 15 июля 1990 г.
- Конституция – Конституция СССР. М.: Издательство политической литературы. 1977.
- Ленин* Доклад – *Ленин В.И.* Доклад на II съезде коммунистических организаций народов Востока // Ленин В.И. ПСС. М.: Издательство политической литературы. Т. 39.
- Ленин* О праве наций – *Ленин В.И.* О праве наций на самоопределение // Ленин В.И. ПСС. М.: Издательство политической литературы. Т.25.
- Ленин* К вопросу – *Ленин В.И.* К вопросу о национальной политике // Ленин В.И. ПСС. М.: Издательство политической литературы. Т. 25.
- Национальная политика 1989 – Национальная политика партии в современных условиях (платформа ЦК КПСС) // Правда, 24 сентября 1989 г.
- Новые 1990 – Новые политические организации и партии. 1988–1990. Краткий справочник. Ч. 1. Вып. 2. Армения, Россия, Украина, Литва. М., 1990.
- Основной закон 1924 – Основной закон (Конституция) Союза Советских Социалистических Республик // Приложение к «Вестнику ЦИК, Совнаркома, Совета труда и обороны СССР». 1924. № 2.
- Постановление №1428-326 – Постановление №1428-326 Совнаркома СССР и ЦК ВКП (б) от 21 августа 1937 г. «О выселении корейского населения пограничных районов Дальне-Восточного края».
- Постановление № 1697-377с – Постановление №1697-377сс Совнаркома СССР от 28 сентября 1937 г. «О выселении корейцев с территории Дальне-Восточного края».
- Постановление №4367-1726сс – Постановление Совета Министров СССР «О выселенцах» №4367-1726сс от 24 ноября 1948 г.
- Постановление №111/91 сс – Постановление Совета Народных Комиссаров СССР №111/91сс от 13 января 1936 г. «О переселении из УССР в Казакскую АССР».

- Постановление №776-120сс – Постановление Совета Народных Комиссаров СССР №776-120сс от 28 апреля 1936 г. «О выселении из УССР и хозяйственном устройстве в Карагандинской области Казахской ССР 15000 польских и немецких хозяйств».
- Резолюции XIX Всесоюзной конференции КПСС // Труд, 5 июля 1988 г.
- Рыжков 1992 – Рыжков Н.И. Перестройка: история предательства. М.: Новости, 1992.
- Сталин – Сталин И.В. Доклад об очередных задачах партии в национальном вопросе // Сталин И.В. Сочинения. Т. 5.
- Указ 3 ноября 1972 г. – Указ Президиума Верховного Совета СССР от 3 ноября 1972 г. «О снятии ограничений в выборе места жительства, предусмотренных в прошлом для отдельных категорий граждан» // Ведомости Президиума Верховного Совета СССР. 1972. № 52.
- Указ 9 января 1974 г. – Указ Президиума Верховного Совета СССР от 9 января 1974 г. «О признании утратившим силу законодательных актов СССР в связи с Указом Верховного Совета СССР» «О снятии ограничений в выборе места жительства, предусмотренных в прошлом для отдельных категорий граждан» // Ведомости Президиума Верховного Совета СССР. 1974. № 73.
- Хан 2009 – Хан В.С. Коре сарам: кто мы? (Очерки истории корейцев). Изд. 3-е, перераб. Бишкек: ИЦ «Архи», 2009.
- Чешко 1988 – Чешко С.В. Национальные проблемы в СССР: состояние и перспективы изучения // Советская этнография, 1988. № 4.
- Чешко 2000 – Чешко С.В. Распад СССР: этнополитический анализ. 2-е изд. М., 2000.
- Яковлев 1991 – Яковлев А. Муки прочтения бытия. Перестройка: надежды и реальности. М.: Новости, 1991.
- Dunlop 1986 – Dunlop J. Language, culture, religion and national awareness // The last Empire: Nationality and a Soviet Future. Stanford (Cal.), 1986.
- Nahaylo, Swoboda 1990 – Nahaylo B., Swoboda V. Soviet Disunion. A History of the Nationalities Problem in the USSR. L., 1990.
- Pipes 1989 – Pipes R. Russia's shuddering Empire // New rep. Wash., 1989. V. 201. № 19.

S.V. Cheshko Ethnic policy in Russia: historical, political and legal aspects

The ethnic policy of Russian state for entire course of its history varied historical, political and lawful aspects in the wide spectrum, including the periods of tolerance and oppression of non-Russian peoples, the encouragement of ethnic cultures and limitation in the expression of ethnocultural originality. However, as a whole it was not directed toward the guarantee of advantages for the Russian people or the assimilation of non-Russian peoples. There was never in Russia nothing similar to ethnic genocide. In the period of Gorbachev "reconstruction" ideological liberalization and weakening of state, the unskillful policy of reformers – all of this led to the connection of etnonationalism in a number of union republics with the anti-Soviet and anti-Communist radicalism. The result was a collapse of the USSR.

Key words: ethnic policy, nationalities policy, the Russian Empire, the Soviet Union, assimilation, russification, "reconstruction", the collapse of the USSR.

ПРАВОСЛАВИЕ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

УДК 394.21, 392.82

© Л.А. Тульцева

АНТРОПОЛОГИЯ САКРАЛЬНОЙ ФЛОРИСТИКИ ТРОИЦЫНА ДНЯ

В статье анализируется проблема трансцендентных связей в контексте флоро-поэтической антропологии праздника Троицы. Прослеживается интеркоммуникативная ситуация метафизического «вхождения» участников Троицкого моления в пространство загробного мира предков (конкретного рода). Анализируется «вхождение»: по особым Молитвам Великой Троицкой вечерни и одухотворенным предметным коммуникаторам – троицким цветам, сакральные образы которых нашли свое воплощение в поэтике А.С. Пушкина и С.А. Есенина.

Ключевые слова: троицкие цветы, пучок зари, плакать на цветы, метафизический универсум, исповедь пред Богом, души предков, метафизический путь / зрение, трансцендентные связи, лазоревые цветы.

Согласно формулировке С.А. Арутюнова, «Антрополог изучает отношения людей, проявленные в нормах и отношениях культуры» (Антропологический форум 2012: 15). В традиционном социуме значительное место «в нормах и отношениях культуры» занимает сфера трансцендентных связей, особенно почитание предков и весь мистический мир, с ними связанный. Для антропологии как науки о человеке постановка проблемы трансцендентных связей в контексте народно-православных традиций и, уточним, мистического опыта людей, соединенного с мистическими смыслами литургии православного праздника, достаточно нова. Цель настоящей статьи – постановка и исследование этой темы в контексте сакральной флористики праздника Троицы.

Методологическим ориентиром в поставленном вопросе могут служить следующие размышления религиоведа Р.В. Багдасарова: «Важно помнить, что именно традиционные (т.е. передаваемые по цепи) элементы человеческой культуры – это наиболее живая ее часть, ориентированная на постоянное и необходимое воспроизведение метафизического универсума с помощью материально-телесных средств» (Багдасаров 1996: 61; также см.: Чеснов 2014: 26–121). В статье речь идет о метафизическом универсуме праздника Троицы и его «материальных» средствах – цветах или, по А.С. Пушкину, *пучке зари*, а также действию, названному С.А. Есениным, *плакать на цветы*.

Флоропоэтические образы *пучок зари* и *плакать на цветы* современные читатели знают по XXXV строфе 2-й главы романа А.С. Пушкина «Евгений Онегин» и стихотворению С.А. Есенина «Троицыно утро, утренний канон».

Говоря о XXXV строфе «Евгения Онегина», очевидно, что А.С. Пушкину важна была народно-православная поэтика цветов как собранных *на заре Троицына утра* для богослужения в церкви (см.: Тульцева 1999: 3–15). В этом случае проявилась

позиция «русскости» поэта, благодаря которой его творчество сопричастно «преданиям старины глубокой» и «языку московских просвирен». Как подметил Ю.М. Лотман: «Пушкину важно было окружить старших Лариных атмосферой обрядов и старого быта» (Лотман 1983: 204–205). Напомним пушкинский текст с образом *пучка зари* в сюжете моления четы Лариных (1826 г.)¹:

В день Троицы, когда народ,
Зевая, слушает молебен,
Умильно на пучок зари
Они роняли слезки три...

Напомним и сюжет *плакать на цветы* в стихах С.А. Есенина «Троицыно утро, утренний канон» (1914):

Троицыно утро, утренний канон,
В роще по березкам белый перезвон.
Тянется деревня с праздничного сна,
В благовесте ветра хмельная весна.
На резных окошках ленты и кусты,
Я пойду к обедне плакать на цветы.
Пойте в роще, птицы, я вам подпою,
Похороним вместе молодость мою...

Есенинские строфы – это праздничное пространство деревенской Троицы. Сюжет стихов завершен темой «похорон» молодости, но это, скорее, поэтический прием, экстраполированный на знание глубоких смыслов Троицкого богослужения.

У Пушкина и Есенина речь идет о цветах, которые должны быть оплаканы во время моления в храме. Между тем, о пушкинском *пучке зари* и есенинском *плакать на цветы* принято писать вне контекста православного богослужения на день Троицы. Не ставится и вопрос об этноментальных особенностях мировосприятия православного крестьянина, проявляемых в троицких ритуалах оплакивания цветов и поминания родителей. Игнорирование этико-поминальных смыслов троицких цветов вызывает сомнение в «итогах» поисков конкретного пушкинского цветка с названием *заря*. Напомним, что народная фитонимика насчитывает более десятка растений с названием *заря* (СРНГ-11, 1976: 15, 345).

В свете поставленных вопросов закономерно обращение к дихотомическому принципу исследования: ставятся темы начала (составление *пучка зари* в лугах или на лесных опушках) и конца метафизического «пути» цветов, собранных к Троице (от храмового действия *плакать на цветы* к последующей мифологизированной повседневности).

Метафизика начала «пути» троичных цветов

По обычаю сельской провинции, вплоть до второй половины XX в. (местами до конца XX в.) праздничному богослужению в день Троицы предшествовал сбор трав и цветов *на заре Троицына утра*. Хронотоп *на заре* как сакральная константа известен многим народам. В традиционных знаниях представления о субстанциональности природы предрассветного и затем *алого света зари* как имеющие силу творения и возрождения, жизни, плодородия, зачатия детей занимают важное место.

Троицкие травы и цветы, собранные на утренней заре и соотнесенные с магико-сакральными знаниями о преобразующей силе алого света зари и космоэнергетиче-

ской силе восходящего солнца, также наделялись свойствами целения и возрождения. Не случайно в лексике рязанцев есть фразеологизмы, связывающие с *зарей* силу цветения. Например, в д. Деулино Рязанского р-на фразеологизм *заря зарей* означает «сильно, обильно цвести» (Деулино 1969: 191). Новые сведения были записаны в селе Борок и окрестных селениях Ирицы, Надеино, Тутово Шиловского р-на. В лексике этих сел сохранились слова *заряница* – «пучок троицких цветов» и *зарявать* в значении «собирать, рвать цветы для Троицы». Утром в день Троицы девушки говорили: «Айда, девки, зарявать!», т.е. идем за цветами. И составляли пучки-*заряницы* из любых весенних цветов². Еще в 1960–1970-е годы цветы собирались на всех членах семьи девичьими компаниями, а также молодыми женщинами и всеми знающими целебную силу трав. В селениях, где традиционным троицким цветком были ландыши, в лес за ними ходили только девушки – каждая со своей возрастной компанией. В течение XX в. *пучки зари / заряницы*, т.е. троицких трав, цветов, цветущих плодовых деревьев, оставались для крестьянского мира, празднующего Троицу, воплощением пика весеннего цветения.

Таким образом, «путь» пучка троицких цветов, или *пучка зари / заряницы*, определялся благословенным временем, когда над всем живым, по С.А. Есенину, «выткался» алый свет зари. Мифопоэтическая есенинская метафора *ткачества* как признака бесконечности творения, соотнесенного с *алым светом зари*, сполна характеризует метафизический «путь» троицких цветов, ведомый лишь априорному сознанию тех, кто составлял троицкие пучки цветов и с ними участвовал в богослужении.

Троицкие цветы в свете православной литургии

Сакральная глубина начала «пути» цветов праздника Троицы была «задана» ритуальной значимостью кануна Троицы – великой родительской субботой, после которой воскресное троичное богослужение свершается в храмовых пространствах, украшенных молодыми березовыми, дубовыми, рябиновыми, черемуховыми, кленовыми и другими ветвями. На полу церквей, в домах – душистые полевые травы. В церквях горят поминальные свечи. Среди годовых поминальных дат троицкое поминовение обозначается верующими как самое сильное – на весь год.

Согласно чину Троицкого богослужения, сразу после обедни начинается Великая вечерня с коленопреклоненными молениями, во время которых цветы, собранные утром, на заре, прижимают к *глазам*, роняя на них слезы. Одно из ранних наблюдений этого обычая было сделано англичанином Робертом Кер-Потером в ходе богослужения в 1806 г. в храме во имя Троицы в подмосковном имении князей Вяземских Остафьево: «Пол был устлан цветами и зеленой травой, и у каждого человека был букетик. Мне тогда дали один при входе. ... В конце службы все ... встали на колени, держа букеты перед лицами. Я не мог добиться объяснения духовного смысла этих букетов: некоторые мне сказали, что это первое весеннее приношение, другие – что это для того, чтобы утирать слезы, проливаемые во время службы...» (цит. по: Смирнова 2000).

Ценные сведения о поло-возрастном составе молящихся и ритуальном использовании троицких трав и цветов дает другое наблюдение: «Утром в самый праздник, женщины, девушки и дети приходили к обедне с пучками цветов и пахучих трав, а потом вся эта растительность, особенно цветы, которые находились под книгою читавших молитвы священников, брались некоторыми в дома и сохранялись как свя-

тыня и лекарственное средство против разного рода недугов. Обыкновение это ... наблюдается большею частью и ныне, особенно в сельском простом быту» (*Калинский* 1877: 474–475).

Цитированные источники подтверждают церковное правило вести богослужение в день Троицы на цветах. Оно не было прервано и в XX в. По-прежнему священнослужители на Троицу облачаются в священные одежды зеленого цвета. По-прежнему вслед за литургией сразу следует вечерня с особыми молитвами, которые священник читает, стоя на коленях, с цветами в руке. Перед священником на низком аналое, украшенном зелеными ветвями, раскрытая Триодь Цветная. Священнику следуют прихожане, которые молятся коленапреклоненными.

Однако за годы советской власти не только сократилась численность церквей и прихожан. В приходах, особенно городских (а их большинство), прервалась устная передача важной информации о последовании чина богослужения. Поэтому многие из новых прихожан не знают духовного значения моления с цветами в руках во время Троицкой вечерни. Иная ситуация в сельской местности. Жизнь деревенской семьи связана с Землей-кормилицей, выращиванием хлеба и плодов и ориентирована на астрономические явления солнцеворотов и равноденствий, смены времен года, циркадный ритм восхода и заката солнца.

В течение всего XX в. праздник Троицы в народной памяти (в том числе, среди горожан) оставался особо значимым. А в среде землепашцев от прошлых поколений сохранялось и передавалось новым поколениям знание о том, что в дни Троицы бывают именинниками Лес (Береза), Земля, Вода. Считалось, что в день Троицы лес и цветущие луга словно бы открываются человеку для пользования. До Троицы траву не рвали, лес «не ломали». Землю вспоминали с особым благоговением как жизненно важную субстанцию – Великую Роженицу и Кормилицу, ибо троичное время совпадает с цветением хлебных полей. Поэтому в дни Троицы даже калики перехожие не смели (запрещалось!) батогами упираться в Землю.

В свете данного субстанционального восприятия Земли, Воды и растительного мира закономерно, что весенние травы, цветы, ветви зеленеющих и цветущих деревьев как знак благорастворения весны и процветшего Белого Света стали естественной частью троицких приношений мирян в храм. Цветущая зелень является обязательной частью праздничного убранства храма и церковного богослужения. По слову православного священника: «В этот день мы приносим Господу начатки обновляющейся и расцветающей природы как дар благодарения животворящему Духу Божию за весну благодатную»³.

Особенность богослужения во время Троицкой вечерни составляют три коленапреклоненных Молитвы. Духовная суть Молитв – обращение к душам живых и усопших через нравственную картину «этого» и «иного» миров с центром – Господом Богом. Время и пространство Молитв – Вечность.

Первая Молитва. Во время чтения 1-й коленапреклоненной Молитвы прихожане исповедуют пред Самим Господом Богом грехи и просят миловать «ради великой жертвы Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа»⁴.

В этнографических статьях имеются сведения, что в храме в день Троицы порой оплакивался каждый березовый листочек «с тайным раскаянием в грехах». Однако все сообщения о травах, цветах или зеленых ветвях, орошаемых слезами, приводятся вне контекста исповеди прихожанина пред Господом Богом. По сути, троицкая

исповедь – это собеседование человека наедине с Богом. Такая исповедь – единственная в своем роде, в течение года никогда не повторяемая. Сокровенный характер исповеди с цветами и зелеными ветвями закреплял глубинные этноментальные «цветочные» коды, проявившиеся в традиционном выборе цветов для троицкого букета и в поэтике фольклора. В итоге укорененный религиозной традицией в сознании многих поколений людей обычай *оплакивать цветы* формировал мистический опыт в границах трансцендентных связей, поскольку в пространстве храма с момента исповеди начинался метафизический априорный «путь» троицких цветов.

Традиция с храмовым действием, по С.А. Есенину, *плакать на цветы* – не есть лишь плач раскаяния пред Господом Богом. В пространстве / времени Троицкой вечерни смысл слез, роняемых на цветы, – составная часть сакральной коммуникативной ситуации, метафизически моделирующей трансцендентную связь между исповедовавшимися пред Богом → цветами-*заряницами*, орошенными слезами → миром небесным и загробным. Здесь троицкие слезы – это слезы утешения и радости. Этот тезис подтверждает обрядовая ситуация, описанная 200 лет назад в одном из рассказов писателя и автора «Истории Государства Российского» Н.М. Карамзина. Героинь его рассказа объединяет память об умершем родственнике. Для одной он был братом, для другой – супругом. В праздник Троицы они с «пучочками» лесных «душистых травок и цветочков» были на службе в Архангельском соборе московского Кремля, о чем одна из них вспоминала: «Обедню слушали мы в Архангельском соборе. Мне было очень весело, только я плакала, и Маша плакала, – наши цветочки взмокли от слез, однако не завяли» (Карамзин 1988: 241).

К тезису о *троицких слезах* как утешении и, возможно, радости:

У Пушкина: «Умильно на пучок зари / Они роняли слезки три». Чета Лариных роняла слезки, но не скорбно, а умильно.

У Есенина: «Я пойду к обедне плакать на цветы». В каждой есенинской строфе стихов «Троицыно утро, утренний канон» – праздничная атмосфера Троицы. Но стихи завершаются минорной нотой, отсылающей к миру иному, что соответствует исповедально-поминальному характеру Троицкой вечерни.

Ритуальный смысл обычая *плакать на цветы* определяют две константы – слезы и цветы. **Слезы:** в обыденном мифологизированном сознании уподобляются росе, дождю, живой воде. В традиционной культуре они символизируют свет и жизнь, земную и небесную влагу, столь нужные для цветения и колошения полей. Но в троицком молении особые задачи, и семантика слез включает также поминальные мотивы, поскольку в данной ритуальной ситуации *слезы* символизируют *воды забвения* как связующие нити между молящимися и иным миром – миром *родителей*. **Цветы:** это – свет, весна, возрождение, плодородие. Цветы – знаки земной и небесной красоты. Достаточно вспомнить время и пространство сбора цветов для праздничного моления: рассвет, роса, на восточной стороне небес разгорается утренняя заря, чтобы вполне достоверно охарактеризовать значение цветов в трансцендентной ситуации хронотопа праздника Троицы как символов / метафор *Рая*. В день Троицы – праздника Триипостасного Бога-Отца, Бога-Сына и Святого Духа – *цветы* – это райская парадигма, аллюзия образа *Рая на земле*. Ибо в природе каждый цветок – это цветосветовое совершенство.

Вторая Молитва – моление о даровании Божественного Духа, поскольку сразу после Троицы празднуется день, народный хрононим которого – день Святого Духа:

в областных верованиях – именины Земли-кормилицы; в локальных традициях – причастие малых детей. Народное восприятие Духова дня воспринимается как продолжение Троицы: «*Духов день тоже праздник большой. Тут Троица и Духов день. Ну, тоже как-то за Троицу его и считали этот Духов день*» (ПИМА 2002: с. Сумерки Кадомского р-на).

Третья Молитва словно продолжает богослужебные каноны Троицкой родительской субботы. Крестьянская ментальность допускала, что души усопших прилетают в этот день к родным окошкам на березовые веточки, к холщовым полотенцам: «*Прилетают родители на Троицу смотреть свой дом*» (ПИМА 1991: Плюсский р-н Псковской обл.; Лобкова 2000: 36). Крестьяне жили с верой в реальность незримого соучастия душ предков в их жизни⁵.

Для исследовательских задач данной статьи важны следующие строфы 3-й Молитвы:

...Владыко Вседержителю, Боже Отец и Господи милостиви [...],
лета измеряяй живым и времена уставляяй смерти,
изводяй во ад и возводяй, связуй в немощи и отпускай в силе,
настоящая потребне строяй и будущая полезно управляяй,
смертным жалом узвевенных воскресения надеждами веселяяй [...]
Услыши и нас, смиренных, и Твоих раб, молящихся Ти,
и упокой души рабов Твоих, прежде усопших,
на месте светле, на месте злачне, на месте прохлаждения,
и учини *духí их* в селениях праведных,
и мира и ослабления сподоби их...

Далее к 3-й Молитве еще Молитва:

...Прими убо Владыко, мольбы и моления наша,
и упокой вся отцы коегожды [каждого из нас], и матери, и чада, и братию,
и сестры едиnorodныя, и купнородные [того же рода],
и вся прежде почившия души в надежди воскресения жизни вечныя
учини *духí их* и имена в книзе животней [книге жизни]...

В цитированных строфах выделено понятие *духí их*. Данное понятие стало своего рода средоточием церковных и народных представлений о посмертном обетовании души усопшего. Молитвенные строфы проясняют также истоки устойчивого бытования архаичных представлений о троицких цветах и древесных листьях как воплощениях *душ* умерших (см.: Тульцева 1999: 6–7, 10–12; Она же 2001: 154–155, 166–167). Крестьянская ментальность, особенно женская, чутко отозвалась на понятие *духí их*. Отозвалась в соответствии с тем значением, которое отводится цветам в Троицком богослужении, т.е. цветы – не только трансцендентные мостки-посредники с иным миром, но и мистические ассоциации их с *духáми* по Третьим Молитвам. Не случайно не только в XIX в, но в XX в. и до настоящего времени для богослужения в день Троицы предпочитают *душистые лесные и полевые цветы и травы* (см.: Сысоева 1997: 98; Фурсова 2003: 9–12, 18–23, 33; Любимова 2004: 175, Тульцева 2001: 155–157).

Благодаря ассоциации троицких цветов с *духáми* Третьих коленопреклоненных Молитв сакральный фитоним *духí* в качестве названия троицких цветов вошел в народную лексику Троицына дня. *Духáми* называли в Угличском уезде в день Троицы пучки полевых цветов и украшенные лентами березовые ветки. Говорили: «Ходили

в церковь с духами» (Троицкий 1892). «Словарь русских народных говоров» фитоним *духи́* фиксирует как рязанское и ярославское (СРНГ-8: 278). Но ареал фитонима много шире, т.к. понятие *духи́* принадлежит молитвам Троицкой вечерни, свершаемой во всех православных храмах России в течение многих веков. Например, у кубанских казаков накануне Троицы, в субботу, в храмах пол устилается травой, в убранстве храма – много веточек березы и полевых цветов. Как пишет М.Ф. Куракеева, всей троицкой зелени у кубанских казаков «придавалось магическое и предохранительное значение, особенно полевым цветам, в которых, по народному поверью, в троицкие дни обитали духи́» (Куракеева 1999: 248). Народные представления о полевых троицких цветах как приюте душам-духам могло послужить основанием для общинной традиции дер. Веретьякина Орловской губ., согласно которой полагалось всем, «начиная с детей и кончая седьми стариками», в Троицын день идти к обедне в венках из листьев подорешника. Их надевали на головы: мужчины сверх картузов, женщины сверх повойников – и так шли к обедне (Иващенко 1905: 138). Прихожане Свято-Троицкого собора современного Мценска венки плетут по ходу коленапоклоненных молитв⁶.

Таким образом, у пучка *зари* или полевых и лесных цветов для троицкой службы есть православный синоним *духи́*. Данное сакральное знание для автора этих строк в течение долгого времени было книжным. Была задача записать цветочный код троицких трав и цветов *духи́* в контексте приготовлений к празднику. Важно было услышать сакральный термин из уст хранителей лексики и традиций. Две такие записи были сделаны в Шиловском р-не Рязанской обл.

1. В с. Ванчур к Троице «натаскают клену, дубков. Крылец и налишники украсят, траву навешают – *духами́* их называют. Береза, клен, дуб навешают, траву, разные цветы *духами́* называют» (ПМА 1999 г. Записано от З.Ф. Артемовой, 1934 г.р.).

2. В с. Поляки на Троицу в церковь «идут с *духами́*: разные веточки наломают – березовые, рябину, вишневые – вроде как букетик такой. И этот букетик называется *духи́*. И с этим букетом ходили в церковь. Ломают перед тем, как идти в церковь. Дома травой все устлали. Дети разметаю у дома, расчищают. Все намоют в бане в субботу... Мужики запрягают лошадь и едут к ... [название места неразборчиво – Л.Т.] за *духами́*. Нарвут кляновых и березовых, осину не брали. У дома, на наличники, на крылец навязжут везде *духи́*. И вот стоят три дня. Потом уж разбирают. В сено кладут их, чтоб мыши не ели» (ПМА 2000 г. Записано от Е.И. Юрасовой, 1911 г.р. и группы более молодых жительниц с. Поляки. Вопросы автора опущены).

Из цитированных сведений следует вывод: повсеместно *духами́* называется вся троицкая зелень – зеленые веточки разных деревьев, травы, цветы. Значимо и то, что понятие *дух* относится не только к цветам, но ко всей совокупности весенней растительности Троицына дня. И все они имели сакральный статус *дух* уже до троицкой службы в храме, что свидетельствует о глубине традиции.

Таким образом, моления, совершаемые, по старинному присловью, *на цветах* как символах *райского* «месте светле» и «селения праведных», вселяют молящимся надежду на воскресение к жизни вечной (например, строфа «Смертным жалом уязвенных воскресения надеждами веселяя»). Об этом лаконично у И.М. Снегирева, возможно, после рассказа, услышанного от А.С. Пушкина о роли цветов в поминальных обычаях Троицына дня родных ему селений. По Снегиреву (Пушкину?):

«В цветах открывается выражение веры в воскресение мертвых, вспоминаемых в Троицын день» (Снегирев 1837: 130)⁷. Мистический смысл духовного знания о троицких цветах у Александра Сергеевича выражен многозначным образом *пучка зари*. И какие бы цветы не были в его составе, в том числе с названием *заря*, они были собраны в потоках нового света утренней зари, в день великого праздника, при первых лучах восходящего солнца, т.е. цветы сакрально соотнесены со стихиями света, возрождения, зачатия детей, пробужденными к жизни глазами / зрением.

В завершение богослужения цветы освящаются святой водой, и прихожане уходят из храма с пучками освященной травы, цветов, освященными веточками берез, рябины, черемухи, клена, цветущих яблонь и вишен, сирени и других веток. В деревенской традиции после моления в храме – посещение родных могил, на которых оставляют часть или все троицкие цветы и ветви. Например, в с. Сумерки Кадомского р-на «*цветы от обедни*» оставляют на могиле, предварительно обернув белым платком корешки букетика из *ландышей* и «*желтеньких твяточков*»: «*Кто на могиле оставлял, кто домой приносил. А сейчас все бросили*»; «*Кто с вяночками, кто с твяточками. Покланяются. Кто оставлял цветы на могиле, кто брал с собой*» (ПМА 2002).

Шествие на кладбище с цветами и посещение родных могил – один из завершающих, но не последних моментов метафизического «пути» троицких цветов. В крестьянской мифологизированной повседневности их высокая сакральная значимость экстраполирована на кризисные и ответственные ситуации жизни. Назовем главные: Троицкие цветы и засохшие березовые ветки используются при похоронах; ветвями или сухими листьями устилается гроб, цветы разбрасываются по телу покойного или кладутся в изголовье; применяются как лекарственное средство и для купания младенцев; в былые времена широко использовались в качестве магико-предохранительного средства от землероек и мышей, что закономерно, поскольку с троицкими цветами связана тема «подземного» мира (Подробнее см.: Тульцева 2001: 156–157; Павленко 2005: 132–133).

Метафизика «пути» (т.е. априорная «реальность», воспринятая чувствами) троицких цветов обогащена сокровенным обычаем псковичей *опахивать могилы и прочищать родителям глаза*. Впервые об этом рассказал А.С. Пушкин.

А.С. Пушкин – И.М. Снегиреву об обычае «глаза родителям прочищать»

Этнограф и фольклорист И.М. Снегирев (1793–1868 гг.) был цензором романа Александра Сергеевича «Евгений Онегин». 24 сентября 1826 г. он сделал в своем дневнике следующую запись: «Был у А. Пушкина, который привез мне как цензору свою пьесу “Онегина”, глава II, и согласился на сделанные мною замечания, выкинув и переменяв несколько стихов; сказывал мне, что есть в некоторых местах обычай троицкими цветами обметать гробы родителей, чтобы прочищать им глаза».

Более полные варианты этой записи И.М. Снегирев дважды использовал в своих трудах. В статье 1829 г. он писал: «Весною и летом в некоторых Губерниях Российских *цветами*, особливо маковыми, осыпаются могилы, кои в Псковской Губернии в Троицын день обметаются *пучками цветов, оплаканных в церкви*; это называется там: *глаза родителям прочищать*» (Снегирев 1829: 183). В 1-м томе известного труда «Русские простонародные праздники...» И.М. Снегирев сообщал: «В Псковской губернии *пучками цветов*, с коими стояли обедню и вечерню в Троицын день, об-

метают могилы родительские; это называется: *глаза у родителей прочищать*» (Снегирев 1837: 185). Таким образом, в двух цитатах при характеристике поминального обычая псковичей *глаза родителям прочищать* И.М. Снегирев сообщает о *пучках цветов*, не уточняя их названия. В той и другой цитатах достаточно прозрачно прочитывается, что цветочный пучок составлялся не из одного цветка (иначе он был бы назван, как в информации 1829 г. о маковых цветах). Эти свидетельства позволяют предполагать, что пушкинский *пучок зари* – обобщенный образ троицких цветов, собранных на утренней заре. Источник этих свидетельств по Псковской губернии – сам А.С. Пушкин.

Ключевое ритуальное действие псковичей с троицкими цветами – *обметать гробы родителей цветами, орошенными слезами* во время коленопреклоненного моления в церкви. По известным мне источникам, псковские крестьяне предпочитали и предпочитают говорить «*гробы / могилы опахивать*», а не «обметать» (как в публикациях И.М. Снегирева). Глагол *опахивать* более точно подчеркивает деликатность сакрального действия *глаза родителям прочищать*. Например, корреспондент «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева из Новоржевского уезда в этом случае, будучи автором, хотя и написал «метут могилы своих родных», но сохранил крестьянскую ритуальную лексему «опахивание»: «Из поминальных обычаев, существующих в нашей местности, обращает на себя внимание “опахивание” (*обметание*) *могил умерших* родственников, которое совершается в Троицын день. Зелеными ветвями березы крестьяне метут могилы своих родных и затем втыкают на могиле ветки, которыми производили “опахивание”. По толкованию крестьян, это опахивание приносит радость душам умерших – “душеньки их будут радоваться” – замечают крестьяне, совершая вышеописанный обряд» (1898 г. РК-6 2008: 251–252).

Важная информация была записана в Опоченском р-не Псковской обл.: на соответствующий вопрос рассказчицы отвечали, что *опахивание* совершается только один раз в году – с *четверга (семицкого)* и до *понедельника / вторника* следующей недели (ПМА 1991). За эти дни нужно успеть посетить все родные могилки. Согласно рассказу: «*Ломаешь березку с сиренью и опахиваешь кругом могилку, потом ставишь эту щипаннику к кресту. Полотенец новый вешаешь на крест. Когда едешь на кладбище, то полотенец висит на углу дома три дня*» (ПМА 1991; д. Ярцево Опоченского р-на; записано от Е.Н. Никандровой, 1914 г.р.).

Культовое действие опахивать могилы в дни Троицы ветками березы или, если цветет сирень, то букетом сирени с березой характеризует троицкую поминальную традицию всех районов Псковщины. Но только псковичи родовых селений А.С. Пушкина действие опахивания воспринимают сквозь верование, что тем самым *протищают родителям глаза*. словно бы в дополнение к *свету* зажженных церковных свечей, которые горят, начиная с семицкого четверга, псковичи приходят с Михайловского верят, что опахивание *протищает родителям глаза* для света и «зрения».

Н.И. Толстой справедливо писал: «Едва ли не первым свидетельством о том, что русские заботились о зрении покойников, чтобы у них были “чистые” глаза, было сообщение А.С. Пушкина, переданное им устно его цензору и собирателю русского фольклора И.М. Снегиреву» (Толстой 1995: 189).

«Глаза родителям прочищать»

В пушкинских местах обычай, характеризующий поминальным фразеологизмом *глаза родителям прочищать*, дожил до XXI в. В д. Воронич Пушкиногорского р-на накануне Троицы за окно *«полотенечко вывешивается с березовыми веточками»*; на кладбище могила бережно обметается по краешку к центру веточками березы или березы с сиренью. Ветви затем ставятся к кресту. Об этом поминальном обычае в дер. Воронич говорили: *«опахивать могилку – глазки прочищать родителям»* (ПМА: 1991 г. Записано от Л.И. Золиной). Обратим внимание, что ритуальный факт *опахивания могилы*, воспринимаемый, как и во времена А.С. Пушкина, в контексте мифологемы *глазки прочищать родителям*, был записан в Пушкиногорском р-не вблизи родовых сел Александра Сергеевича – Михайловского и Тригорского. Невольно вспоминаются пушкинские строки, ставшие национальной аксиомой: *«Любовь к родному пепелищу, Любовь к отеческим гробам...»*

Итак, могила *опахивалась*, чтобы *глаза прочистить родителям*, которые могли «засориться» из-за неправильного ритуального поведения их сородичей (см.: Толстой 1995: 190–191). Цель действия – вернуть (или, быть может, «поновить») усопшим метафизическое зрение и свет на некое сакральное время.

Забота о *свете* для умерших родителей является ключевой в поминальном культе, что проявляется уже в сакральный момент расставания души с телом, когда в доме обязательно зажигаются свечи и лампада. Зажженная свеча и в руке отходящего в вечность. Именно в сакральный момент расставания души с телом у украинцев зажигалась *тройная свеча*, – та, что была внутри снопа из трех троичских трав в день Троицы⁸. У русских при соборовании зажигались не только свечи. Следуя традиции, локально вместе со свечами зажигались семь веточек, отломанных от ветки *тройской березки*, с которой молились в церкви на Троицу (приход церкви Рождества Богородицы в селе Новопанское Михайловского р-на; ПМА 1968, 1995).

С заженной *свечой* и букетиком лесных белых ландышей в руке молятся в день Троицы некоторые прихожане старшего возраста церкви Казанской Божией Матери в селе Восход (Полтевы Пеньки) Кадомского р-на Рязанской обл. По окончании праздничной службы свечу, если она не догорела, оставляют в церкви, а ландыши, согласно традиции, бросают в колодец: *«Вот этот ландыш в руках и свечечка горит около ландыша, а потом уже, когда оттуда идешь (из церкви – Л.Т.), и вот несешь в колодец (ландыши надо бросить в колодец – Л.Т.)»*. Смотрели: потонут цветы или нет, загадывая на *судьбу* (ПМА 2002)⁹. Символический язык обычая прозрачен: *ландыши* словно бы совершают априорный переход сквозь пространство *колодца* как священного объекта связи с иным миром. Далее они в качестве сакральных коммуникаторов должны продолжить метафизический «путь» по «водам забвения» с вестью к предкам. Эта информация обогащает этноментальную семантику ландышей у русских: их белый цвет ассоциируется с девственно чистым светом – светом дня. Ландышевый цвет / свет божественно чист и душист – признаки, априорно помогающие установить трансцендентную связь с «иносветным» миром родителей.

Заботой о зрении покойников, их «чистых» глазах объясняется *белый цвет* (как символ дневного света) погребальных одежд и траура у восточных славян. Частично традиция сохраняется в настоящее время. Речь о белых платках. Белый плат покрывается на голову в качестве траурного женщинами старших возрастных групп в Тамбовской, Пензенской, Рязанской и других областях.

Как известно, белый цвет и собственно первосущность Белого Света вокруг нас концентрируют весь спектр цветов радуги, цвето-световая палитра которых соотносима с цвето-световым кодом цветов и весеннего цветения, с небесными светилами, лазурью неба, зарей утренней и вечерней. Не случайно среди различного типа идеограмм и орнаментов на каменных надгробиях Балкан изображения «видящих» глаз сопровождаются рисунками, символизирующими свет – это цветы, солнце, звезды (иллюстрации см.: Толстой 1995: 196–204). Балканские изображения на надгробиях подтверждают *светоизлучающую* семантику цветов (наряду с солнцем и звездами¹⁰), ритуально соотносимую в троицкой обрядности с поминальным культом.

Излучают *свет* и *глаза* молящегося в храме, прижавшего *троицкие цветы* к своим *глазам*¹¹.

Символику *света* и *глаз / очей* имеют и *окна* изб и домов, храмов и часовен, которые на Троицу принято обильно украшать зелеными ветвями с особой заботой¹².

Семантику *света* имеет и этимология понятия «заря». Само понятие восходит к старославянскому «зърѣти» в значении *смотреть, видеть*¹³.

Изложенные сведения, а также космология Голубиной книги, разные варианты которой происхождение *зари* связывают с *Божьими очами*¹⁴, подтверждают вывод: сакральная «задача» цветов Троицына дня как символов *утренней зари, света, возрождения* – вернуть / поновить усопшим метафизическое *зрение* и *свет*. В итоге действо Троицкого молитвенного богослужения с цветами и березовыми / древесными веточками в руках, совместив весь мистический спектр трансцендентных экзистенциально-пространственно-темпоральных констант, словно бы «размыкало миры»¹⁵ и души усопших, по народным верованиям, вселялись в цветах-*духах*, точнее, *цветах как символах Света и символах Рая на земле*¹⁶.

Соответственно, троицкие цветы, как и пушкинский *пучок зари*, являются не только мифопоэтическим цвето-световым кодом *Белого Света*, но и одухотворенными коммуникаторами между мирами, используемыми в поминальной традиции Троицы.

Некоторые итоги

Праздничная Великая вечерня Троицына дня моделирует трансцендентную связь между молящимися и «иносветным» миром. В этой сакральной коммуникации важная роль принадлежит *Божьим цветам* (луговым, лесным) как связующим нитям и проводникам Белого Света для «видящих» глаз усопших. Символизируя «остатки Рая на земле», троицкие цветы, зеленые ветви деревьев, особенно берез, становятся, по народным верованиям, временными пристанищами для «праведных душ». Срок их «пребывания» 12 дней, считая с семицкой среды / четверга. Время «пребывания» душ предков совпадало с цветением и / или наливом молочной спелостью ржи в полях и было, по народным представлениям, благоприятно для вегетации растений.

Обращение к молитвенно-богослужебным текстам «Цветной Триоди» позволило говорить о глубоком сакральном смысле фитонима троицких цветов *духи*. Учитывая возраст Троицких коленопреклоненных Молитв (а их автором был Василий Великий, живший в IV веке н.э.), можно утверждать, что понятие *духи* заимствовано из третьей коленопреклоненной Молитвы. Оно было осмыслено в соответствии с народно-православным характером массовой религиозности для собирательного / обобщенного названия душ усопших. Поэтому народная традиция в качестве

троицких предпочитала и предпочитает только душистые травы и цветы, словно бы их незримый аромат субстанционален душам усопших¹⁷.

Исследовательское прочтение Троицких молитв «Цветной Триоди» способствовало реконструкции сакрального смысла цветов в народной семицко-троицкой картине мира. Игнорирование православной традиции вызывает сомнение в поисках цветка с названием *заря* для пушкинского *пучка зари*¹⁸.

Народная фитонимика насчитывает более десятка растений с названием *заря* / *зоря* (СРНГ-11 1976: 15, 345). Семантическая связь десятка этих растений с космонебесной стихией *зари* дает основание полагать, что все они были включены в единую антропокосмическую информационно-мировоззренческую цепочку, важную для концептосферы национальной картины мира, для этноментального мироощущения людей каждой конкретной этнотерритории и народной культуры в целом. В настоящее время мифопоэтику и антропологию сакральных связей между человеком и «цепочкой» цветов с названиями *заря* / *зоря* ведают лишь травники-знахари. Особая глубина этих связей проявлена в традиции Троицкой вечерни *оплакивать цветы*, а также концептосфере *троицкие лазоревые цветы* (см. ниже).

Традиционный «цветочный» код периода Троицы – полевые и лесные цветы, пучок которых в известной мне локальной традиции Поочья собирательно назывался *заряницей*. У А.С. Пушкина – это *пучок зари*. В составе троицкого пучка цветов на Псковщине, вероятно, к середине XIX в. появляется душистая сирень. В XX в. локальные традиции используют в качестве троицких расцветшие ветви яблонь, вишни, плодовых кустов. Современная, в том числе и городская флористика Троицына дня, сохраняя этнические предпочтения, стала многообразнее за счет садовых цветов.

Этноментальный аспект проблемы. В общественном сознании значение праздника Троицы укреплялось и обогащалось этнопсихологическими смыслами и ассоциациями (например, клише «русская березка» – его истоки в семицко-троицком культе березы). В XX в. праздник был в числе основных этнических индикаторов, когда речь заходила о русском национальном самосознании (см.: *Тульцева* 1992: 330–335).

Флоро-антропологическое изыскание метафизических связей сакрального пространства Троицына дня позволяет утверждать, что в образах пушкинского *пучка зари* и есенинского *плакать на цветы* следует искать, прежде всего, духовные смыслы. Эти смыслы были ведомы и А.С. Пушкину, и С.А. Есенину, в наши дни – православным людям, знающим традицию оплакивать троицкие цветы.

Тем не менее, закономерен вопрос: какие цветы июньского разнотравья традиционно предпочитали и предпочитают для праздника Троицы русские Европейской России и Сибири?

Троицкие лазоревые цветы

Мои рязанские полевые материалы фиксируют в составе троицких «*желтенький цветочек*». Рассказчицы отмечали, что к Троице их расцветает много. Речь идет о *купальницах* / *купавках*, поскольку пик цветения этих солнечно-желтых цветов совпадает с троице-купальскими праздниками. *Купальницы* / *купавки* принадлежат к семейству лютиковых (*Ranunculáceae*). Они распространены на всей территории Евразии и подразделяются на два вида: европейские с *желто-золотистыми цветами*

(*Trollius europaeus*) и сибирские, или азиатские – *оранжево-солнечного цвета* (*Trollius asiaticus, altaicus*).

Из народных синонимов купальницы отметим названия *зоря луговая* (Воронеж. губ.; Анненков 1859: 125) и *лазоревого цвет* – русские Европейской России (*Удм.-русс. словарь* 1948: 112) и коренные сибиряки, потомки русских поселенцев в Западной Сибири XVI–XVII вв. (*Фурсова* 2003: 9). Купальница – она же *зоря луговая / лазоревого цвет* – постоянно в составе троицких цветов вместе с медуницей, незабудками, одуванчиками, кукушкиными слезками, чабрецом у русских Западной Сибири (*Фурсова* 2003: 9, 20, 21–22, 23, 26, 36).

Купальница представляет *солнечно-золотую-желто-оранжевую гамму* лазоревых цветов и цветов с фитонимом *заря / зоря*. У купальницы крупные яркие цветы. Цветовую гамму купальницы отразили ее синонимы – *огоньки, жарки* (Сибирь), *жаркие цветы* (Тверская губ.), *сильный цвет* (Тамбовская губ.), а также *авдотки* (Московская и Черниговская губ.) и др. Цветение купальниц совпадает с окончанием весны по народным календарям и входом в летнее солнцестояние. Благодаря этому золотистый цветок купальницы стал мифопоэтическим и этноментальным знаком завершения весны священной не только у русских, но и у соседних народов. Цветок символизирует обновленный свет солнцеворота, живую воду, согретую солнцем, купальские костры, ночные купания на Аграфену-купальницу и до утренней зари Иванова дня. Солнечный цвет купавок – напоминание и о колосющейся ниве, первинках зерна на летнюю Казанскую, первой соломе¹⁹.

В Европейской России наряду с купальницей, в областных говорах *зарей / зорей* и одновременно *лазоревым цветом / цветком* называли и другие растения Троицына дня, но уже с иной цветовой гаммой. *Лазоревыми* из-за небесно-голубого цвета называли *незабудку* и цветы с разным окрасом на одном стебле (например, медуницу).

У олонечких жителей *лазуревый цвет* – растение *Lychnis flos cuculi* L. (1898 г. СРНГ-16, 1980: 246). В говорах России цветок известен как *зорька, горицвет, кукушкин цвет, кукушник, дрема*, иногда *смолевка*. Это – гвоздичноцветковое растение, с узкими ярко-розовыми лепестками. Схожие характеристики у – лихниса обыкновенного / халцедонского (*Lichnis chalcedonica* L.). Карминно-красные соцветья лихниса состоят из фрактально-соразмерных цветков-звездочек. Его народные фитонимы – *лазорики, горицвет, зорька* (Там же: 245). Хроматический признак красного / розового цвета в характеристиках *лазоревых цветов* подтверждают другие примеры: *лазоревого, -ая, -ое* как «розовый», «красный» отмечен в говорах Задонского уезда Воронежской губ. и Поимского р-на Пензенской обл. (Там же: 245).

Обратим внимание на синонимы перечисленных цветов Троицына дня. Все они, по сути, представляют систему этнокультурных цвето-образов, сопричастных национальному видению мира в его этно-фольклорном выражении, с единой концептосферой – *лазоревого цветка*.

Итак, цветовую гамму троицких лазоревых цветов составили три колористических спектра: желто-солнечно-золотисто-оранжевый; розово-красно-карминный; и более скромно – гамма небесно-голубого и синего цветов. Весь спектр этих цветов человек видит, когда занимается заря утренняя (как и заря вечерняя). Разгораясь постепенно, начиная с розово-солового, как цветок шиповника в росе, утренняя Заря-Заряница, принимая восходящее Солнце, меняет небесные одежды-краски на золотисто-розовую, ярко-розовую и солнечно-золотую, как в хроматической гамме

зорьки-купальницы, цветов зорька-кукушкин цвет-дрема, гаммы зорьки-лазорика-лихниса, маков и степных тюльпанов. На небесах в это время – *заря расписная*.

Таким образом, цветовая гамма троицких лазоревых цветов, многие из которых имеют постоянный синоним *заря / зоря / зорька*, соотносима с цветовой гаммой небесной стихии Зари-Заряницы на фоне небесной лазури. Для пушкинского *пучка зари* выбор достаточен. Напрашивается и стихийно-народная этимология (своего рода этимологическая аллюзия) понятия *лазоревый*, подкрепляемая синонимами *заря / зоря / зорька* к названию цветка «*лазоревый*». Смысловая матрица слова, благодаря ударению на втором слоге, сосредоточена на морфеме «*зór*» или «*зóрь*» (при мягком произношении слова). Это не могло не способствовать восприятию понятий *лазорь, лазоревый, лазоревый, лазоревый* сквозь призму мифо-ассоциативного мышления с колористическим образом *зари*, которая в мифологизированной повседневности выражала идею молодости и цветения (вспомним фразеологизм жителей дер. Деулино *заря зарей* в значении «сильно, обильно цвести»).

Концепт *цветущей молодости* наиболее проявлен в фольклорно-хроматической метафоре *аленько-лазоревый цветок* для характеристики девушек и парней, особенно в свадебных величаниях холостой молодежи: например, у дружка: «...*Щечки – аленько-лазоревый цветок*»; вологодское величание парня: «*Ой, дак чистой-от аленькой лазоревой цветок / Да чистой аленькой лазоревой цветок... / Где-то родилась такая красота?...*» (Иваницкий 1960: № 372; Колпакова 1989: № 360). Типично величание девушек *зорюшками*, парней и девушек – *лазоревыми цветками* (...*На рябине четыре цветка – четыре лазоревые*) (Еремина 1978: 74; Круглов 1989: 84). Эти яркие хроматические метафоры объединяют в единое целое мир природы со стихией *зари* и лазоревыми цветами и мир молодого «цветения» новых поколений людей с пиком девичьих и молодежных обрядовых игр на купальский период летнего солнцеворота.

Выводы

1. Этно-фольклорный концепт народного понятия *лазоревый* – это не только цвето-световой код цветов, метафизически соотносимый со стихией *зари*, но и концепт *весеннего возрождения* и *цветущей молодости*, фольклорный хроматизм которых *ало-лазоревый* является наиболее устойчивым в народной культуре русских. Таким образом, пучок троицких лазоревых цветов, равнозначный пушкинскому *пучку зари*, априори связан с концептом молодости, а в поминальных традициях Троицына дня – с идеей возрождения.

2. Флоро-колористический образ *лазоревого цветка* – полихромен, фитонимически разнообразен и, по изложенным выше сведениям, охватывает всю территорию Европейской России и Сибирь, что позволяет говорить об «онтологическом значении» образа лазоревое цветка для мировосприятия русских²⁰.

3. Тем не менее, в выборе троицких цветов приоритет остается за желто-золотой цветовой гаммой, т.е. за купальницами, а также одуванчиками (ПМА 2002; Тульцева 2001: 167, 172; Фурсова 2003: 21–22, 36). Выбор понятен: семантика крестьянского восприятия желто-золотисто-золотого континуума соотносится с этноментальными смыслами и нормами, проявленными в отношениях земледельческой культуры: это – Свет, Солнце, Хлебная Нива, Золотой Колос, соломенные чучела календарных персонажей, хлебное плодородие и рождение новых детей. Это и Золотой фон древ-

них икон с небесными ликами, исполненными «лазоремъ чюднымъ». Не случайно в одной из волшебных сказок у главной героини имя – Марья-Желтый Цвет (*Худяков* 2001: № 87). Она сродни пушкинской Царевне-Лебеди и Василисе Премудрой / Прекрасной. И все они, как и лазоревые цветы России, принадлежат генетической памяти народа.

4. Антропология трансцендентных связей в пространстве и времени троичного обычая *плакать на цветы* (а также всех циклов аграрно-православного календаря) – это антропология метафизического вечного движения и «проникновения» между мирами, и каждый раз возвращения (по М. Элиаде) к метафизическим началам / отношениям / связям внутри одухотворенных явлений живой культуры. *Пучку зари*, сакрально соотносимому троичным / лазоревым цветам, в этом движении отведена одна из центральных ролей.

5. Концепт *троицких цветов=пучка зари=лазоревых цветов* – это целостная этнически ориентированная система цвето-мысле-образов, экстраполированных на человека в традиции, т.е. человека, экзистенциально проживающего традицию в согласии / единении с природной средой, знанием сакральных практик быть сопричастными стихиям *зари утренней* и *зари вечерней*.

Гений А.С. Пушкина заново творил русский язык и русскую поэтику слова. Нас, современников, гений А.С. Пушкина заново возвращает к русскому слову и поэзии. Возвращает к истокам *милой старины* как национальному типу этнокультурного ассоциативного мышления, каковым был и остается образ *пучка зари* из 2-й главы «Евгения Онегина». Актуальна и поэтическая антропология С.А. Есенина. Она пронизана мифо-эпическими метафорами *алого света зари* и народно-православными смыслами традиции *плакать на цветы*. Вместе *пучок зари* и действие *плакать на цветы* составляют единое целое, неотделимое от совокупности связей, норм, отношений, сакральных практик и знаний метафизического универсума национальной картины мира.

Примечания

¹ Дан год написания XXXV строфы 2-й главы, изъятой цензором из рукописи и при жизни А.С. Пушкина не публиковавшейся.

² Научный архив Этнокультурного центра «Заряна» (Шиловский р-он Рязанской обл.). Записано от *Христины Ивановны Белоглазовой*, 1910 г.р. (1980-е годы, с. Борок).

³ Цит. по: www.pravoslavie-verbilki.nevmail.ru/chronicle/troiza2.htm

⁴ Цитаты молитв по источнику: http://azbuka.ru/bogisluzhenie/triod_tsvetnaya/zvet50v.shtml; см. также: http://troitsa.paskha.ru/Bogosluzhenie/Bogosluzhenie_ukazaniya.

⁵ Подробнее см.: *Харузина* 1916: 334–336; *Лимеров* 1998; *Листова* 2013: 78–87; *Кузнецова* 2009: 67; *Попова* 2011: 188–193; *Тульцева* 2010: 125–127 и др.

⁶ Информация из документального фильма «Мценск» (ТВ «Культура» – «Письма из провинции»).

⁷ Предположение о передаче А.С. Пушкиным сакрального знания о троичных цветах И.М. Снегиреву основывается на известном факте, что И.М. Снегирев в качестве цензора изъял из «Евгения Онегина» XXXV строфу 2-й главы с безобидным описанием русского быта дворян Лариных. Соответственно были изъяты и строчки: *Умилно на пучок зари / Они роняли слезки три*. Изъятые строки были восстановлены учеными-пушкинистами.

⁸ О троичной тройной свече: «В Малороссии известна Семицкая неделя с своими обрядами и

верованиями. Там с утра готовят в виде снопа травы: зорю (любисток – Л.Т.), калуфер (пижма – Л.Т.), мяту, связывают их веревкою, а в середину ставят тройную свечу. С этими травами отправляются в церковь. Травы берегут для лечения болезней, а свеча сохраняется для умирающих» (Сахаров 1885: 205). Информация ценна указанием, что в троичной атрибутике соблюден символизм цифры *три*: три разные травы, тройная свеча, которые символизируют значение Троицы как праздника Троицкостасного Бога. Символика цифры *три* типична для обрядности Троицкой недели и Троицына дня. Особенно это касалось веток березы: как правило, к пучку цветов присоединяли три березовые веточки. В некоторых местах это были цветущие ветки черемухи. Символике цифры *три* порой придерживались и во время молодежного «коровода» вечером на Троицу (Подробнее см.: Тульцева 2001: 173).

⁹ Как сообщила наша рассказчица *Наталья Никифоровна Новикова* (1917 г.р.): «Вот эти ландыши, с ландышами идешь. Были колодези, сейчас колонки, а тогда были колодези, вот в колодезь бросали эти ландыши. Если твой потонет, ты помрешь (Н.Н. смеется – Л.Т.), мой потонет – я помру, а если сверху будет плавать – значит, буду жить. Это все глупости были. Ландыш – легкий цветок, так он и плавает сверху. А на службе стоишь с ландышами. Да. И свечечка горит...» (ПМА 2002. Кадомский р-н, с. Восход).

¹⁰ В русских народных говорах широко отразилось мифопоэтическое сопричастие цветов к *свету зари* и *звезд*. Например, народные названия цветов с лексемой *заря / зоря*: зорька, зоря, дикая зоря, луговая зоря, зорник, заря дикая/ лесная/ луговая и др. Все это – синонимы цветов: дрема, смолевка, лихнис, любисток, дягиль, вероника дубровная, дудник лесной, василисник, лютик и др. (СРНГ 1976: вып. 11. С. 15, 345).

Мифопоэтическое соответствие – цвето-световой код цветов = цвето-световому коду звезд на небе проявилось в названиях цветов, образованных от греко-латинского *aster* – звезда. Это, прежде всего, многочисленное семейство астровых: включает более 600 видов. См.: <http://www.flowerbank.ru> > ?p=737.

¹¹ В волшебных сказках горя «светом» и глаза усопшего: например, в известной сказке падчерица, оказавшись в полночь в лесу, у дома бабы-яги, снимает с кола череп с горящими глазами, который освещает девушке путь и наказывает несправедную мачеху с ее дочерью. Семантика «видящих» глаз прочитывается в строфе «*Сквозь ясные его очи цветы проросли*»: мезенский сказитель вложил свое сакральное знание о жизни души былинного Добрыни в ситуации навета на его судьбу (ФМ 1967: № 240).

¹² У С.А. Есенина: «*На резных окошках ленты и кусты*». Здесь *ленты*=разноцветные ленты – метафора цветов; *кусты* – в Поочье молодые, ветвящиеся от комя березки, называются *кустами*. В степных районах Алтая ветками березы и смородины, травами и цветами «*убирали церковь, особенно окна*» (Любимова 2004: 175).

¹³ *Заря (зара)* производное (с переогласовкой *ь / а*) от индоевропейского *zǵrēti* (видеть): буквально «то, что позволяет видеть; свет». Подробнее см.: www.enc-dic.com > rusethy/Zarja-410.html; www.slovoedia.com > 25/199/1649795/html; *Фасмер-II*: 81, 105–106.

¹⁴ Например: *Утренняя заря, заря вечерняя / От очей Божьих, Христа царя небесного; Зори утренни от очей Господних* (Цит. по: *Серяков* 2001: 344; Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI – XX веков / Составление Л.Ф. Солощенко, Ю.С. Прокошина. М., 1991. С. 36).

¹⁵ Как пишет Н.А. Криничная: «При совмещении определенных локальных и темпоральных координат и достигается тот самый сакральный хронотоп, при котором происходит “размыкание” миров. И оба континуума, противопоставленные, но соотношенные друг с другом, оказываются взаимопроницаемыми» (Криничная 2013: 139).

¹⁶ Словно райский вертоград воспринимается «сад» тульских переселенцев и их потомков в Новосибирской обл. «Сад» – это расставленные по дому березовые ветви. На полу – травы и цветы (кукушкины слезки, купальницы, незабудки). Вокруг избы – молодые березовые деревца. Традиция бытовала до 1960-х годов (Фурсова 2003: 24). В Троицу на три дня в такой «сад» преображалась каждая крестьянская изба.

¹⁷ Достоверный факт: крестьяне Щельково (Костромская обл.), придя прощаться с драматургом А.Н. Островским, скончавшимся 2 июня 1886 г., усыпали ландышами весь гроб писателя (см.:

Шарафадина 2012: 432). В этом прощальном акте просматривается, – наряду с признательностью и уважением к личности великого драматурга, – народное знание о субстанциональности аромата душистых трав душе усопшего.

- ¹⁸ Для некоторых исследователей огородный локус пряного растения *любисток* стал поводом назвать пушкинский *пучок зари* пучком любистка. См.: [www/e-reading.co.uk/.../Shanskiy – Ligvisticheskie_detektivy.html](http://www/e-reading.co.uk/.../Shanskiy-Ligvisticheskie-detektivy.html); zabytye-slova.ru > *zarya*; www.txt.rushkolnik.ru/docs/index/_167251.html?pag=109.

Довод мотивируется тем, слово *пучок* имеет значение «связка», как *пучок укропа*, *пучок моркови* и т.д. На этом основании, а также потому, что один из синонимов любистка – *зоря*, предлагается считать пушкинский *пучок зари* пучком любистка. Точка зрения игнорирует следующие реалии; 1. синоним любистка *зоря*, а не *заря*, как у С.А. Пушкина; 2. точка зрения не учитывает сельские говоры, в которых даже в XX в. фактически отсутствовало французское слово «букет»; 3. любисток из семейства зонтичных, не является цветком и во времена А.С. Пушкина в Псковской губ. и других губерниях московско-петербургского ареала не был известен; 4. пушкинская эпоха – это эпоха с культурой этикетно-романтизированного общения дворян на «языке цветов», который был известен Пушкину. Современные исследования аллегорического «языка цветов» первой трети XIX в. показывают отсутствие любистка в составе цветочных криптограмм (см.: *Шарафадина* 2012: 108–151).

- ¹⁹ О сопричастности человека солнцу, хлебу, возделанной земле-пашне, *земле как лазоревой степи* пронзительно у М.А. Шолохова в рассказе «Лазоревая степь» (1926).

- ²⁰ Об онтологическом значении фольклорного хроматизма см.: *Уляшев* 2011: 12.

Источники и литература

- Анненков* 1859 – *Анненков Н.И.* Ботанический словарь. М., 1859. 2-е изд.
- Антропологический форум 2012 – Антропологический форум. СПб., 2012. № 6.
- Багдасаров* 1996 – *Багдасаров Р.В.* Христианская символика льва в русской традиционной культуре // Православие и русская народная культура. Вып. 6. М., 1996.
- Воронина* 2012 – *Воронина Т.А.* Использование естественных растительных ресурсов в традиционном питании жителей Русского Севера // Традиционная культура, 2012. № 2. С. 84–94.
- Даль* II – *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. М.: «Русский язык», 1979.
- Деулино* 1969 – Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского р-на Рязанской области) / под ред. И.А. Осовецкого. М.: «Наука», 1969.
- Еремينا* 1978 – *Еремينا В.И.* Поэтический строй русской народной лирики. Л.: «Наука», 1978.
- Иваменко* 1905 – *Иваменко Н.П.* Дер. Веретьякино. Сватанье (Орл. губ.) // Живая старина. 1905. Вып. I–II. С. 107–140.
- Иваницкий* 1960 – Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки, собранные Н.И. Иваницким в Вологодской губернии. Вологда, 1960.
- Калинский* 1877 – *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877.
- Карамзин* 1988 – *Карамзин Н.М.* Записки старого московского жителя. М.: «Московский рабочий», 1988.
- Колпакова* 1974 – *Колпакова Н.П.* Лирика русской свадьбы. Л.: «Наука», 1973.
- Криничная* 2013 – *Криничная Н.А.* Водное божество: магия расчесывания волос как предпосылка к сотворению бытия // Этнографическое обозрение (далее – ЭО), 2013. № 1. С. 137–152.
- Круглов* 1989 – *Круглов Ю.Г.* Русские обрядовые песни. М.: «Высшая школа», 1989.
- Кузнецова* 2009 – *Кузнецова И.А.* Традиционные представления о посмертном определении православного сельского населения Кубани (XIX–XX вв.) // Традиции и современность. М., 2009. № 9. С. 54–68.

- Куракеева* 1999 – *Куракеева М.Ф.* Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции. Черкесск, 1999.
- Лимеров* 1998 – *Лимеров П.Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 1998.
- Листова* 2013 – *Листова Т.А.* Идентификационные возможности современной похоронно-поминальной практики // Русские: Этнокультурная идентичность. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 101–124.
- Лобкова* 2000 – *Лобкова Г.В.* Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2000.
- Лотман* 1983 – *Лотман Ю.М.* Роман А.С. Пушкина «Евгений Онегин»: Комментарий. Л., 1983.
- Любимова* 2004 – *Любимова Г.В.* Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX века. Новосибирск: СО РАН, 2004.
- Павленко* 2005 – *Павленко Н.А.* Празднование Троицы в станицах Верхней Кубани // Итоги полевых фольклорно-этнографических исследований на Кубани: прошлое и современность. Краснодар, 2005. С. 131–132.
- ПМА – Полевые материалы автора: 1968, 1995 – Рязанская обл.; 1991 – Псковская обл.; 2000 – Шиловский р-он Рязанской обл.; 2002 – Кадомский р-он Рязанской обл.
- Попова* 2011 – *Попова Е.В.* Культовые памятники и сакральные объекты бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011.
- РК-6 2008 – Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 6. Псковская губерния. СПб., 2008.
- Сахаров* 1885 – *Сахаров И.П.* Сказания русского народа. М., 1885.
- Серяков* 2001 – *Серяков М.Л.* «Голубиная книга» – священное писание русского народа. М.: «Алетейя», 2001.
- Смирнова* 2000 – *Смирнова Т.* О праздниках в Остафьево // Московский журнал, 2000. № 4.
- Снегирев* 1829 – *Снегирев И.М.* О древнем и новом Семике // Московский вестник. Ч. 5. М., 1829.
- Снегирев* 1837 – *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М., 1837.
- СРНГ 8, 11, 16, 17 – Словарь русских народных говоров / ред. Ф.П. Филин. Вып. 8. Л.: «Наука», 1972; Вып. 11. Л.: «Наука», 1976; Вып. 16. Л.: «Наука», 1980; Вып. 17. Л.: «Наука», 1981.
- Сысоева* 1997 – *Сысоева Г.Я.* Троицкие обряды русских сел Воронежской области // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. I. М.: Гос. центр русского фольклора, 1997. С. 96–109.
- Толстой* 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: «Индрик», 1995. С. 185–205.
- Троицкий* 1892 – *Троицкий Н.* Из обычаев в окрестностях Углича // Ярославские губ. вед. Часть неофиц., 1892. № 40.
- Тульцева* 1992 – *Тульцева Л.А.* Современные формы ритуальной культуры // Русские. Этносоциологические очерки. М.: «Наука», 1992. С. 312–368.
- Тульцева* 1999 – *Тульцева Л.А.* «Умильно на пучок зари...» К реконструкции одного из пушкинских образов *милой старины* // ЭО, 1999. № 3. С. 3–15.
- Тульцева* 2001 – *Тульцева Л.А.* Рязанский месяцеслов. Рязань: РОНМЦ, 2001.
- Тульцева* 2010 – *Тульцева Л.А.* Дети и деды в свято-световом пространстве праздника Крещения Господня // ЭО, 2010. № 5. С. 120–133.
- Удм.-русс. словарь 1948 – Удмуртско-русский словарь. М., 1948.
- Уляшев* 2011 – *Уляшев О.И.* Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обскоугорских народов. Екатеринбург: УрО РАН, 2011.

- Фасмер П – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М.: «Прогресс», 1986.
ФМ 1967 – Песенный фольклор Мезени / сост. Н.П. Колпакова и др. Л.: «Наука», 1967.
Фурсова 2003 – Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области. Ч. 2. Обычаи и обряды летне-осеннего периода. Новосибирск: СО РАН, 2003.
Харузина 1916 – Харузина В. Рецензия на книгу: Д.К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Вып. I. Пг., 1916 / ЖС, 1916, № 4. С. 334–336.
Худяков 2001 – Худяков И.А. Великоорусские сказки. Великоорусские загадки. СПб.: «Тропа Троянова», 2001. Вып. 3. № 87.
Чеснов 2014 – Чеснов Я.В. Народная культура: Философско-антропологический подход. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2014.
Шарафадина 2012 – Шарафадина К.И. Литература в синтезе искусств. Т. II. Floro=Поэто=Logia. СПб., 2012.

L.A. Tultseva Anthropology of sacral floristics of the Trinity Day

The author discusses the problem of transcendent connections in the context of flora-poetic anthropology of the of Trinity festivity. The articles outlines the intercommunicative situation of the metaphysical «entry» of participants in the ceremonials of Trinity praying into the space of the other world of ancestors. Analysis «of entry» stresses on the special moderators within the Trinity rituals – flowers which sacral means found their embodiment in the poems of A.S. Pushkin and S.A. Esenin.

Key words: *Trinity flowers, the beam of dawn, to cry to the flowers, the metaphysical universe, the confession before the God, the soul of ancestors, metaphysical way/sight, transcendent connections, azure flowers.*

ВОЗРОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРАЗДНИКОВ АРХАНГЕЛЬСКОГО СЕВЕРА*.

На основе полевых и архивных материалов, собранных автором в городах и деревнях Архангельской области, в статье рассматривается процесс возрождения народных праздников и обрядов. Как показало исследование, подобные традиции достаточно устойчивы и обладают локальной спецификой.

Ключевые слова: полевые материалы, локальная специфика, праздник, народный календарь.

При написании статьи автор использовал полевые материалы, собранные им в городах и деревнях Холмогорского, Пинежского, Мезенского, Лешуконского районов Архангельской обл. в 2003–2010 гг., архивные документы фондов Государственного архива Архангельской области (далее ГААО), также были привлечены материалы из местных периодических изданий.

Архангельский Север – это историко-культурная зона Европейского (Русского) Севера, стабильный интерес к которой со стороны ученых наблюдается в течение последних столетий. В настоящее время эта территория практически соответствует современной Архангельской области. Архангельский Север – условное административно-географическое название, принятое в литературе из-за частого изменения границ при переделах губерний, а затем при преобразовании их в области. Это всегда был относительно моноэтнический регион со значительным преобладанием русских. Здесь не было крепостного права, этой территории не коснулись глобальные разрушения, связанные с войнами: Первой мировой и Великой Отечественной. Среди прочих факторов это способствовало сохранению историко-культурного наследия края, а в социокультурном плане определило относительно высокую степень стабильности общественной ситуации. Все это сформировало определенный тип мировоззрения русских Архангельского Севера.

Праздники являются одной из наиболее устойчивых форм духовной культуры и сочетают в себе все, что накоплено в культуре народа и в известной мере формируют его духовный мир. Праздник – не просто торжество, красочное карнавальное шествие, застолье, – это важная сфера общественной жизни человека.

Традиционный праздничный календарь русских Архангельского Севера, общерусский в своей основе, складывался из нескольких циклов, достаточно подвижных в различных регионах. В его основе лежала природно-аграрная последовательность годовых периодов, на которую накладывалось членение христианского (юлианского) календарного года по сезонам. Зимний сезон включал циклы святочно-рождественский и масленичный, большой весенний сезон – недели Великого поста, Пасха;

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 14-01-18043 «Русская этнографическая экспедиция».

летний сезон – троицко-купальский период, Иванов, Петров, Ильин дни, Успение; осенний сезон – Рождество Богородицы, Покров. Также народный праздничный календарь был привязан к церковным святцам. Самыми почитаемыми были Николай Угодник и Параскева Пятница, число их именных часовен и храмов в 2-3 раза превышало количество остальных. Широко было распространено почитание местных святых и святых мест.

В процессе многовекового освоения русскими Архангельского края складывалась своеобразная иерархическая система святости, в которой культурные и природные сакральные объекты выполняли различные обрядовые функции и имели разные ареалы почитания. По своей силе и значимости природные объекты роши, деревья, камни, озера, источники были слабее, чем культурные – крестам часовням, церквям и монастырям, и как правило примыкали к ним. В околке (часть, один из концов деревни) святое место обычно представлялось обетным крестом, в самой деревне часовней или крестом, в кусте деревень – приходской церковью. Завершалась иерархическая система, как правило, в бассейне реки монастырем. Это во многом и объясняет большое распространение на Русском Севере обетных крестов, практически вытеснивших ранее существовавшие ритуальные формы контакта со святыми местами. Если крестные ходы и молебны предполагали регулярность и календарную упорядоченность посещения святынь, а именно приуроченность к церковным праздникам, то обет возникал в чрезвычайных обстоятельствах, когда была необходимость в преодолении кризисной ситуации – неурожай, эпидемии среди людей, эпизоотии, падеж скота.

Новый этап в существовании праздников народного аграрного календаря начался с конца 1980-х годов. Экономические и социально-политические изменения в стране (перестройка экономической структуры общества, внедрение рыночных отношений, распад СССР), привели к подъему этнического самосознания людей, стремлению вернуться к своим национальным истокам. Празднование Тысячелетия крещения Руси (1988 г.) способствовало возрождению православной веры, усилился интерес к религиозным традициям и праздникам, которые стали восприниматься как русские национальные праздники.

Политика государства по отношению к Русской Православной Церкви отразилась на проведении православных праздников. В наши дни празднование дат христианского календаря сопровождается, как это было до Октябрьской революции, гуляниями. По результатам этносоциологических опросов, Рождество в 1986 г. отмечали лишь 7 % респондентов, а в 1994 г. – уже 83 %. (Русская 1995: 432). Большую роль в возрождении и популяризации православных праздников сыграла и продолжает играть активная деятельность Церкви, разъясняющей смысл этих праздников на страницах не только общероссийских, но и областных и районных газет, журналов, на радио и телевидении, в том числе местном (трансляции праздничных богослужений, поздравлений патриарха и епископов).

В Архангельском крае деятельность православного священства активизировалась с 1995 г., после того как патриарх Московский Алексей II посетил Соловецкий и Сийский монастыри, а также с. Суру, родину святого Иоанна Кронштадского и место Сурского монастыря. (Егорова 1995: 380). В 2002 г. в нем начались строительные и восстановительные работы: возрождают старинный скит и Никольскую церковь. В монастыре открыта воскресная школа, отмечают православные праздники. Идет

кропотливый процесс возрождения знаменитых Сийского, Артемиево-Веркольского монастырей. Строятся новые храмы, часовни, в Архангельске построен Успенский храм, заложен Архангельский кафедральный собор.

Церковные и народные календарные праздники «официально» вернулись в быт населения. Рождество, Святки, Крещение, съезжие праздники Ивановы и Петровы дни вновь отмечаются, СМИ ведут активную разъяснительную работу об истории и местной специфике этих праздников.

В наши дни Рождество приходится на зимние каникулы, поэтому многие ассоциируют его с новогодними праздниками. Знают о народных Святках, начинающихся с Рождества (7 января по новому стилю) и заканчивающихся Крещением (19 января). В Архангельске и других городах края в Рождество и в святочный период на концертных площадках проводят театрализованные представления с ряжеными. В Котласе в 2003 г. прошел Святочный праздник для детворы, на котором главным было театрализованное представление с ряженными в традиционные костюмы медведя, цыганки. Ряженные пели колядки – рождественские песенки-хваления, шутили над зрителями, учили их гадать, петь. «Медведь» танцевал с «цыганкой», разыгрывал сценки, изображал девушек, показывая, как они собираются, румянятся на гулянья. Ряженные вместе с детворой играли в ручеек, катались с горок (Двинская правда 2003: 3).

Традиции рождественской благотворительности, повсеместно распространенные в прошлом, в наши дни стараются поддерживать чиновники администраций городов. В канун Рождества устраиваются рождественские елки и балы для детей из малообеспеченных и многодетных семей. На празднике обязательно присутствуют главы городских администраций.

Рождество, согласно традиции, принято встречать в кругу семьи праздничным застольем, которому сопутствует просмотр любимых телепередач. После встречи Рождества за столом многие выходят на улицы, чтобы встретиться с друзьями, покататься на горках. Большие развлекательные программы готовят Муниципальное учреждение культуры (МУК), Дворцы Культуры (ДК), ночные городские клубы. Рождественские костюмированные балы проходят во многих детских садах, школах, ВУЗах, МУК и т.д. (ГААО: 101).

В последние годы у жителей Архангельска и всего Приморского района Архангельской области сложилась традиция отмечать традиционные праздники в музее-заповеднике деревянного зодчества Малые Корелы. Этот крупнейший в России скансен состоит из нескольких секторов: Пинежского, Мезенского, Каргопольско-Онежского, Двинского, Поморского и Важского, в которых представлены крестьянские, купеческие избы, амбары, колодцы, изгороди, ветряные мельницы и т. п. Коллектив музея проводит театрализованные представления, используя местные праздничные традиции. На Рождество в каждом секторе музея исполняют свой хоровод и традиционную кадрили, поют местные припевки-колядки, величальные старинные песни – винограды, устраивают конкурсы на лучшее исполнение частушек и народных песен. Идет торговля изделиями народных умельцев, сладостями. Посетителей приглашают попробовать пряники-козули и разнообразную выпечку, выпить чай. Развлекательно-игровые программы проходят в Святки, Масленичную неделю и другие праздники.



Рис. 1. Масленица в музее «Малые Корелы». Архангельская область (фото автора, 2004 г.)

В сельской местности в большей степени сохранились обычаи и обряды зимних календарных праздников. Рождество – это начало двух недель веселья. Святки лучше сохранились в Пинежском, Холмогорском, Лешуконском, Мезенском районах. И в настоящее время здесь существует традиция ряженья. Как и в старину, ряженные лошадей, курицей, цыганкой, медведем обходят дома сельчан, поздравляют и славят хозяев. Обходы домов ряжеными называется колядованьем. Теперь эта забава для всех – детей, молодежи и взрослых. В последние годы появились и христовславцы – дети из воскресных школ. В утренние часы они ходят по домам и славят Христа, исполняя духовные песни и тропари, готовят спектакли для рождественских концертов (АЕВ 2003: 3).

Сохраняется традиция обрядового озорства (*кудеса*), в которой принимает участие молодежь. Так же, как и раньше, молодежь разбрасывает поленницы дров, примораживает двери в домах; главное в забаве – шутки юношей над девушками и наоборот. Разрисовывают двери домов, пишут на них мелом и красками имена живущих в нем невест или женихов. Проводят чернилами дорожки от одного дома к другому. Жительница Мезенского района сообщила: «Дорожки водили краской по снегу от одного дома к другому. Вот от моей троюродной сестры была дорожка. Через дом мальчик симпатичный приезжал все время на каникулы, так к нему дорожка была синяя такая. От сестры к нему много дорожек навели». (ПМА 1: *Увакина*).

Еще один важный элемент святочных праздников – гадание – продолжает бытовать в игровой форме и у городской, и у сельской молодежи. Предпочтение отдается наиболее простым и доступным народным гаданиям. Большинство девичьих гаданий, как и в старину, посвящено предстоящему замужеству. На бумажках девушки пишут имена любимых, пожелания на следующий год, затем кладут их под подушку, а утром бумажки вытаскивают наугад. Сжигают бумагу, выливают расплавленный воск в воду и гадают по форме пепла и получившимся восковым фигуркам. Гораздо реже стали встречаться гадания с животными. По бараньей шерсти продолжают га-

дать девушки в Пинежском, Мезенском и Лешуконском районах. Современная молодежь не боится гадать в банях с помощью зеркал, часто ходит туда и по одному. Более привлекательны для современных городских девушек гадания с вызовом духов. Для таких спиритических сеансов собирается группа из нескольких участниц и проводится несложная подготовка: на бумаге рисуется несколько больших кругов, в которые вписывают буквы алфавита, цифры и слова «да», «нет»; также необходимо фарфоровое блюдечко. Затем выбирается мистический гость. Жительницы Архангельска часто вызывают дух М.В. Ломоносова или С.Г. Писахова, известного северного писателя и художника. (ПМА 2: *Тучина*)

Завершает святочный цикл праздник Крещения Господня. Для Архангельского Севера – это был очень значимый праздник. По традиции, в этот день народ купался в освященной воде, и особенно те, кто рождался, должны были искупаться, чтобы очиститься от греха в Иордани – крещенской проруби. В этот день все запасались крещенской водой на целый год, т.к. считалось, что она излечивает от болезней.

И в наши дни это очень почитаемый праздник. Сегодня многие соблюдают традиции – набирают крещенскую воду и окунаются в Иордань. В Архангельске в последние годы делают и освещают крещенскую прорубь на р. Северная Двина. В 2004 г. Великое водосвятие с крестным ходом происходило в семь часов вечера. Совершив его, священник сам искупался в проруби. От желающих очиститься в Иордани не было отбоя. Собравшиеся, не дожидаясь своей очереди, прыгали в воду, хотя стоял 15-градусный мороз. Зрители образовали плотное кольцо вокруг проруби. Купание продолжалось с полуночи до половины второго ночи. Участвовали и молодые, и старые. По воспоминаниям старожил, раньше в Крещенье и в тридцатиградусный мороз купались (Правда Севера 2004: 8)

В 2010 г. в г. Шенкурске после литургии и традиционного крестного хода на р. Вагу, который возглавлял отец Олег, было освещение купели-Иордани, вырубленной во льду в виде креста. Состоялось православное купание. В этом году участвовало очень много молодежи (Важский край 2010: 1) В д. Устье на р. Пянда 18 января в 8 часов вечера состоялся крестный ход и освещение Иордани отцом Дионисием из Храма. Всех Святых. Для купающихся в Пянде было предусмотрено и подготовлено все, потому из желающих трижды окунуться выстроилась целая очередь, а всего в священную воду окунулось более 400 человек. Затем все желающие набирали святую воду на целый год (Двиноважье 2008: 1). В последние годы рядом с крещенскими прорубями ставят палатки для переодевания и сооружают деревянные мостики на льду.

На формирование праздничного народного календаря в Архангельском крае наложила отпечаток специфика местного сельского хозяйства. Этот регион – зона рискованного земледелия, и здесь оно никогда не являлось основным занятием населения. Объединяющим хозяйственным началом в Архангельском крае были лесные и иные промыслы. Все это, а также удаленность от административных и православных центров, послужило, вероятно, причиной возникновения так называемых *съезжих* праздников с приуроченными к ним общественно-семейными церемониями приезда родственников и гостей (*гостевание*). Съезжий праздник мог приходиться как на престольные праздники, так и на *обетные* / *заветные* каноны, устанавливавшиеся самими крестьянами по обету, обещанию данному Богу. Возникал он по случаю явления святого или его иконописного лика, чудесного избавления от эпидемий, града,

засухи, пожара или большого падежа скота в деревне. От других деревенских праздников обетные отличались ритуалами, имеющими характер общинного, складнического жертвоприношения, на что указывали обычаи молебнов у общедеревенских святынь, крестов, часовен, церквей, варения пива сообща и затем совместного питья. Такой праздник считался главным в данной местности, и в эти дни устраивались особые многодневные гуляния: в Мезенском крае их называли петровщины, на Пинеге и в Холмогорах – метищи.

С 2001 г. во многих районах Архангельского Севера стали проводить съезжие праздники. Их появлению предшествовал конкурс «Культура Севера», проводимый Институтом СОРОСа «Открытое общество», на котором объединенный областной проект «Новая культура» получил грант на возрождение съезжих праздников. За несколько лет старинные съезжие праздники получили новую жизнь.

Интересен тот факт, что до конца 1950-х годов в деревнях и селах Архангельского Севера проведение своих съезжих праздников крестьяне подтягивали к государственным советским праздникам 8 марта, 23 февраля (Фролова 2010: 23). В наши дни торжества вернулись в лоно церковного календаря, во многих деревнях, наряду со съезжими праздниками, возрождают и так называемые дни деревни, которые часто совпадают с одним из престольных праздников данной местности. Возродилась церковная часть праздника, исключенная в советское время, однако она теперь соединяется с торжественным собранием и концертом, наследием советского периода. Сохранились гуляния по улицам, которые воспринимались раньше крестьянами как своеобразные общественные смотры невест (Маслова 1984: 126), и гостевание – приезд родственников и гостей.

В основном съезжие праздники отмечают летом и ранней осенью. Троицын день (праздник Святой Троицы – седьмая неделя после Пасхи), праздник Девята (девятая пятница после Пасхи), Иванов день (7 июля по новому стилю – рождество Иоанна Крестителя), и Петров день (12 июля – день апостолов Петра и Павла), Ильин день (2 августа – день пророка Илии), Богородицын день (21 сентября – Рождество Богородицы) и др. Сегодня ведущая роль в их организации принадлежит директорам и руководителям местных Дворцов Культуры и клубов. Так, благодаря бескорыстной и неутомимой деятельности директора клуба д. Кимжа Мезенского р-на Е.Г. Репицкой, был возрожден съезжий праздник Прокопьев день (21 июля), который проводится ежегодно с 2001 г. Его праздничная программа построена на местном фольклорном материале, включает элементы традиционного праздника: шествие по улицам деревни в народных костюмах, приезд гостей из «своих» деревень Жердь, Лампожня, Дорогорское, совместное застолье. Как и в старину, совместными усилиями на праздник варят брагу – местное пиво, пекут пироги, шаньги и сочни, запекают в печи рыбу в *латках* – глиняной плоской посуде. На концерте показывали кимженскую кадрили, местные хороводы *столбы и круги*, исполняли частушки (ПМА 3: *Репицкая*).

В последнее время стало традицией в день праздника устанавливать обетные деревянные кресты на месте разрушенных церквей и часовен. В Лешуконском р-не в д. Олеме в Троицын день на месте сгоревшей церкви жители села поставили обетный крест, в с. Лешуконское Мезенского р-на крест установили на месте часовни мученика Модеста.



Рис. 2. Съезжий праздник на Прокопьев день в д. Кимжа. Мезенский район Архангельская обл. (фото автора, 2005 г.)



Рис. 3. Кадриль. Прокопьев день в д. Кимжа. Мезенский район Архангельская обл. (фото автора, 2005 г.)

Однако многие старожилы противопоставляют новые съезжие праздники старым, традиционным, считая, что в современных съезжих праздниках основное место отводится их развлекательной части, а все пришедшие на праздник являются только зрителями, а не активными его участниками. Даже в советское время, по воспомин-

нениям местных жителей, гуляли по три-четыре дня, и веселились, начиная с шести часов вечера и до двух часов ночи, ходили из дома в дом, навещая родственников и друзей. На следующий день шли в клуб на концерт и после него продолжались песни и пляски под гармонию. К утру гости из ближних деревень разъезжались по домам, а дальние оставались еще и гуляли два-три дня. Современный праздник на селе пока ограничивается одним днем и одной концертной площадкой.

Среди съезжих праздников чаще отмечают Иванов день, он пользуется особой любовью и популярностью. Интерес к народным традициям, к своим корням в крае огромен. Однако в последнее время распространение получает унифицированная «общерусская» обрядность и теперь этот праздник часто называют Иван Купала. На Архангельском Севере купальская обрядность менее развита, по сравнению с Центральной Россией, в первую очередь это связано с климатическими особенностями края. Здесь отсутствуют плетение венков, костры и купание, но именно эти моменты и привлекают современных жителей, особенно молодежь. В последние годы в проведение Иванова дня все больше включается этих новых обрядов. В д. Лохново в 2004 г. встречали Ивана Купала в ночь с 6 на 7 июля купанием в р. Пинега. «Люди смывали свои грехи. Девушки опускали венки в воду и гадали по ним о суженом. На берегу развели костры и все, кто выходил из воды, прыгали через костер» (Пинежье 2004: 2–3). Праздник понравился всем участвовавшим настолько, что они решили собраться на следующий год и уже провести местное гуляние – метище.



Рис. 4. Застолье. Съезжий праздник на Прокопьев день в д. Кимжа. Мезенский район Архангельская обл. (фото автора, 2005 г.)

В последние годы Иванов день стал настоящим районным праздником в городах Яренск, Пинега, Холмогоры. В г. Плесецке проходит «Кенозерская дураковина», фольклорный фестиваль юмора и смеха. В этот день повсеместно сохранился обычай собирать травы, так как, по народному представлению, именно в этот день,

травы наделяются особой силой. «В Иванов день ходим за цветами. Примета есть, надо обязательно собрать 40 трав, если ты найдешь 40 трав разных, обязательно цветущих, то год будет счастливым» (ПМА 4: *Лыцев*). С этого дня повсеместно начинают заготавливать березовые веники, которые используют для бани и на корм скоту.

В городах Архангельского Севера фольклорные фестивали, смотры хоровых коллективов и художественной самодеятельности часто могут совпадать с календарными православными праздниками. Так, уже несколько лет подряд в Карпогорах в Петров день проходит «Петровская ярмарка» – региональный праздник мастеров декоративно-прикладного творчества и фольклора.

С увеличением потока информации о календарных праздниках, все большее количество людей пытается следовать народным традициям. Родители стараются приобщить к ним своих детей, понимая, насколько это важно для их будущего. Во многих городах и поселках созданы центры детского творчества, фольклорные школы, которые знакомят детей и подростков в доступной для них форме с традициями Архангельского Севера, его декоративно-прикладным искусством. К Рождеству учат исполнять колядки, припевки и частушки, разыгрывать сценки с ряжением и гаданиями, печь пряники-козули, строить горки, знакомят с многообразием народных игр (ГААО: 5–58).

Следует отметить, что в последние десятилетия каждый населенный пункт области стремится вписать в свой праздничный календарь день города, деревни и по возможности связать эту дату со святыми. В праздниках причудливо переплетаются возрожденные православные и старые советские традиции. 22 июня г. Вельск отмечает день памяти своего небесного покровителя – святого праведника Кирилла Вельского. В 2003 г. Кириллов день стал Днем города. Праздник был открыт торжественным богослужением в храме Пресвятой Богородицы. Затем по центральным улицам Вельска проследовал крестный ход. Торжественная процессия с хоругвями и иконами под пение молитв прошла к месту, где раньше стояла часовня во имя праведника Кирилла. Сейчас на этом месте установлен поклонный крест. Позднее на центральной городской площади глава администрации и игумен Антоний поздравили всех жителей с праздником. Вечером состоялся большой концерт и дискотека (АЕВ 2003: 15).

Троица в д. Кеврола Пинежского р-на – День деревни. После шествия в народных костюмах и концерта в честь праздника на местном стадионе, который восстановили к торжеству, состоялись игры по мини-футболу между школьниками верхнего и нижнего концов деревни (Пинежье 2008: 4).

Достаточно быстрому возрождению праздников способствовало то, что в течение всего советского периода сохранялись традиционная праздничная еда и одежда – наиболее консервативные компоненты праздника. В постсоветский период происходили изменения как в праздничной кухне, так и в питании вообще. У русских Архангельского Севера это было связано в основном с расширением набора потребляемых продуктов и блюд, усовершенствованием рецептов, улучшением технологии приготовления пищи. Большое влияние на этот процесс оказало развитие пищевой промышленности и общественного питания в целом по всей стране в различных его видах. Праздничное меню, как, впрочем, и повседневное, и в городе, и в деревне, обогащается новыми кушаньями, заимствованными из кулинарии других народов, в первую очередь, европейских, кавказских, среднеазиатских (шашлык, плов, пицца).

Огромную роль в этом стали играть телевидение и реклама.

В наши дни сохраняется своеобразное праздничное застолье, которое сложилось еще в советский период. Оно начинается с холодных закусок, салатов и горячих блюд. Праздничный стол обязательно завершается чаепитием со сладостями – «сладким столом». Сохраняются различия в праздничной кухне города и деревни. Для города характерно больше заимствований из иностранной кулинарии: разнообразные салаты, сложные горячие блюда, пицца, фаршированная рыба, мясо, торты и пирожные. «В городе мы делаем очень много салатов, а в деревне мы их почти не готовим. К праздникам из мяса готовим гуляш, холодец, котлеты, запекаем мясо под майонезом» (ПМА 5: *Крапивина*). Любимое блюдо городской молодежи – шашлык, причем, любой – говяжий, свиной, куриный. Его постоянно готовят во время уличных гуляний. В деревне главным праздничным блюдом остаются пироги, шаньги и запеченная в печке рыба. Особым северным деликатесом считается мясо лоса, особенно его губа и уши. Из традиционных праздничных алкогольных напитков остается брага или пиво домашнего изготовления по старинным рецептам.

Сохранению традиций праздничной пищи способствовало приготовление обрядовой пищи, имевшей очень давнее происхождение. И в наши дни продолжают печь пряники-козули к Рождеству, блины и шаньги на Масленицу, красить яйца и выпекать куличи на Пасху. Архангельские пекарни освоили массовое производство козуль. Изготавливают их сегодня не только к рождественским дням. Этот архангельский пряник стал сувениром, лучшим подарком гостям города.

Во всех деревнях и городах Архангельского Севера очень любят народный костюм, им гордятся, считают его основой сохранения своей самобытности. Заповедником бережного отношения к старинной одежде до наших дней остаются многие районы Архангельской области, например, Пинежский, Мезенский, Холмогорский, Плесецкий другие районы. Такие детали прежнего праздничного костюма, как платки, шали, плетеные пояса, здесь любят, с удовольствием носят и молодые, и пожилые женщины. Старинные костюмы используются в художественной самодеятельности, их надевают на православные и современные съезжие праздники, свадьбы. По старинным лекалам, подбирая соответствующую ткань, шьют новые сарафаны, пары, парочки (кофта с юбкой) для новых участников хоровых коллективов, для внуков на школьные концерты. (ПМА 2004, 2005, 2006).

Изучение современных праздников показывает, что государство, узаконив и публично декларируя отделение церкви от государства, придает большое общественное значение церковным мероприятиям. С начала 1990-х годов мы видим разные варианты участия церкви в государственных праздниках, предпринимаются шаги и по совмещению государственных и церковных праздников. Выход религиозной жизни из-под запрета, активизация деятельности церкви, желание наших современников вернуться к своим православным традициям, часто воспринимаемым как этнические, лояльная политика государства в отношении церкви привели к возобновлению и даже созданию новой общественно- и государственно-церковной праздничной культуры. Эта культура не имеет какой-либо завершенной формы, она находится в стадии становления, показывая как общие тенденции, так и региональные отличия.

Современная религиозная ситуация Архангельского Севера, как, впрочем, и по-

всеместно в России, характерна появлением большого числа новшеств, которые можно наблюдать в коллективных формах народного благочестия. Возникают новые формы внехрамовых молений, каких не существовало до революции 1917 г. – самой распространенной из них является крестный ход (*Кириченко* 2011: 80). Крестный ход, как самое доступное и простое выражение народного церковного творчества, стал в наши дни основой самых разных форм праздничной народной культуры. Это явление постепенно развивается, заявляя о себе как о традиции.

В период постсоциализма в праздничной культуре Архангельского Севера происходило смешение трех пластов (языческого, православного и советского). В наши дни вместе живут и празднуют приверженцы официального православия и старообрядчества, коммунисты и демократы. Православные храмы соседствуют с памятниками В.И. Ленину, героям революции и гражданской войны, деревенские старинные деревянные дома стоят рядом с железобетонными многоэтажными домами, обетные кресты располагаются рядом с оставшимися коммунистическими лозунгами. Европейские салаты и майонез стали также необходимы на праздничном столе, как традиционные пряники-козули. Все эти мозаичные кусочки вместе составляют одну культурную среду, отражающую пестроту, многообразие и сложность современной праздничной жизни Архангельского края.

Источники и литература

- АЕВ 2003 – Архангельский Епархиальный вестник, 2003. № 2.
АЕВ 2003 – Архангельский Епархиальный вестник, 2003. № 6.
Важский край 2010 – Важский край, 2010. № 4 (Шенкурский р-н).
ГАОО – ГАОО. Ф. 2618. Оп. 5. Д. 225: Отчеты методических детских центров г. Архангельска за 1997–1999 гг.
ГАОО – ГАОО. Ф. 2618. Оп. 5. Д. 4: Отчеты методических детских центров г. Архангельска за 1997–1999 гг.
Двиноважье 2008 – Двиноважье, 2008. № 6 (Виноградовский р-н).
Двинская правда 2003 – Двинская правда, 2003. № 14. (Котласский р-н).
Егорова 1995 – *Егорова Л.В.* Пинежские зарисовки. Архангельск: Северо-Западное книжное издательство, 1995.
Информатор *Е.Г. Репицкая* 1951 г.р. д. Кимжа Мезенский р-н, Архангельская обл.
Кириченко 2011 – *Кириченко О.В.* Новые формы церковной народной праздничной культуры (заметки этнографа) / Церковные праздники русского народа: от прошлого к настоящему. М.: ИЭА РАН, 2011.
Маслова 1984 – *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука 1984.
Пинежье 2004 – Пинежье, 2004. № 28. (Пинежского р-н).
Пинежье 2005 – Пинежье, 2005. № 11 (Пинежский р-н).
Пинежье 2008 – Пинежье, 2008. № 25 (Пинежский р-н).
ПМА 1 – ПМА 1: Увакина – Полевые материалы автора. Экспедиция в Мезенский р-н. 2005 г. Увакина Л. И. 1947 г.р. д. Союна Мезенский р-н, Архангельская обл.
ПМА 2 – ПМА 2: Тучина – Полевые материалы автора. Экспедиция 2004 г. в г. Архангельск. *Тучина О.А.* 1976 г.р., г. Архангельск.
ПМА 3 – ПМА 3: Полевые материалы автора. Экспедиция в Мезенский р-н. 2005 г. в д. Кимжа.
ПМА 4 – ПМА 4: Полевые материалы автора. Экспедиция 2003 г. в Пинежский р-н. Информатор *Лысцев Е.С.*, 1929 г.р., д. Ваймуша, Пинежский р-н, Архангельская обл.
ПМА 5 – ПМА 5: Крапивина – Полевые материалы автора. Экспедиция 2005 г. в Мезен-

ский р-н. Информатор *Кративина А.А.* 1980 г. р., д. Союна, Архангельская обл.
Правда Севера 2004 – Правда Севера. 2004. № 11. (г. Архангельск).
Русская 1995 – Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью. Кн. 2. М., 1995.
Фролова 2010 – *Фролова А.В.* Русский праздник. Традиции и инновации в праздниках Архангельского Севера XX – начала XXI века. М.: Феория, 2010.

Список сокращений

АЕВ – Архангельский Епархиальный вестник
ГААО – Государственного архива Архангельской области
ПМА – полевые материалы автора

A.V. Frolova The Revival of the traditional festivals of the Arkhangelsk North

On the basis of the field, archival and publicistic materials collected by the author in the cities and villages of the Arkhangelsk region the process of revival of national holidays and ceremonies is considered. As the research showed, such traditions are rather steady and demonstrate some local specifics.

Key words: *field materials, local specifics, holiday, folk calendar.*

ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ И ГЕНЕЗИС ПРАВОСЛАВНОГО СОЗНАНИЯ РУССКИХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА

Статья посвящена динамике православной религиозности во второй половине XX – начале XXI века в СССР и постсоветской России. Автор показал, как на почве исторической традиции и вопреки антирелигиозной политике в советское время многие люди продолжали сохранять веру, не афишируя своих религиозных чувств. Это послужило основой для роста религиозности в начале XXI в. Автор делает вывод, что в последние 20 лет воцерковление демонстрирует возрастающую тенденцию, носящую сложный, многовекторный характер этнорелигиозного развития.

Ключевые слова: православие, религиозное сознание, традиции, модернизация, идентичность, динамика воцерковления.

Начало третьего тысячелетия в России ознаменовалось не только новыми социокультурными, но и духовными изменениями российской действительности. К этому времени подросло совершенно иное поколение молодых людей, сильно отличающееся от молодежи прошлых десятилетий XX в. Массовая культура, подражание Западным цивилизационным моделям, казалось, на качественном уровне трансформировали психологию человека по всем параметрам жизни.

Вопреки модернизации жизни, изменениям ценностных ориентаций, укрепилась новая, вернее, обновленная часть общества, преимущественно среднего и молодого возрастов, отождествляющая себя с православием. Становление личности представителей старшего поколения пришлось на уже мирное время, однако отголоски Великой Отечественной войны чувствовались повсюду. Не только фронтовики, но и весь народ был участником войны, а многие атеисты вернулись верующими. Скрытая религиозность стала очевидной: во многих семьях рассказывали об эпизодах войны, «чудесных» избавлениях от опасных ранений, случаях спасения по молитвенному призыву святых, сохраненных нательных крестах и зашитых в одежду молитвах. Православное самосознание победившего в Великой Отечественной войне народа внешне выражалось и в открытых посещениях богослужений, а со стороны государства во временном идеологическом послаблении.

Высокий уровень религиозности советского социума стал очевидным фактом постсоветской действительности. Представляется, что в контексте проблематики данной статьи необходимо, прежде всего, определиться с такими специфическими понятиями как «религиозность», «религиозный» или «верующий» человек.

Религиозная и верующая личность – отнюдь не одно и то же. Эти термины дифференцировано отражают разные степени духовно-религиозного самосознания людей. Можно утверждать, что разница заключается в степени воцерковления личности. Так, человек, который говорит о себе, что он является верующим, то есть признает бытие

вечной сверхразумной силы, но при этом подчеркивает, что Бог у него в душе и что для общения с высшими силами необязательно идти в церковь, – такой верующий не может отождествляться с религиозной личностью. Потому что его размытая, неразвитая вера носит отстраненно-умозрительный характер и осмысление идеи Бога и не связано с поиском религиозной истины, преображающей весь мирской план бытия. Религиозный человек – субъект религиозной деятельности. Он проявляет духовно мотивированное участие в церковной практике Богообщения посредством Таинств, а также через молитву, религиозные обряды, пост и т.д.

Таким образом, религиозность характеризуется наличием целого комплекса организованных идей, представлений, мотиваций и потребностей ортодоксально верующей личности, которые побуждают ее установить системно-институциональные отношения с Объектом веры.

Становление религиозной личности начинается с притвора храма, и по учению Церкви, не заканчивается никогда, но переносится в вечную жизнь, где человеческая душа будет стремиться к «присновращению» вокруг Бога, как источника бесконечно возрастающего блаженства. Этот путь открыт для всех крещеных в Православии. Следует отметить, что человечеству неизвестны те метафизические пути, по которым религиозная личность идет к истине и обретает ее. Ведь церковь является пусть единственным, но всего лишь посредником между человеком и Творцом Сущего. То есть сам акт спасения – это великая тайна бытия. И удивительно, что сегодня многие люди, далекие от церкви, критикуют, например, российскую молодежь за то, что она якобы шла или идет в храм ради «моды» на Православие.

Никто, ни социологи, ни этнографы, ни психологи, ни любые другие сторонние наблюдатели, не могут просто так, «навскидку» определить духовное устройство личности, идущей в церковь. Для подобного сложного «мониторинга» чужой души необходимо быть святым старцем. Особо подчеркнем, что воцерковленный народ никогда не отвергал молодежь, особенно в наше время, когда на церковное поприще вышло новое поколение священнослужителей. Общеизвестно, что Церковь не гнушается не только молодыми людьми, но также ни блудницами, ни мытарями, ни разбойниками, которые зашли в храм всего лишь для того, чтобы неумело, со страхом поставить и зажечь свечку. Потому что душу людей, согласно ортодоксальной сотериологии, знает только Тот, Кто ее сотворил.

Рассматривая этические установки религиозного социума, необходимо кратко прояснить еще один важный аспект церковной жизни, касающийся отношения Церкви к неверующим. Согласно церковному учению атеисты, отвергающие бытие Бога, не рассматриваются автоматически в качестве бездуховных личностей. У любого человека есть, условно говоря, инстинкт духовности. У религиозных людей – их вера. У нерелигиозных, атеистов и материалистов – совесть, которая представляет собой зачаток веры, вложенный в природу людей. О совести как врожденной, естественной нравственности весьма конкретно и ясно говорил еще апостол Павел: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую. » (Рим 2: 236).

Представляется, что в советское время – несмотря на государственную атеистическую политику – личная совесть людей, и обыденная мораль были подспудно со-

звучны религиозному пафосу жертвенности, аскетизма и подвижничества. Потому что советские люди оставались носителями традиционных религиозных архетипов самосознания, естественных для христианства, ислама и других религий. И когда на том или ином историческом этапе происходило послабление антицерковной политики, в стране сразу же вырастал уровень религиозности.

После смерти Сталина в 1953 г. в отношениях государства и Церкви наступило некоторое потепление. Отдельным общинам удалось добиться частичной легализации. Например, верующие молитвенного дома с. Большая Михайловка близ Караганды выхлопотали разрешение на совершение таинств (крещения, отпевания, венчания, исповеди), но литургию по-прежнему служили тайно, на частных квартирах с самыми близкими людьми. По воспоминаниям очевидцев, в середине ночи, часа в три, по одному православные собирались в условленном доме, а по большим праздникам всю ночь служили с часа ночи и, после короткого перерыва совершалась Божественная литургия. Окна плотно завешивали одеялами, внутри же дома было светло и многолюдно. Еще до рассвета служба заканчивалась, и, также по одному, все расходились. Об открытии храма хлопотали долго и, наконец, в 1955 г. власти разрешили зарегистрировать общину (*Королева* 1998: 51–52).

Неканонические, тайные приходы, выжившие в условиях преследований, можно считать подтверждением жизнеспособности традиционной приходской формы православной жизни (*Кузнецов* 2008: 194; ПМА). Такие неформальные общины просуществовали до середины 1980-х годов, когда радикально изменилась государственная политика в отношении Русской Православной Церкви. Тайные общины были преимущественно в тех местностях, где и раньше, до разорения существовала приходская жизнь и прочные религиозные устои, которые напрямую воздействовали на духовную жизнь окружающих, независимо от глубины веры. В приходах с сильным тоном религиозной жизни община оставалась жизнеспособной, сопротивлялась и впоследствии легче возобновляла легальную деятельность. Даже сам факт наличия в селе разоренного храма служил безмолвным укором для окружающих не только как разрушенный памятник архитектуры, но и как символ забвения памяти предков.

В каждом начинании многое зависит от субъективных факторов, в данном случае, от активности самих людей, желающих взять на себя обязанности возобновления, а нередко и организации новой общины. Чаще всего такими людьми становились сами священники, многие из которых на себе испытали невзгоды, хорошо понимали людские скорби и имели большой духовный опыт. Несмотря на постоянные угрозы закрыть ту или иную церковь, сопротивление властям все же давало свои плоды. Так, когда в администрацию района приезжал священник о. Севастиан, бывший настоятелем храма с 1955 по 1966 гг., чиновники терялись и не знали, какой к нему найти подход. «Что за старичок, говорят, что мы не можем ничего сделать?». Когда же в другой раз о. Севастиан приехал в облыском к уполномоченному по делам религий с просьбой отменить приказ о запрещении совершать требы в шахтерской Саране, Дубровке и других поселках, то уполномоченный на это неожиданно вдруг извинительно произнес: «Пожалуйста, отец Севастиан, исполняйте, не отказывайте им» (*Королева* 1998: 63–64).

Приход начинался с организации наиболее активных ее членов в «двадцатку» и далее – ходатайствования в епархию об открытии храма; если разрешали – регистрировали в местной администрации. Знаменательно, что ни государство, ни офици-

альные церковные структуры на восстановление или строительство никаких средств не выделяли. Восстановление старых храмов и возведение новых осуществлялись на деньги жертвователей и прихожан. Это обстоятельство имеет очень важное значение, поскольку характеризует не только желание сохранения исторической памяти, но и жизненность религиозного чувства в условиях изменяющегося экономического уклада и распада прежних морально-нравственных устоев, во многом под влиянием проникавших с Запада ценностей.

Интерес к религии выросал как на почве исторической традиции, так и в процессе сопротивления запретительной политики, которая часто давала противоположные результаты. В 1960-е годы, по данным уполномоченных Совета по делам Русской Православной Церкви (РПЦ), рост крещений детей в том числе и в семьях коммунистов, не прекращался, что вызывало определенную обеспокоенность властей. Изучение причин религиозности населения дало весьма любопытные результаты. Так, например, в Томске в начале 1964 г. был проведен опрос 234 родителей, крестивших своих детей. Среди родителей подавляющее большинство – рабочие (80 %) и более половины в возрасте до 30 лет (52 %). В качестве причин крещения были названы: отказ родителей (т.е. бабушек и дедушек) нянчиться с некрещеными детьми (80 %), следование традиции (18 %), запугивание родителей несчастьем с некрещеным ребенком (1 %), пример окружающих (1 %) (ЦДННОО; *Гайлит* 2007: 87). Очевидно, что хранители православной традиции выросли в военные годы и теперь стали бабушками и дедушками следующего поколения, которое, не исключено, боясь обнаружить свою религиозность, иногда и прикрывались мнением старшего поколения из-за вполне объяснимой неуверенности в реакции властей на их религиозность.

И действительно, тысячи храмов, открытых в годы войны, были разрушены или закрыты именно в это время, после 1961 г., когда на XXII съезде КПСС Н.С. Хрущевым была принята программа построения коммунизма. С этого времени значительно активизировалась атеистическая пропаганда, предпринимались меры по дискредитации духовенства, усилилось вмешательство государства в дела Церкви. Так, если в начале 1959 г. насчитывалось 13372 действующих церквей, то в 1963 г. – 8314 и 18 монастырей. После 1964 г. кампания по массовому закрытию церквей прекратилась, но все же каждый год их становилось на полсотни меньше (*Цыпин* 1997: 417).

Однако и в ситуации, когда к концу 1960-х годов в сравнении с послевоенными десятилетиями заметно сократилась посещаемость храмов, вера в народе оставалась живой. Люди, переживших ужасы войны, многие из которых были воспитаны если не в вере, то в атмосфере активной памяти о ней, не могли, да и не хотели перестраиваться¹. Тем более, что еще жива была деревня – хранительница традиционной жизни. Поэтому в послевоенный период становится распространенным явлением обращение в храм молодых людей, служащих в армии, зафиксированы также случаи крещения призывников перед уходом на военную службу, объясняя страхом и неуверенностью в завтрашнем дне (*Гайлит* 2007: 89).

В 1960-е годы наблюдалось парадоксальное явление, когда на фоне уничтожения церквей возросло количество венчаний, крещений и отпеваний. Даже в Москве, где надзор был особенно сильным, в 1963–1964 гг. эти требы возросли с 45914 до 54916. Последовавшее прекращение открытых преследований верующих вызвало дальнейший рост церковных обрядов по всей стране: так, в 1964–1967 гг. на Украине число крещений возросло в 48 % до 51 %, то же наблюдалось в Чувашии, Тамбовской,

Рязанской, Ульяновской, Кемеровской обл. (*Шкаровский* 1999: 391; ЦХСД; ГАРФ).

В социологической науке советского периода утвердилась точка зрения, что общая численность верующих и колеблющихся в конце 1960-х годов не превышала 25 % (Конкретные исследования 1967: 454.), что составляет значительно больший процент по сравнению с последующими десятилетиями (Конкретные исследования 1967: 454). Однако, независимо от больших или меньших процентных соотношений, нельзя не учитывать, что жесткий контроль государства за всеми требами, которые полагалось регистрировать, оставался, и совершение любых таинств было своего рода актом гражданского мужества, поскольку последствия могли быть самыми печальными – вплоть до увольнения с работы. Поэтому, реально оценивая ситуацию, немногие неверующие стали бы рисковать своим общественным положением ради соблюдения традиции. Следовательно, те, кто шли на такие поступки, делали это вполне сознательно и, можно предположить – с твердой верой. Показательно, что когда 14 октября 1961 г. Н.С. Хрущева сняли с поста Первого секретаря ЦК КПСС – а именно он ассоциировался с агрессивной атеистической политикой, – за один только день 18 октября в Троицкой церкви Ленинграда «Кулич и Пасха» крестилось 53 человека, в то время как за все первое полугодие – 575 человек (ЦГА СПб.; *Шкаровский* 1995:167).

Несмотря на положительные изменения в церковной жизни так называемого «застойного» брежневского периода, закрытие храмов продолжалось вплоть уже до «горбачевской» перестройки (*Штрикер* 1995:167). Одним из показателей сохранения религиозного сознания может служить активизация как некоторых городских, так и сельских приходских общин, ранее находившихся фактически на нелегальном положении.

С 1970-х годов с достаточной степенью научной надежности можно говорить об уровне и динамике религиозности отдельных регионов, поскольку в этот период стали создаваться научные структуры религиозоведческой направленности: Институт научного атеизма, кафедры атеизма, которые хотя и вели атеистическую работу, но не могли не фиксировать реальную ситуацию по вопросам уровня религиозности. Согласно данным исследований этого периода, общее сокращение доли верующих среди населения явилось результатом естественной убыли представителей старших возрастных групп, в которых верующие составляли большинство. Тем самым косвенно подтверждался высокий процент религиозности довоенных лет.

Церковная жизнь этого периода была относительно стабильной, число монастырей оставалось неизменным – 18. К 1971 г. насчитывалось 7274 прихода (*Цыпин* 1997: 412) [повтор]. В одном из отчетов Совета по делам религий составители были вынуждены признать, что «монастыри посещает довольно большое количество верующих. Так, в Троице-Сергиевой лавре в дни больших религиозных праздников собирается до 15 тыс. богомольцев, многие из которых приезжают за сотни километров. От 2 до 5 тыс. молящихся собирается в Почаевской лавре Тернопольской области, Киевском Покровском женском монастыре, Псково-Печерском монастыре и др. Сюда поступают значительные денежные средства верующих» (*Цыпин* 1997: 419).

В конце 1970-х годов исследователи, особенно зарубежные, отмечали новый важный аспект в религиозной жизни России – самостоятельные поиски Бога, прежде всего, молодыми интеллигентами (*Суслов* 1979: 5). Приход к вере представителей этого социального слоя часто был сложным, когда миллионы людей, наши близкие,

соседи, сослуживцы, участники войны, которые свято хранили в душе веру и открывали ее разве что на смертном одре (ведь каждый знает случаи, когда крупные советские чиновники оставляли завещание похоронить себя по православному обычаю). Эти люди и в последующие десятилетия способствовали росту в обществе стремления к вере своих предков.

Те же молодые, которые повзрослели в эти годы, чаще всего сохраняли в памяти лишь отрывочные впечатления детства о религиозных символах во внешней жизни и шепот своих бабушек, учивших внуков хоть одной молитве. Если в округе была действующая церковь, то «туда с оказией передавали деньги на свечи, а оттуда маленькие хлебушки (просфоры)» (ПМА 1999). В дальнейшем эти, казалось, эпизодические воспоминания далекого детства для многих стали важным подкреплением в выборе духовного пути. Немного позднее молодые люди, уже студенческого возраста, особенно из среды гуманитариев, в частности, будущие художники с большим интересом писали этюды древних храмов: с. Коломенское, храм Вознесения XVI в., храм в с. Дьякове и др. «Служба идет только в одной церкви, нас, студентов с этюдниками в джинсах и сигаретами, там не ждут. Церковь охраняется государством и злыми старушками в черных сатиновых халатах и платочках на головах» (ПМА 1999). Невдомек тогда было студентам, что усилиями вот этих-то твердых в вере старушек во многом и сохранился огонек веры, который в последующие десятилетия смог разгореться с полной силой. Эти старушки в платочках, без боязни шли и добивались открытия храмов, а для молодежи до времени они оставались слишком строгими и непонимающими эстетических основ древнерусского искусства.

Путь к православию для многих интеллигентов прошел через мучительные раздумья, изучение разных вероучений и, порой, участие в сектах. Такие нетрадиционные религиозные объединения последователей западных и восточных «харизматических» учителей особенно активизировались в 1970-е годы. Нередко они строили свою деятельность по примеру западных сект «пророков новой истины» (Григулевич 1983: 25). Но общее число их приверженцев до сих пор остается незначительным². А тогда поколение 1970-х годов, после тернистого пути исканий, пришло к Православию, однако, часто еще не конца понимая его основы и суть. Опасаясь неприятностей, крестили на дому, «о том, что надо причащать детей не знали. Сами становились крестными, в церковь не ходили, храм по-прежнему – русская архитектура и колокольные звоны на пластинке, купленной в Суздале» (ПМА 2000). Художница Л.В. Овсий (1954 г. р.), живущая в подмосковном поселке Ильинское, вспоминала, как, преподавая живопись и историю искусства, не могла объяснить, что изображено на иконах, а любопытные дети своими вопросами помогали ей осознать свое незнание. И тогда профессор, учившийся после войны, и сам, по-видимому, когда-то задававшийся подобными вопросами, передал слова своего старого учителя: «Чтобы понять, надо знать, достань учебник Закон Божий». Но достать такую книгу было трудно, помочь смог знакомый студент-философ МГУ (к тому времени там открылась кафедра атеизма), который дал почитать самиздатовские книги о свидетельствах веры знаменитых русских людей – ученых, полководцев, от руки написал основные молитвы, а после повез в недавно открывшийся загородный храм. Там служил молодой батюшка, окончивший МГУ, а после него духовную академию (ПМА 2000).

Духовные искания – свойственная черта просвещенных людей всех веков и, если эти поиски настойчивы, то рано или поздно люди приходили к идее Бога, будь то фи-

зики XX в. или философы прежних веков. Так, св. Дионисий, епископ Александрийский (род. 195 г.), будучи образованным для своего времени человеком, пылкий ум которого жаждал истины и не мог найти удовлетворения в языческих знаниях и верованиях, еще «не познав истинного Бога, уже стремился к Нему». Впоследствии он сам о себе говорил, что «обратился ко Христу путем свободного исследования, беспристрастно испытывая учения человеческие» (Ростовский 1999: 122). То же можно сказать и о нашем современнике о. Серафиме Роузе, жившем в конце XX в. и многих других.

С началом изучения атеизма как научной дисциплины у многих студентов возник интерес к сути опровергаемых вопросов, и их искания нередко приводили к храму. Даже некоторые преподаватели научного атеизма, пройдя Великую Отечественную войну, стали верующими. И, скрывая свои взгляды, занимали студентов рассказами о жизни, читали стихи и почти не касались основного предмета (ПМА 2000). Значительное число рукоположившихся священников этого периода – выходцы из среды интеллигенции. В частности, клир многих городов Русского Севера (Петрозаводск, Архангельск, Сыктывкар, Великий Новгород) формировался в значительной степени из представителей петербургской интеллигенции. Молодые и не очень молодые священники организовывали приходы, вокруг возникали спаянные и активные общины, организовывавшие воскресные школы, летние лагеря для детей. Такие священники читали лекции в местных вузах, выступали в прессе, сами организовывали православные газеты и журналы. Однако такая открытость в деятельности священнослужителей и мирян стала возможна лишь с конца 1980-х годов.

Празднование Крещения Руси в 1988 г. вызвало большой религиозный подъем в стране. Было опубликовано значительное число работ, в которых под новым углом зрения давался анализ истоков и исторических процессов развития русской культуры, корнями уходящей в православие. Сам факт выживания Русской Православной Церкви, мученичества ее исповедников, ее возрождения и широкое празднование тысячелетия русского православия позволили многим пересмотреть свои взгляды на значение Церкви, религии, духовенства в истории и текущей жизни.

Властные структуры также изменили свое отношение к религии. В этой связи интересен доклад председателя Совета по делам религий К.М. Харчева, сделанный для преподавателей ВПШ в марте 1988 г. «В настоящее время в Советском Союзе тенденции к снижению религиозности нет. Каждый год производится миллион отпеваний, это 20–30 % покойников, а отпевание, по-моему, наиболее достоверный показатель религиозности, так как при жизни человек врал, боясь потерять работу. 30 % младенцев крестят». Интересна и высокая оценка доли верующих населения страны, названная Харчевым: «70 % верующих – это не шутка» (Штрикер 1995: 216).

Из публикаций этих лет на религиозные темы стало известно, что на протяжении всего периода советской власти существовала тайная жизнь православных мирян. В числе других книг появились биографии подвижников благочестия, изложенных разными авторами (Дамаскин / Орловский, иером. 1996), еще не канонизированных святых, многие из которых прошли горнило тяжелых испытаний и накопили, как показывают их жизнеописания, «преизбыточные запасы духовных даров» (Кириченко 1999: 126). Такие книги стали для невоцерковленных людей главным источником представления о святости и путях ее достижения.

В 1988 г. число православных приходов в России возросло приблизительно в че-

тыре раза. Число постоянных прихожан увеличилось в несколько большей пропорции.

Расширился и круг людей, сочувствующих Православию. Систематические социологические исследования зафиксировали устойчивый рост уровня религиозности населения: по данным Всероссийского центра по изучению общественного мнения (ВЦИОМ), в 1988 г. он составлял 18,6 %, в 1993 г. – 43 % (Зуев 1999: 200). Таким образом, к началу 1990-х годов наблюдалась положительная динамика религиозности в России.

В соответствии с требованиями верующих за период с 1990 г. по 1997 г. было восстановлено 127 епархий, насчитывающих более 19 тыс. приходов Русской Православной Церкви. В них служило около 197 тыс. священнослужителей. Число монастырей достигло 478, не считая 87 монастырских подворий. При этом на территории России была возрождена монашеская жизнь в 299 монастырях: 151 мужском и 148 женских, открыто также 14 монастырских подворий, 5 духовных академий, 26 духовных семинарий, 29 духовных училищ, 1 богословский институт, 2 православных университета, 13 подготовительных курсов (Выступление Святейшего 1998: 2).

Очевидно, что церкви, монастыри, учебные духовные учреждения не открывались бы, если бы в этом отсутствовала потребность. На русской земле испокон веков строили храмы и обители не от избытка средств, а от стремления к покаянию и богообщению. Надо отметить также, что если в прежние века жизнь в монастырях организовывали духоносные старцы, то теперь этот крест приняло на себя юное монашество, а в приходах – молодые священники, которые сыграли важную миссионерскую роль в привлечении новых верующих. Многие священники посвятили жизнь не только восстановлению церквей, но и, главное, духовному окормлению паствы. Так, некоторые из клира, специалистов в мирской жизни, с успехом (и огромными трудностями на этом пути) включались в благотворительную работу, используя прежний опыт, например, в медицине. Протоиерей Алексей Бабурин вначале вместе с благотворителями и прихожанами восстановил полуразрушенную Никольскую церковь в подмосковном селе Ромашково, а в 1990 г. открыл при ней Душепопечительский центр для наркологических больных. Кроме того, будучи одновременно сотрудником Научного центра психического здоровья РАМН, он участвовал в создании больничного храма в честь иконы Божией Матери «Целительница». Известны и другие священники, помогающие больным с наркотическим и алкогольным недугом, возвращаться к нормальной жизни. Это игумен Валерий (Ларичев), настоятель Флоро-Лаврской церкви в селе Ям Домодедовского района Московской обл.; протоиерей Алексей Тимофеев – настоятель Никольского храма в с. Озерецкое Дмитровского района Московской обл. и многие другие. Они не только помогают людям в недугах, но и своим энтузиазмом «заражают» других. Именно такие священники часто инициируют открытие больничных храмов, часовен и молельных комнат в военных частях.

Рост уровня религиозности подтвердился к концу 1990-х годов. По результатам опроса, проведенного фондом «Общественное мнение» из 3 тыс. жителей городов и сел России православными себя назвали 55 %, в то время как 31 % россиян являлись атеистами. Отвечая на вопрос: «Считаете ли вы себя верующим человеком, а если да, то какую религию исповедуете?» – еще 9 % россиян сообщили, что исповедуют

другие религии, а 5 % респондентов затруднились ответить на этот вопрос. По сообщению РИА «Новости», резкое увеличение доли тех, кто относил себя к числу верующих, произошло в начале 1990-х годов (рост за один год на 13 пунктов), а затем этот показатель практически стабилизировался. Чаще называли себя православными женщины: их число составило 66 %, мужчин – 43, лиц с неполным средним образованием – 62, пожилых людей – 64 % (Вести 1999: 14).

Духовный уровень молодежи первого десятилетия XXI века стал отражением предшествующих лет: средства массовой информации с особым нажимом внедряли в сознание людей принципы моральной вседозволенности. Под прикрытием толерантности была развернута бесконтрольная пропаганда всякого рода магии, колдовства, язычества, под видом увлекательных случаев и происшествий – постоянный показ насилия и навязывание бесконечной, кодирующей сознание рекламы, которая демонстрирует безбедную жизнь при условии принятия новых принципов жизни. На фоне экономической и социальной нестабильности деструктивные установки привели к снижению общего культурного уровня (особенно у молодежи), формированию ложных представлений об окружающей действительности, результатом чего стало неумение и неспособность части населения активно справляться с жизненными трудностями.

В этих условиях особо незащищенной оказалась молодежь. Определить тенденции духовного развития подрастающей смены для историка довольно трудно, поскольку более или менее объективные оценки можно делать, только оглядываясь назад, но некоторые векторы можно наметить.

Довольно характерную картину первого десятилетия XX в. представил Центр социолого-маркетинговых исследований Издательского Дома «Стерх», проведший исследование в 2003 г. (Форсунова, Замараева 2003: 4). Древнерусский город Псков, где были опрошены 400 жителей, не имеет себе равных в России по числу храмов на душу населения, однако, в основном, это памятники архитектуры, а не действующие приходы. Тем не менее, представляется, что Псков с небольшими поправками может быть примером среднестатистической единицы в оценке общероссийской религиозности.

Согласно результатам опроса, 83 % собеседников назвали себя православными христианами; среди них 61 % женщин, тогда как среди мужчин – 55 %. Среди атеистов 23 % мужчин и 9 % женщин. Возраст верующих довольно юн: самое большое количество верующих псковичей (70 %) – 18-19 лет. При этом в следующей возрастной группе от 20 до 29 лет – самый высокий процент составил 24 % атеистов. Такие серьезные перепады в статистике близких поколений, очевидно, объясняются сложностью переходного времени в стране, когда в конце 1980-х годов Россию захлестнула волна западных проповедников, 1990-е же годы – это период становления молодых людей, рожденных в конце 1970-х годов, испытавших экономический кризис, негативно отразившийся на всех параметрах жизни. Среди людей 60 лет и старше религиозность составила 69 %, в то время как у псковичей 50–59-летнего возраста этот показатель значительно ниже – 48 %. Здесь также становление первой возрастной группы категории пришлось на трудное послевоенное время, когда повысилось количество верующих перед лицом невзгод и несчастий.

Образовательный уровень влияет на показатели религиозной идентичности: среди них имеет неполное среднее образование 84 %, с высшим образованием верят

в Бога более половины – 55 %. Именно среди выпускников вузов самое большое количество неверующих – 17 %. Интересен тот факт, что наибольшее количество атеистов выявилось в среде творческой интеллигенции – каждый четвертый. Такая пестрая картина веры и неверия в обществе, вероятно, закономерна на переломных этапах истории России. После десятилетий атеистической политики одни обратились к вере, осмысляя жизненные пути, другие – через философские размышления. Дорога к храму у всех разная, однако, 44 % псковичей обратилась к вере в экстремальной ситуации, т.е. в трудный период жизни, когда не хватало поддержки, утешения, разумного совета. Треть псковичей наиболее важным сочли воспитание и жизненный опыт родителей, то есть традицию. Каждый седьмой считал, что только собственный жизненный опыт и его глубокое осмысление может привести человека к Богу, а 18 % респондентов ответили, что вера сама приходит к человеку путем нисхождения Святого Духа. Были и другие мнения, например, что чтение Библии или другой духовной литературы может подтолкнуть к вере сомневающихся. В отношении возрастных категорий (в каком возрасте люди обращаются к вере) статистика такова: большая часть респондентов ответила философски – у каждого свое время, но 18 % сочли, что наиболее подходящий возраст – 45 лет, в то время как 3 % убеждены, что религиозные убеждения формируются к 25 годам и 4 % назвали возрастом духовного становления 15 лет.

Возникает вопрос, как можно оценить религиозные чувства наших современников с точки зрения их соответствия традициям и их реальной укорененности в мировоззрении людей. Ведь просто вера в Бога и жизнь по православным канонам – не одно и то же, это разные уровни духовно-религиозного сознания человека, разные степени личности.

Действительно, просто верующий человек признает существование вечной разумной силы в метафизическом плане. Но, как правило, эта убежденность в бытии высшей духовной субстанции кардинально не меняет мирскую жизнь человека – он лишь умозрительно согласен с доктриной существования Бога, с необходимостью руководствоваться некими универсальными нравственными законами. При этом сама доктрина носит в сознании верующей личности отстраненный характер, осмысление и переживание идеи Бога не связаны с волевым духовным поиском религиозной истины, подчиняющей себе весь мирской план бытия. Такой верующий человек чужд системе той или иной церковной, обрядовой практики, и на вопрос о вере он обычно отвечает: «Да, безусловно, Бог есть, но Он у меня в душе» или «Да, я верю в Бога, но для того, чтобы верить мне не обязательно идти в какую-то ни было церковь».

Религиозный человек – это, прежде всего, субъект религиозной деятельности. Опрос псковичей показал, насколько важны для них каноны и церковная обрядовая жизнь. Трое из четверых горожан чтят религиозные праздники и стараются придерживаться их традиций. Каждый третий горожанин с уважением относится к таинствам церкви и считает крещение и венчание необходимыми атрибутами своей жизни, 5 % стараются ежедневно придерживаться церковного устава, знают и выполняют все религиозные правила.

Подтверждением разницы между просто верующим и православным верующим стали парадоксальные данные этого опроса, подтверждающие, что религиозность не всегда влечет почитание православных традиций, обрядов и наоборот. Правда,

среди верующих псковичей 83 % соблюдают церковные праздники, каждый третий выполняет православные обряды, 8 % верующих живут по уставу церкви в ежедневных молитвах, соблюдая посты и обеты. Интересно, что среди атеистов треть также отмечают религиозные праздники, а 12 % являются приверженцами религиозных обрядов, таких как крещение, отпевание, венчание.

Отражением уровня религиозности молодежи начала XXI в. могут стать и два небольших опроса студентов. Один из них был проведен в Коломенском педагогическом институте в декабре 2005 г. (*Бушув, Герасимов* 2006: 91). Большинство опрошенных продемонстрировали явную неосведомленность в вопросах веры. У студентов отсутствовала какая-либо позиция в отношении различных верований: вера в теорию Дарвина, обереги, НЛО и т.д. сочеталась с верой в Бога, бессмертие души и загробную жизнь. Интересно, что в Бога верили 80 % опрошенных, а в загробную жизнь – менее половины респондентов. О том, что идея национального самосознания небезразлична студентам показали ответы о русской культуре, которая ассоциировалась у большинства студентов с православием. По мнению большинства студентов, русская культура не только самодостаточна, но и должна обогатить западную культуру.

Другой опрос состоялся в 2006 г. в Новосибирске – в Сибирском государственном университете путей сообщения и в Русско-немецком университете (*Лесовиченко* 2006: 18): были опрошены 120 студентов первого курса разных специальностей. Опрос дал следующие результаты: более 90 % респондентов самоопределились как русские и 84 % назвали себя православными. Среди православных 2 % оказались верующими, но некрещеными, 6 % – крещеными, но не верующими, 43 % заявили, что могут прочесть наизусть как минимум одну молитву, регулярно ходят в церковь (не реже 1 раза в месяц) – 10 %, 2 % православных никогда не были в церкви. Таким образом, можно констатировать устойчивый приоритет православия не только в контексте исторической памяти опрошенных, но и в системе их личностной идентичности.

На исходе первого десятилетия XXI в. в тенденциях православной религиозности можно было наблюдать большую амплитуду мнений в вопросах веры. Сформировалась категория молодых людей и их родителей, воспитанных в твердой вере, воцерковленных, тех, кто уже не мыслил свою жизнь без Церкви. Основная роль в религиозном воспитании этого поколения принадлежит семье тех родителей, которые пришли к храму в 1970-е – 1980-е годы и их бабушек, рожденных в послевоенное время и сохранивших православные традиции.

Традиционно-ценностные ориентации нового поколения продемонстрировал и учрежденный в 2007 г. социологическим факультетом МГУ «Фонд имени Питири-ма Сорокина», который провел экспертное исследование «Ценности в современной России». Результаты удивили даже самих социологов. «Мало того, что мы обнаружили у молодежи четкую потребность в базовых традиционных ценностях, среди которых стоит отметить патриотизм и семейственность, веру в Бога и понятия долга и чести. Как оказалось, молодежная аудитория выражает более острый запрос на коррекцию ценностного состояния общества, нежели среднее и старшее поколения» (*Добреньков* 2008: 6). Таким образом, главным парадоксом оказалось то, что достаточно четко традиционно-ценностную ориентацию выразили представители младшего поколения молодежи, сложившегося уже в 2000-е годы и отличающегося

достаточно четким, прагматическим взглядом на мир.

В начале XXI в. православие начинает все более отчетливо выступать как один из главных маркеров русской идентичности. Согласно данным европейского социального исследования ценностей (ЕСС) от 2009 года, 87 % религиозной части российского социума считали себя православными христианами, на втором месте в рейтинге самых распространенных конфессий – ислам (11,3 %), на другие религии пришелся 1 % (*Мчедлова* 2009: 377–378). Степени религиозности православных по данному опросу была такова: каждый день совершали молитву 18,6 % верующих, чуть реже – 10,4 %, храмы регулярно посещали каждый день или раз в неделю 6 %, но по религиозным праздникам их число увеличивалось до 10 % (*Мчедлова* 2009: 375). При этом полностью не участвовали в религиозно-церковной жизни 36,6 %, а 25,8 %, православных считали себя скорее нерелигиозными людьми. Особо подчеркнем – две эти последние группы все же позиционировали себя в православии в качестве носителей определенной социокультурной традиции (*Мчедлова* 2009: 377–378).

Второе десятилетие XXI в. по прогнозам многих социологов должно было отличаться прекращением роста религиозности россиян и увеличением числа неверующих, но их прогнозы не сбываются. По материалам Института социально-политических исследований (ИСПИ РАН) неверующими в 2011 г. назвали себя 9 % участников опроса. А процент затрудняющихся ответить о вере увеличился, и это, по мнению Ю.Ю. Синелиной, говорит о том, что людям все труднее идентифицировать себя как неверующих (*Виноградов* 2012). В этом исследовании впервые был поставлен вопрос: «Насколько важна религия в вашей жизни?». 28 % ответили – очень важна, 46 % – достаточно важна, 3 % – совсем не важна. Этот вопрос не задавали тем, кто назвал себя неверующими. Интересно, что в последнее время снижается число людей, верящих не в Бога, а в другие сверхъестественные силы, тех, кто верит в переселение душ, занимается медитацией, ходит к экстрасенсам. Когда же таких «верующих» просят уточнить, во что же они верят – многие отказываются отвечать конкретно. По опросам ВЦИОМ неверующими назвали себя 26 %; в 2012 г. – около 16 %, а православными – 59 %; в 2013 г. верующими себя назвали 68 % респондентов (*Виноградов* 2012).

Все чаще возникает вопрос, кого же считать воцерковленным? Первый показатель – частота посещаемости храма. Ю. Синелина отмечала, что процент посещающих раз в месяц и чаще за 20 лет не изменился – 8-10 % тех, кто посещает несколько раз в год, но реже, чем раз в месяц. А число тех, кто никогда не был в храме, снизился (*Виноградов* 2012). Таким образом, «последовательно идет процесс воцерковления самоидентифицирующихся как православные; медленными темпами растет доля “церковного народа” среди православных» (*Виноградов* 2012). Это реально практикующие верующие, и их доля составляет 44 %. Невоцерковленными считаются 37 % опрошенных православных (*Виноградов* 2012). Однако, по словам Ю. Синелиной «идентифицировать людей в качестве неправославных, если они считают себя православными вследствие того, что не все у них соответствует церковным канонам, на наш взгляд, неправомерно» (*Синелина* 2001:5).

Действительно, православные в России как бы делятся на две основные категории: первая, довольно малочисленная – воцерковленные группы, для которых религиозная жизнь и практика являются отправными моментами их религиозной само-

идентификации. Вторая, несравненно более многочисленная общность крещеных в православии, – невоцерковленные и даже нерелигиозные люди, для которых идентификационным критерием является ощущение органической принадлежности к религиозно-ценностным архетипам русской цивилизации. Несомненно, культурно-антропологическую основу архетипа этнического самосознания русских составляет их православная идентичность, которая выступает не как исторически обусловленная данность или врожденная наследственность, закреплённая в генах, но как сфера свободного вхождения личности в свою коренную цивилизационную традицию. В данном случае традиция мыслится в качестве неизменной, всеобъемлющей фундаментальной ценности, которую человек волен актуализировать или, напротив, – стереть в своем сознании, отправив в глубину подсознания.

По мнению В.Н. Тростникова, фраза «русский – значит православный» будет верна, если под православными понимать не тех, кто исповедует апостольскую веру и является прихожанином православного храма, а того, кто принадлежит к православной цивилизации. Это куда более определенный и четкий критерий, чем конфессиональный. Многие ли даже из тех русских, кто искренне считают себя православными, могут объяснить текст Никео-Цареградского Символа веры? Зато их мысли, чувства и поступки во многом подсказываются, как считает Тростников, пусть неосознанно, неискаженным духом Евангелия (*Тростников 2000:16*).

В данном феномене восприятия истин православия заключается одна из удивительных особенностей цивилизационного своеобразия русского этноса – наличие в нем как бы «дремлющих» религиозных сил и возможностей, готовых в кризисные исторические моменты стремительно развиться в настоящее массовое подвижничество за сбережение архетипически-ценностных универсалий государственной и личной жизни.

Подводя итог вышеизложенному материалу, по совокупности вопросов и наблюдениям автора, можно с известной долей уверенности утверждать, что на текущий момент динамика воцерковления православных по крещению россиян приняла не только устойчивую, но даже возрастающую тенденцию развития. Двадцать лет, прошедших после прекращения атеистической политики государства, вместили в себя самый сложный многовекторный процесс трансформации этнорелигиозной идентификации многих русских, пришедших к православной религии. Этот процесс сопровождался и духовными потерями. Ведь в конце XX – начале XXI века, в условиях невиданной свободы, российский социум пережил не только эйфорию неофитства, но и страстное увлечение магией, язычеством, сектантством. На противостояние этих двух враждующих духовных миров ушли десятилетия. Однако в этнорелигиозном и социокультурном самосознании русских православие вновь заняло главенствующую духовную позицию.

Необходимо особо подчеркнуть, что впервые в новейшей российской истории процесс воцерковления затронул высшую государственную власть. Не только с церковной *солеи*, но и со стороны части политической элиты страны звучит открытая общегражданская проповедь православия как силы, одухотворяющей историю и современную жизнь России. Так президент страны, В.В. Путин, причастившийся 27 апреля 2014 г. во время Божественной Литургии в Спасо-Преображенском соборе Валаамского монастыря, после службы следующим образом ответил на вопрос журналиста: «Что для Вас значит Валаам?» – «С одной стороны, – сказал президент –

это очень простой вопрос, а с другой достаточно глубокий. Здесь ощущается особая атмосфера или, как воцерковленные люди говорят, – особенная благодать. Я не знаю более светлого места. Чувствуешь себя здесь свободно, раскованно. И может быть, потому, что это место такое намоленное, в стороне от суеты, от каких-либо мирских страстей, есть возможность подумать не о текущих проблемах и вопросах, которых всегда очень много, а сосредоточиться на главном. Главное – это смысл нашего бытия, обращение к самому Первоисточнику всего, Господу. И попросить Его о милости для себя и всех, кого мы любим. Попросить о милости для нашей страны, для нашего народа. И получить дополнительные силы для того, чтобы уверенно идти по жизни (Новости 2014).

Знаменательно и другое высказывание президента. Размышляя о традициях празднования Пасхи, В.В. Путин отметил: «Пасхальные торжества с каждым годом все шире входят в жизнь нашего общества, наполняя сердца миллионов россиян любовью и радостью, добрыми чувствами милосердия и сострадания. Так возрождается драгоценная духовная основа, без которой немислимо развитие страны, укрепление законности и эффективности государственной власти, мира и благоденствия на родной земле» (Новости). Эти слова руководителя государства ясно свидетельствуют о том, что православие вернулось на свое место в системе государственно-национальных приоритетов. Новая духовно-религиозная стратегия российской власти, со всей очевидностью придала растущую динамику процессам воцерковления в обществе.

Православие, остается сегодня самой влиятельной духовной силой в России, во многом определяющей цивилизационный вектор развития государства. При этом православие на уровне РПЦ гармонично сосуществует и все более гармонично сотрудничает с другими традиционными религиями, неотъемлемыми от истории страны – исламом, иудаизмом, буддизмом. А государство – надо отдать должное ее руководителям – всячески стимулирует эту тенденцию, понимая важность межкультурного, межэтнического и межрелигиозного согласия для целостности, безопасности и благополучия России. В этом же заключается и гражданский долг этнологов, лучше многих других понимающих суть этих проблем.

Примечания

¹ Славянский менталитет, основанный на православии ярко проявился в годы войны, когда фашистская Германия начала формулировать долгосрочную политику на оккупированных территориях. Твердость принципов иного мировоззрения противоречила установкам идеологии фашизма и вызывала обоснованное беспокойство. В одной из директив от 31 октября 1941 г. Главного управления имперской безопасности сквозила озабоченность массовым всплеском религиозности: «Среди части населения бывшего Советского Союза, освобожденной от большевистского ига, замечается сильное стремление к возврату под власть церкви или церквей, что особенно относится к старшему поколению... я вижу большую политическую опасность, равно как и опасность в области мировоззрения...» *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999. С. 140.

«Стремление к возврату под власть церкви» в устах врагов звучит как констатация мировоззренческих позиций людей, переживших предвоенные гонения и несломленных никакими репрессиями. «Опасность» же виделась в сильном духе, который может стать основополагающим в противостоянии завоевателям.

² Россия, ставшая с конца XX века частью глобального сообщества, не избежала появления подобных духовных тревог и ожиданий. В ней так же усилились тенденции эсхатологических умо-

настроений, которые выразились, прежде всего, в отходе от конфессиональной традиционной принадлежности. Так, в начале XXI века в стране были вновь созданы или резко активизировались ряд сектантских церквей, вышедших из-под омофора Московской патриархии. Помимо нелегальных катакомбных церквей, включавших тысячи верующих, в России зарегистрированы и действуют около полутора десятка сектантских церковных общин. Наиболее известные из них обладают крайне низкой популярностью, ничтожным количеством клира и прихожан. Таковы: Российская православная автономная церковь (РПАЦ) – 100 общин, 50 клириков; Российская апостольская православная церковь (РАПЦ) – 20 приходо-в, 150 прихожан; Российская православная соборная церковь (РПСЦ) – 14 общин, 150 прихожан; Российская истинно-православная церковь Московской митрополии (ИГЦ) – около 8 общин, не более 100 прихожан; Российская православная кафедральная церковь (РГЖЦ) – 12 общин, около 200 прихожан; Православная церковь Божией Матери Державной (ЦБМД) – 27 общин, 100 священников и рекордное среди сектантских общин число верующих – около 50 тыс.

Определенная часть российского социума вовлечена в этноязычество – как нерусское (коми, эрзя, чуваша, мордва, якуты и пр.), так и русское население, которое отличается весьма разнородным в религиозном отношении характером, потому, что кроме множества зарегистрированных общин. Существуют небольшие группы и большое количество язычников, никуда себя не причисляющие. Гораздо больше россиян участвуют в деятельности новых религиозных движений, при этом подавляющее число участников НРД – русские. Но согласно данным мониторинга Европейского социального исследования ценностей, эти русские, так же как и представители других этносов, составляют лишь в 1 % верующих, исповедующих в России иные религии, нежели православие и ислам.

Источники и литература

- Бушуев, Герасимов* 2006 – *Бушуев М., Герасимов П.* Ценностные ориентиры студентов. Результаты социологического опроса // *Московские епархиальные ведомости*, 2006. № 3–4
- Вести* 1999 – *Вести* // *Русский Дом*. М., 1999. № 7
- Виноградов* 2012 – *Виноградов Л.* (Подготовил материал) *Церковь и общество в России глазами социолога, или воцерковленные, начинающие и нулевые* // PRAVMIR.Ru, 13 октября 2012 г.
- Выступление Святейшего* 1998 – *Выступление Святейшего Патриарха Алексия II на Епархиальном собрании Москвы 23 декабря 1998 г.* // *Православная Москва*. Декабрь, 1998. С. 2.
- Гайлит* 2007 – *Гайлит О.А.* Молодежь и религия в советском обществе 1940–1960 годов (на материалах Западной Сибири) // *Русский мир: история и современность*. Омск, 2007. С. 87.
- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации Ф. 699. Оп. 2. Д. 529. Л. 3–4.
- Григулевич* 1983 – *Григулевич И.Р.* Пророки «новой истины». М., 1983.
- Дамаскин* 1996 – *Дамаскин (Орловский)*, иером. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1996. Т. 1–2.
- Добреньков* 2008 – *Добреньков В.* Время героев – придет! Беседа с деканом социологического факультета МГУ. Беседу вела О. Федорова // *Завтра*. Март, 2008. № 13. С. 6.
- Зуев* 1995 – *Зуев Ю.П.* Динамика религиозности в России в XX в. и ее социологическое изучение // *Гараджа В.И.* Социология религии. М., 1995.
- Кириченко* 1999 – *Кириченко О.В.* Особенности традиции духовенства в советский период // *Исторический вестник*. М.; Воронеж, 1999. № 1.
- Конкретные исследования* 1967 – *Конкретные исследования современных религиозных верований*. М., 1967.
- Королева* 1998 – *Королева В.* (сост.) Карагандинский старец преподобный Севастиан. М., 1998.
- Кузнецов* 2008 – *Кузнецов С.В.* Современный православный приход в русской провинции // *Хозяйственные религиозные и правовые традиции русских (XIX–XX вв.)*. М., 2008.
- Лесовиченко* 2006 – *Лесовиченко А.М.* Этнокультурные процессы в современной Сибири. Перспективы развития // *Культура и образование этнических общностей Сибири*. Мате-

- риалы IX научно-практической конференции (12 декабря 2006 г.). Новосибирск, 2006.
- Мчедлова 2009 – Мчедлова М.М. Вера и культурно-цивилизационная идентичность: новые грани религиозности в России и Европе // Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. М., 2009.
- Новости 2014 – Новости. Епархиальная жизнь 28 апреля 2014 г. // pravoslavie.ru/news/70284.htm/ (обращение 30 апреля 2014 г.).
- ПМА – Полевые материалы автора. Московская область, Наблюдения автора в 1999–2014 гг.
- Рим 2 – Послание к Римлянам святого апостола Павла. Гл. 2, стих. 14-15 // Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Т. 2. Сретенский монастырь. 1996.
- Ростовский 1999 – Дмитрий Ростовский Жития святых. Октябрь. Кн. 2. Оптина Пустынь, 1999.
- Синелина 2001 – Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности россиян // Социологические исследования. 2001. № 7.
- Синелина 2012 – Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления праославных // PRAVMIR.Ru 12 окт. 2012 г.
- Суслов 1979 – Суслов А. Одинокий человек в Православии.// Русское Возрождение, 1979. № 6. С. 5
- Тростников 2000 – Тростников В.Н. Русские – кто мы? // Десятина, 2000. № 16.
- Форсунова, Замараева 2003 – Форсунова Е., Замараева А. Дорога к храму у каждого своя // Стерх. Псков, 25.04.2003. № 47.
- ЦГА СПб – Центральный Государственный Архив Санкт-Петербурга Ф. 9324. Оп. 2. Д. 101. Л. 34.
- ЦДНПО – Центр документации новейшей истории Омской области Ф. 607. Оп. 1. Д. 3358. Л. 97.
- ЦХСД – Центр хранения современной документации Ф. 5. Оп. 33. Д. 91. Л. 21.
- Цытин 1997 – Цытин В., прот. История Русской Церкви (1917–1977). М, 1997.
- Шкаровский 1999 – Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.
- Штрикер 1995 – Штрикер Г. Русская Православная Церковь в советское время. Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 2. М., 1995.

Список сокращений

- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ЦГА СПб – Центральный Государственный Архив Санкт-Петербурга
ЦДНПО – Центр документации новейшей истории Омской области
ЦХСД – Центр хранения современной документации
ПМА – Полевые материалы автора

K. V. Tsekhanskaya Orthodox religiosity trends and orthodox consciousness genesis at the 2nd half of the 20th century – beginning of the 21st century

The article is dedicated to the orthodox religiosity trends at the 2nd half of the 20th century and the beginning of the 21st century in the USSR and in the Post-Soviet Russia. The author shows how hidden faith survived due to a historical tradition and contrary to an atheistic policy of the Soviet state, and how Russian Orthodoxy became the basis for further religious development at the beginning of the 21st century. The author concludes that during the recent 20 years churching has assumed a growing development trend which is characterized by a complex multi-vector process of ethno-religious identification of Russians.

Key words: *orthodoxy, religious consciousness, traditions, modernization, identity, dynamic of churching.*

СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 393.05.7

© Т.С. Каландаров, А.А. Шоинбеков

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПОХОРОННОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДОВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

В статье проанализированы некоторые аспекты похоронной обрядности малочисленных памирских народов Республики Таджикистан, которые в большинстве своем исповедуют исмаилизм – ответвление шиизма. В статье описываются траурные церемонии и обряды. Вся церемониальная часть похорон направлена то, чтобы душа покойного человека быстрее нашла свое пристанище в ином мире. Исследуя церемонии, авторы пришли к выводу, что многие из них своими корнями уходят в воззрения доисламского периода.

Ключевые слова: похоронный обряд, зажигание светильника, жертвоприношение, памирские народы, исмаилизм, Западный Памир.

На Западном Памире, а именно в Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана, проживают немногочисленные народы – бартангцы, горонцы, ваханцы, ишкашимцы, рушанцы, шугнанцы, язгулемцы и другие, в большинстве своем исповедующие исмаилизм. Несмотря на обособленное проживание в разных горных долинах и разные языки, у этих народов наблюдается общность обычаев, в частности похоронных. Их смысл – ритуальное очищение и проводы души умершего в иной мир.

У исмаилитов Западного Памира, подобно другим народам Средней Азии, бытует представление о ритуальной нечистоте дома умершего в течение трех дней с момента смерти, поскольку дом, якобы, наполняется его кровью (Андреев 1953: 196). По одной версии, невидимая живым кровь заполняет дом до самого потолка, по другой – до половины жилища. Поэтому на Западном Памире стараются не допустить расширения пространства нечистоты, для чего умирающего человека оставляют лежать в жилом помещении на одном и том же месте, не перемещая его¹. До конца XIX в. только в случае опасных заразных болезней больных переносили в отдельное помещение. Умерших от заразных болезней не обмывали и не облачали в саван, погребая в повседневной одежде. Хоронили их лицом вниз, причем не на общем или родовом кладбище, а в особом месте. Могилу снизу и сверху обкладывали колючим кустарником, чтобы тело не касалось земли². Все эти меры предпринимались в целях предотвращения возникновения эпидемии.

Из-за боязни нечистоты, исходящего от тела умершего, все имеющиеся съедобные продукты памирцы выносят из дома. В противном случае они становятся непригодными к употреблению. В народе полагают, что если этого не сделать, душа покойного начнет вкушать пищу с живыми, тем самым оскверняя ее. Согласно

З. Юсуфбековой, данный обычай в конце XIX в. наблюдался в некоторых селениях в верховьях р. Гунт (*Юсуфбекова* 2001: 129). В наше время его соблюдают лишь в некоторых кишлаках долины Бартанга³. Так, в кишлаке Бардара те продукты, которые не успевали вынести из жилища, где умер человек, выбрасывали в реку или их отдавали домашним животным, чаще всего собакам.

На Западном Памире существует целый ряд поверий об опасности, которую представляет для живых вблизи тело умершего. Считается, что трупный демон, или дух мертвого тела особенно опасен для беременных⁴ и маленьких детей до 40 дней их жизни (*čila*)⁵. Поэтому во время приближения смерти больного беременных и новорожденных отправляют к соседям, где они остаются до окончания поминок третьего дня⁶.

Вследствие негативного воздействия духа покойного, у ребенка может возникнуть болезнь, обычно «диагностируемая» в народе как «болезнь сорокодневья» (*čil*): ее также называют *muğdaǒseb*, что можно перевести как «испугавшийся мертвеца»⁷. Признаки этой болезни, кроме изменения обычного цвета лица и быстрого опухания тела, проявляются и в том, что у ребенка ноги переплетаются и он часто плачет (*Каландаров* 2004: 419).

Говоря о лечении «болезни сорокадневья», М.С. Андреев приводит способы борьбы с нею: как только услышат о смерти кого-то в своем селении, ребенку сразу мажут правое ухо с внешней стороны сажеей, чтобы умерший не призывал его к себе в могилу⁸. Хуфцы, не довольствуясь чернением уха младенца, принимают и другие меры. С ребенка снимается «мерка» (*wulčak*) его роста при помощи веревочки. Когда процессия с покойником двигается к кладбищу, мать младенца, держа его у себя на руках, выходит на дорогу, по которой должны пронести покойника, и при прохождении процессии протягивает три раза ребенка по направлению к покойнику, приговаривая на таджикском языке: «*Ба нийят-и мурда-осиб*» («с целью избавления от вреда мертвеца»). После этого она передает мерку кому-нибудь из окружающих, чтобы те положили ее вместе с покойником в могилу, а сама возвращается домой, стараясь, по мере возможности, идти спиной и не поворачиваться к процессии лицом. Последнее, очевидно, делается для того, чтобы сбить покойника со следа, не показать ему дорогу в дом (*Андреев* 1953: 74–75). Согласно М.С. Андрееву, представление об опасности мертвеца в 40-дневный период жизни младенца имело очень широкое распространение в Средней Азии, в том числе у узбеков Ташкентского оазиса и у бухарских евреев (Там же: 74–77).

Нами зафиксированы некоторые предохранительные меры против воздействия духа мертвого тела. Когда беременная женщина узнает о смерти кого-то из родственников, она наматывает на указательный палец белую нитку, причем количество оборотов зависит от срока беременности: на шестом месяце их шесть, на седьмом – семь и т.д. С помощью белой нитки измеряется и рост маленького ребенка, после чего ее относят в дом умершего и кладут в саван. Во избежание вредного влияния на детей демонического духа, скрывающегося в мертвом теле, им обматывают голову красной шерстяной ниткой. При погребении покойного эту нитку бросают в могилу. Схожие поверья имеются и у других народов (*Писарчик* 1976: 174; *Эфендиева* 2001: 42–46).

Предохранительная мера против вреда от покойного – ритуальное очищение. Тем, кто прикасался к мертвому телу (обмывал, укладывал в могилу), полагаются

омовение (Хисматуллин, Крюкова 1997: 52–53). Участвовавшие в похоронах мужчины, а также женщины после выноса покойного и на второй день после возвращения с кладбища, прежде чем войти в дом, обмывают руки и лицо. Тотчас после выноса покойного, две женщины одновременно берут левой рукой распущенные ветки дикорастущего кустарника с красными листьями (*ruštvidirm – lam. Artemisia scoparia*) и подметают ими дом, от углов к «центру» (*rougā*) и выбрасывая затем мусор через порог подальше от дома (Ширинбек и др. 2012): обычно одна женщина метет от порога к центру. Эти действия направлены на магическую очистку пространства жилища от нечистоты мертвого тела.

Анализ собранного материала показывает, что составная часть комплекса очистительных мер у населения Западного Памира – это очищение души от земных грехов. Существует убеждение, что только при условии полного соблюдения предписанных традицией очистительных процедур земля примет тело покойного, небеса его – душу, а живые при этом не испытают вреда от негативного воздействия духа умершего.

Ритуальное очищение и проводы души в загробный мир, где она будет жить вечно, осуществляются в ходе определенного цикла обрядов: *fotaxūni* (чтение молитвы – *фотеха*), *dalilakded* (зажигание лучин), *wargsārded* (букв. «отпущение, или жертвоприношение барана»), *siḡowriḡidid* («зажигание светильника»), *ṣuxsārded* (букв. «отпущение, или жертвоприношение петуха»). Мы попытаемся рассмотреть все указанные обряды.

Выполнению обрядов ритуального очищения людей предшествует ритуальное очищение предметов, использовавшихся во время похорон. Это принадлежности на которых лежал покойник (войлок, матрасы, подушки), утварь для омовения (котел, ведро, таз), инструменты для кроя и шитья савана (ножницы, иголка), орудия для рытья могилы (мотыга, лопатка), а также одежда покойного и его обмывальщиков. Мягкие вещи очищали путем стирки, а также проведением магических действий. В Вахане некоторые из предметов (иголка, ведро, мотыга, лопата) очищают также с помощью крови жертвенного барана. Цель очистительных церемоний – изгнание зловредного духа (*siyoḡi*) мертвого тела из предметов, «запачканных кровью умершего» либо использовавшихся при выполнении погребальных обрядов. «В Шугнани очищение дома, выражающееся в мытье всего, что возможно водой, производится тотчас же после выноса покойника из дома. Существенной частью очищения дома является “очищение котла”, что так и называется по-шугнански *xu dēk alol čidow* (“очистить свой котел”))» (Андреев 1953: 198). «Запачканность» котла связана с тем, что в котле греют воду для омовения умершего.

Первым из ритуальных обрядов очищения и проводов души на тот свет является обряд *fotaxūni – фотехони*⁹. У населения Западного Памира этот обряд включает двухдневное (а прежде – трехдневное) посещение дома покойного с целью выражения соболезнования и прочтения поминальной молитвы по усопшему.

После похорон мужчины, как правило, возвращаются в дом умершего для *фотехони*. Обряд начинается с зажигания *стирахм* (лат. *Anaphalis virgata*) над очагом дома и прочтением халифой (служитель культа) суры *Ал-Мулк* («Царство») или *Ал-Нур* («Свет»).

Этот обряд обычно многолюден. Чтобы прочитать молитву за упокой души умершего люди зачастую приезжают из отдаленных мест, иногда преодолевая большие

расстояния пешком. По представлениям местного населения, каждое моление и чтение *аята* очищает душу покойного от земных грехов и облегчает ей вознесение ко Всевышнему, способствуя скорейшему прохождению души покойного через небесное чистилище (*аъроф*).

После прочтения первой поминальной молитвы в обряде *фотахони* соболезнующим предлагают чай или пищу в том помещении, где находился покойный. Только в кишлаке Бардара на Бартанге и поныне существует запрет на потребление пищи в доме до поминального обряда «третьего дня», до полного «очищения» дома от духа умершего. В начале XX в. этот запрет бытовал на более широкой территории. Однако в некоторых кишлаках на Бартанге (Хиджез, Равмед) по повелению *пира* (в иерархии исмаилизма *пир* рангом выше, чем *халифа*) старый доисламский обычай был отменен.

Обряд *фотахони* продолжается до заката Солнца, а затем начинается другой обряд – очищения и проводов души на тот свет, называемый *dalilakded* («зажигание лучин»).

Обряд «зажигания лучин» среди населения Западного Памира коротко описан М.С. Андреевым и А. Шохуморовым (Андреев 1953: 195; Шохуморов 2003: 144–145; Он же 2005: 658–659). «В течение первых двух дней (ныне – одного дня. – Т.К., А.Ш.), – пишет М.С. Андреев, – ...при наступлении вечера берут лучинку, обмазываемую ватой (в некоторых местах используют только вату. – Т.К., А.Ш.) и пропитанную маслом, и относят в то место, где лежало в доме тело покойника. Там ее укрепляют в горизонтальном положении, втыкая конец между двумя камнями, и зажигают» (Андреев 1953: 195). Лучинки, имеющие определенный размер – с палец длиной, – зажигают одновременно парой. Для зажигания лучинок выбирают человека, знающего напутственную молитву (*kalimakhun*). При зажигании он вслух произносит формулу на таджикском языке «*Равшаноии чароги пайгомбари Худо, Салавот бар Мухаммад ва Али!*» («Свет светильника пророка Бога, благословение над Мухаммедом и Али!»), после чего *халифа* читает коранические тексты «Царство» или «Пять стихов». За ними следует *фотиha*, начинаемая словами «*Илохо бахшидам хатми оет*» («О Аллах посвятил Тебе завершение прочтения *аятов*»).

В наше время в некоторых местах на реках Шахдаре (кишлак Тусен) и Гунте (кишлак Чардем) лучинки зажигают на том месте, где обмывали покойного¹⁰, т.е. внутри дома, на выступе перед очагом (*čalak*). В кишлаках долины Бартанга (Бардара, Чадуд, Басид), где покойного обмывают обычно во дворе, а также на Шахдаре (кишлак Сежд) и в Вахане (кишлак Намадгути боло), где это делают в доме, лучинки – *далилак* зажигают, независимо от места обмывания покойного, внутри дома, а именно на главных нарах *бар-нех* (Шохуморов 2005: 658–659). В кишлаке Дерзуд (Рушан) лучину зажигают на нарах *лош-нох*, расположенных напротив входа, на которые кладут покойного.

Как видно, место зажигания лучин внутри дома варьирует, но это не меняет цели обряда – во-первых, очистить дом от зловредного духа покойного, а также прочих злых сил, которые проникают в дом с наступлением смерти, во-вторых, осветить путь душе покойного в загробный мир.

По А. Шохуморову, лучины или свечи, которые зажигают по праздникам и в дни траурных мероприятий, делают из веток ивы и можжевельника¹¹, считающихся священными растениями. Можжевельник символизирует вечную жизнь. Он содержит

антибактериальные вещества, с помощью которых дезинфицируют дом, и обладает приятным запахом. По сообщениям жителей кишлака Дехрушан в Рушане, заготавливают шесть лучин из расчета две штуки на каждый из трех поминальных дней. Первая пара, зажигаемая в первый день после похорон, посвящается душам «неорганических» веществ (*jamodi*), вторая (на второй день) – миру растений (*naboti*), третья (на третий день) – человеческим душам (*insoni*). Предполагается, что все названные души пребывают в физическом теле человека. Они покидают его телесную оболочку поочередно в течение трех дней. В кишлаке Хиджез (на Бартанге) данный обряд совершается иначе: в течение трех дней зажигают по три лучинки.

М.С. Андреев пояснял, что под лучиной хуфцы ставили чашку с водой, из которой торчали два прутика. Как только лучинка догорала до половины, ее сразу окунали в воду, чтобы она потухла. «Такова жизнь человеческая», как говорили исследователю хуфцы, утерев древний смысл обряда: «горит, горит и вдруг разом погаснет». Хуфцы не могли объяснить назначение прутиков, которые были воткнуты в чашку (*Андреев 1953: 195*). М.С. Андреев отмечает, что в ряде мест на Памире смысл обряда трактуется следующим образом: прутики ставят в воду, чтобы душа покойного, прилетая, купалась в этой воде (очевидно, в образе птицы), и могла садиться на подставленные веточки. В примечании к данному объяснению он указывал: «... Лучинка, обернутая ватой и намоченная в масле, имеет большое употребление в Средней Азии, как у таджиков, так и у узбеков, употребляясь как жертвенное приношение мазарам, зажигаясь на могилах, при различных ритуальных обращениях к святым, к духам за помощью и т. п.» (*Там же: 195, примеч. 2*).

Кроме зажигания лучин в течение трех ночей после смерти человека на выступе очага в доме ставили горящие свечи, а в настоящее время вместо них возжигают благовонную траву *стирахм*. Горящие свечи предназначались для того, чтобы осветить путь душе покойного при ее движении в рай. Кроме того, это можно рассматривать как «кормление» души. «Там, где в доме лежал покойник, точнее в месте, где находилась его голова, ставится горящий светильник», – пишут Б.А. Литвинский и А.В. Седов (*Литвинский, Седов 1984: 167*). Ныне с заменой свечей на благовонную траву прежний смысл данного обряда оказался забыт.

Привлекает внимание тот факт, что почтительное отношение к огню, в данном случае к лучинам, подтверждает предположение исследователей о доисламском происхождении рассматриваемых обрядов, связанных с зажиганием лучин и свечей. Традиция зажигания с наступлением ночи лучин для освещения загробного пути, очищения дома и души покойного, а также светильников, которые ставятся в течение трех ночей после смерти человека, восходит своими корнями к доисламскому времени. Беря свое начало оттуда, подобное отношение к огню (лучинам, свечам) в конце концов прочно сливаются с исламской обрядностью (Ср.: *Хисматулин, Крюкова 1997: 59–61*).

В обряде «зажигания лучин» помимо задачи озарения пути души к обители Бога, по-видимому, осуществляется и очищение души умершего, витающей в это время вокруг дома. Высказанное предположение основано на существовании у памирцев специальной процедуры зажигания особого рода ритуальных свечей, знаменующей начало чтения *халифой* специального текста, называемого «Чарогнома» («Рассказ о свече»).

«Чарогнома» представляет собой анонимное письменное произведение религи-

озного характера, чтение которого является важнейшим компонентом традиционной поминальной обрядности исмаилитов Западного Памира. Дошедший до нас текст содержит 288 стихотворных строк (144 бейтов двустихий). Выявление идейных истоков «Чарогнома» пока составляет проблему, породившую непрекращающуюся дискуссию. Среди исследователей преобладает мнение, что автор «Чарогнома» выдающийся персидско-таджикский поэт и философ Носир Хусрав (1004–1088). Востоковед А.Е. Бертельс придерживается другого мнения, считая, что авторство этого текста принадлежит известному *суфию* XIV в. Шаху Негматулле Вали (1330–1428) (Бертельс 1976: 97–122).

Ряд ученых полагает, что разрешение вопроса об авторстве «Чарогнома» в принципе проблематично (Шохуморов 2005: 662; Мирхасан 2003: 165; Эльназаров, Аксаколов 2013: 96–97), поскольку в этом религиозно-поэтическом тексте наряду со стихами Носира Хусрава представлены стихи и других поэтов. Кроме того, справедливо замечание о том, что в текст «Чарогнома» всякий раз при смене Имама (духовного лидера) исмаилитов могли вноситься определенные изменения при сохранении основного смысла произведения.

Отталкиваясь от вывода о доисламских корнях обрядов с огнем, предположим, что еще в древности у населения Западного Памира существовали некие тексты, по форме и содержанию напоминавшие гимн светильнику. Возможно, что эти тексты бытовали на Памире вплоть до времени Носира Хусрава, который осмыслил исламизированные версии этого текста и подверг их собственной редакции. Высказанная нами гипотеза может объяснить, почему авторство «Рассказ о свече», представляющей собой своеобразную компиляцию, связывается с именем Носира Хусрава. Так или иначе, до сих пор нет удовлетворительного решения многих вопросов, касающихся философского, исторического, источниковедческого и историографического значения «Чарогнома».

На основе текста «Чарогнома» совершают обряд «зажигания светильника», (*sirowridid*), который с некоторыми различиями практикуется в двух ритуальных ситуациях: а) после смерти человека в ритуале *dawati fanb* («призыв к небытию») и б) в ходе прижизненных поминок (*zinda dawati*), которые раньше в Шугнани и Рушани были известны также под названием *dawati baqo* («призыв к вечности»). В обоих случаях обряд сопровождается ритуальным чтением текста «Чарогнома». При стилистическом единообразии практически всех редакций текста, в их содержании наблюдаются некоторые различия. Так, текст «Чарогнома», читаемый на *dawati baqo*, содержит больше нравучений (Ходжибеков 2005: 605 – 610; Архив Зарубина).

Обряд «зажигания светильника» до сих пор исследован недостаточно. Не менее сложен и вопрос об истоках «Чарогнома», по поводу чего авторы высказывают порой полярные суждения (Ср.: Мирхасан 2003: 163–178; Шохуморов 2005: 656–670; Шохзодамухаммад 2005: 585–591). Таким образом, остается еще много спорных вопросов и нерешенных проблем касательно данного обряда в различных его аспектах. Одна из причин этого заключается в том, что отсутствует сколько-нибудь полное описание обряда, не выявлены его локальные формы как в районах ГБАО, так и в тех ее пограничных провинциях, где он также бытует среди исмаилитов – в Северном Афганистане, Северном Пакистане и Северо-Западном Китае (провинция Синьцзян). В этих областях распространено исмаилитское течение «Носирия», связанное с именем Носира Хусрава¹², которого именуют *пиром*, т.е. духовным настав-

ником. Поэтому обряд известен также под названием *dawati pir Šoh Nosir* («Призыв пира Шаха Носира»), или, коротко, *dawati pir* («Призыв Пира»).

Обряд «зажигания светильника» – один из самых ярких в похоронно-поминальной обрядности исмаилитов Западного Памира. Он включает в себе исполнение ряда взаимосвязанных действий и начинается с церемонии *jūndog sarḡed* (букв. «отпущение, или жертвоприношение, барана»), которая по традиции проводилась вечером третьего дня (ныне – второго) после заката солнца¹³.

Частью данного ритуала является угощение присутствующих горячей пищей, после чего все совершают ритуальное омовение и читают молитву (*намаз*). В некоторых местах Шугнана до начала молитвы около *халифы* ставят какое-нибудь блюдо (чашу). Он читает над ним молитву: «*Назри муьмин кабул балои муьмин дур...*» и т.д. («Чтобы обет правоверного был принят, а беды были далеко от него...») После этого блюдо уносят и отдают кому-нибудь из односельчан. Эта часть обряда называется *rixtaxiwest* («раздача ритуального угощения»).

В обряде «жертвоприношения барана» человек, закалывающий животное, совершает ряд ритуальных действий, которые в специальной литературе еще не описаны. Этого человека называют *vojraz* («варящий кутью») или *vojxambenij* («приносящий кутью»), т.е. тот, кто в обряде «зажигания светильника» приготавливает ритуальную пищу *voj* (кутью), и совершает действия связанные с закалыванием барана (Об этой ритуальной пище см.: Андреев 1953: 196–197; Он же 1958: 320–321; Давлатназар 1998: 88–89; Стеблин-Каменский 1975: 206–207)¹⁴. Помимо знания того, как совершать заклинание жертвы и готовить ритуальную пищу, этот человек должен знать и молитвы, которые следует при этом читать.

Обряд «жертвоприношения барана» начинается с ритуального омовения жертвенного животного, после чего его ведут в дом. После чтения молитвы барану дают съесть пшеницу и соль, как последний корм и затем закалывают его. Мясо животного идет на приготовление кутьи (*voj*).

По М.С. Андрееву, одна из целей жертвоприношения барана в обряде «зажигания светильника» состоит в том, чтобы грехи покойного перешли на него как на козла отпущения. (Андреев 1953: 196). По-видимому, данное явление представляет собой один из вариантов обряда *давра* («выкуп грехов»).

Согласно современным воззрениям населения Западного Памира, другая цель жертвоприношения заключается в том, чтобы жертвенное животное, подобно коню, помогло покойному перейти через мост *Сурат*.

Проследивая цели, которыми определяется жертвоприношение барана в обряде *cirowpidid*, нужно сказать также об его очистительном назначении. По М.С. Андрееву, жертва имеет очистительный характер, являясь средством отвлечь «кровь покойника», которая в течение трех дней после его смерти висит над помещением (Андреев 1953: 196). Поэтому, в Вахане и Гороне предметы, которые использовали во время шитья савана и рытья могилы, сначала «очищают» кровью жертвенного барана, а потом пламенем зажженного светильника. Например, в кишлаке Ямг, закалывая барана, ведро, из которого лили воду на могильный холм, подставляют под голову жертвенного животного, чтобы кровь стекала именно в него. Иголку для шитья савана и предметы, которыми копали могилу, окунают в ведро с кровью. Иголку затем втыкают в столб дома, а остальные предметы оставляют дома в углу около двери, чтобы во время проведения обряда «зажигания светильника» они дополнительно

подверглись очищению пламенем.

Таким образом обряд *jündorsarded* совершается по канонам мусульманским, о чем свидетельствует чтение *аятов*, но, как видно из приведенных материалов, сам обряд ведет свое происхождение от доисламских времен.

Время проведения «зажигания светильника» определяется *халифой*. Здесь человек, который варит кутью (*воjраз*), а также *халифа* исполняют те же действия, что и в начале обряда жертвоприношения барана. Но на этот раз *воjраз* приносит *халифе* на медном подносе *šaḡuḍdün* (лампада), комок ваты для фитиля и масло. *Халифа*, трижды поцеловав лампаду, берет вату, дает один ее конец *воjраз*-у и начинает скручивать нить, вытягивая ее из ваты. Когда нить достаточно скручена, он ее складывает вдвое, подкручивает еще немного и так повторяет до тех пор, пока не получится нить нужной длины и толщины. Кроме этой нити готовят еще две лучины, от пламени которых зажигают светильник. Кручение нити, приготовление свечи и лучин сопровождается чтением «Чарогнома», называемого также «Кандилнома». Чтению «Чарогнома» предшествует 11-й *аят суры Исрох* и восхваляющая молитва (*дуруд*). «Чарогнома» начинается следующими строками:

Кандил-чароги Мустафоро
Он нури Худои ваз-зухоро
Пайваста бихон ту ин дуоро
Хушгу салават Мустафоро
В дословном переводе звучит так:
Светильник Мустафы¹⁵
То сияние Бога ваз-зухуро¹⁶
Постоянно читай ты эту молитву
Благозвучным голосом говори: благословляю Мустафу.

Каждое четверостишие заканчивается строкой «Благозвучным голосом говори: благословляю Мустафу!».

А.К. Писарчик пишет, что «*халифа* берет приготовленный каменный светильник (*кандил*) с маслом и погружает в него свитый из ваты фитиль, поливая его маслом при помощи особой ложечки и говоря *Кандил – чароги Мустафоро...*» (Цит. по: Андреев 1953: 199), т.е. светильник зажигается с началом чтения текста «Кандилнома». По нашим наблюдениям, это не совсем соответствует действительности – светильник зажигают в середине чтения текста. Кручение ваты происходит одновременно с чтением 26 куплетов четверостишия текста «Кандилнома» и должно продолжаться до чтения следующих строк:

...Сайид, ки гуломи хонадон аст...
...Саид (Носир Хусрав), раб семейства Пророка...

Чтение текста «Чарогнома» завершается 56-м *аятом* суры «Соумышленники», (33:56), 152–158-м *аятами* суры «Корова», 35-м *аятом* суры «Свет», (24:35), 78–83-м *аятами* Йасин, (36:78–83), 21-м *аятом* суры «Рассеивающий» (51:21) и чтением суры *Ал-фотеха* полностью (1:1–7). Всего, вместе с молениями (*дуо*) и восхвалениями (*дуруд*), «Чарогнома» охватывает, как говорили выше, 288 строк.

Когда чтение «Чарогнома» закончено, *халифа* передает светильник кому-либо из присутствующих. Тот, беря его в руки, направляется в сторону очага, где члены семьи и другие родственники умершего стоят в ожидании передачи им светильника.

В этот момент каждый из членов семьи умершего должен прикоснуться к лампаде, а желательнее подержать его (*wi sigow anjen*), что рассматривается как богоугодное дело. Таким образом, светильник некоторое время переходит из руки в руки, при этом каждый, принимая лампаду, трижды целует его и трижды ложкой наливает масло в огонь фитиля.

На этом церемонии, связанные с ритуальным зажиганием светильника, заканчиваются. Светильник оставляют где-нибудь в доме или в другом помещении, где он угасает сам, поскольку тушить его нельзя. В конце обряда *халифа* читает молитву, которая и знаменует завершение многосложного поминального обряда *sigowpidid*. При этом присутствующие держат руки ладонями, обращенными к лицу, а после окончания обряда хором произносят «*Омин, Аллоху Акбар!*» («Аминь, Аллах велик!»). Родные умершего, как правило, мужчины, подходят к *халифе* со словами благодарности и целуют ему руку.

После обряда «зажигания светильника» следует угощение присутствующих поминальной пищей *бодж* («кутья») и *насиба* («доля»), о чем будет сказано ниже. После угощения все присутствующие совершают омовение и читают утреннюю молитву – *намаз*.

В конце обряда *sigowpidid* родственники умершего в знак благодарности за оказанные услуги одаривают *халифу* так называемым *робагоу* (букв. «то, что полагается быть у основания светильника»), а именно комплектом новой одежды и обуви.

По отношению к умершему ребенку поминальные действия у населения Западного Памира имеют свою специфику. Так, обряд «зажигания светильника» в долине Бартанга совершают для ребенка, «хоть раз подавшего голос», или которому исполнилось сорок дней отроду. В Вахане и Шугнани этот жизненный рубеж выше четырех месяцев, а в некоторых местах, например, в кишлаках Дашт (долина Шахдары), Дехрушон (Рушан), Намадгути боло (Вахан) – 9 месяцев. Мотивируется это тем, что душа младенца до этого времени хранит «свойства души животных». Для детей обряд «зажигания светильника» проводят в день похорон или на второй день.

Обряд зажигания светильника, проводимый для детей, в целом простой. Так, в Вахане ограничиваются тем, что смачивают в масле марлю, наматывают ее на палочку и зажигают. Это называется *дудилак*. В прошлом в большинстве мест Западного Памира в случае смерти ребенка до семи лет в целях очищения дома от скверны мертвого тела приготавливали «молоко с клецками» (*šuramoš*) и брызгали им на стены.

Как уже говорилось, одна из важных функций обряда «зажигания светильника» – ритуальное очищение дома. Однако население Западного Памира практикует также «официальное очищение» дома. В Шугнани и Рушани этот обряд проводится на третий день после похорон, а в Вахане и Бартанге – на второй¹⁷. В этот день с утра собираются соседки и подметают дом, моют голову родственницам умершего. Одежду, белье покойного стирают и сушат во дворе, вывернув наизнанку. Также стирают ту одежду членов семьи умершего, в которой они проводили похоронно-поминальный обряд. «До переодевания в вымытые одежды, – пишет М.С. Андреев, – домашние покойника считаются нечистыми и не могут заходить в другие дома, чтобы не осквернить их» (Андреев 1953: 195).

Для очищения дома, а также котла, в кишлаке Нисур (на Бартанге) в воду для приготовления *кутьи*, которую кипятят в котле, кладут немного руты (*sipandûna* – лат. *Peganum harmala*) и затем брызгают этой водой на стены дома. В кишлаке Савноб

той же долины руту варят в очищаемом котле, затем траву вынимают и оставляют в каком-нибудь чистом месте. Отвар руты веником разбрызгивают по стенам, после чего двое из старожиллов режут петуха в «центральной части дома» (pouga). Потом петуха ощипывают, кладут в котел и варят. Далее его вынимают и кладут подальше от дома. Водой, в которой варили петуха, очищают дом, разбрызгивая по стенам веником. По сообщениям наших информантов, в Поршиневе (Шугнан) ныне вареного петуха не оставляют в укромном месте, а отдают женщинам, которые производили стирку. Иногда в качестве очистительной жертвы режут барана и готовят жертвенное угощение для соседей и родственников. «В Шугнани при очищении котла в нем варят петуха, а если его нет, или трудно достать, то готовят кушанье, называемое “*шир-фатир*” – лепешка, смоченная в молоке» (Там же: 198).

Существует представление, что, независимо от даты смерти односельчанина, траур нужно соблюдать до Нового года – праздника весеннего равноденствия Навруз. Накануне праздника кто-нибудь из близких родственников или соседей в знак уважения и с целью снятия траура приходит в дом умершего для выполнения обряда *vidirmivist*, («изготовление трех веников из дикорастущего кустарника»), а затем делает такие же веники у себя дома. Ими очищают дом от скопившейся за год грязи и символически – от «черноты» и невзгод. Предполагается, что тем самым снимается и траур.

М.С. Андреев пишет, что когда родственники умершего приходят к заключению, что пора прекратить траур, «они идут в дом умершего, захватив с собой какое-нибудь приношение, соответственно своему достатку (материю на платье, масло и т.п.). Это посещение называется *ter zexh* буквально “снятие черного, снятие траура”, и затем близкие умершего снимают траур и начинают посещать свадьбы и пр.» (Андреев 1953: 198)¹⁸.

Еще в 1950-е годы обряд снятия траура для семьи в целом проводился на седьмой или двадцатый день. Но это, конечно, не означало, что члены семьи умершего с официальным снятием траура прекращали держать траур. Ныне среди местного населения существует мнение, что траур не должен длиться дольше семи дней. Дата проведения обряда *terzevt* (снятие траура) назначается *халифой* после окончания обряда *sigowridid*. При этом он определяет благоприятный¹⁹ для этого день недели.

В день снятия траура мужчины – члены семьи умершего – осуществляют обряд *kaltexh* («брить голову»), обривая голову и бороду. Он имеет очистительный характер и знаменует снятие траура, на что указывает и другое название обряда – *siyabardori*, («снятие черноты»). Примечательно, что в наше время мужчины старшего возраста предпочитают бритую голову именно потому, что отросшие волосы означают пребывание человека в трауре.

По представлениям населения Западного Памира, душа окончательно покидает дом на второй-третий день с зажиганием светильника. Поэтому в этом регионе не принято проводить поминальные ритуалы седьмого, двадцатого или сорокового дня, а ныне также и годовые²⁰, как это делается у других народов Средней Азии.

Однако, как мыслилось в народе, душа покойного посещает свой земной дом вечером в четверг, чтобы узнать, как живут родные в отсутствие умершего. Если душа усопшего «видит», что домочадцы живут в мире и спокойствии, то остается довольной. В этом случае она благословляет потомков. В противном же случае она печалится и, тогда, разгневавшись, может причинить вред обитателям дома²¹. Поэтому

до года или даже дольше каждый четверг (в некоторых местах Западного Памира в тот день недели, когда умер человек) в качестве доли покойного (*wi bax*) выносили лепешку (*puxta* – букв. «печеный») из дома, отдавали ее кому-нибудь или оставляли на мазаре. «Вероятно, до прихода ислама днем “кормления” предков мог быть и не четверг, а какой-то иной день – скорее всего» (Каландаров 2004: 372).

У памирцев для задабривания *арвоха* («духов предков») хозяйка дома с вечера четверга на пятницу зажигала в очаге священную благовонную траву *стирахм* и обращалась к духам предков с возгласом: «О духи предков! Помогите» (Давлатбеков 1995: 19).

Население Западного Памира также поминает умерших в дни религиозных праздников. В Вахане в месяц *рамазан* отмечают два праздника. Первый, отмечаемый за пять дней до окончания месяца рамазана, называется *иди мурдахо* («праздник усопших»; «день поминания мертвых») или *пири мурдахо* («поминание усопших старейшин»). Второй называется *иди зиндахо* – («праздник живых»), который празднуется вечером предпоследнего дня месяца *рамазана*. «День усопших» устраивается в тех семьях, где умер кто-нибудь со времени предыдущего *рамазана*. В проведении «дня усопших» семье умершего помогают близкие члены *каувма* (семейно-родственной группы). В ходе праздника мертвых режут барана, и одну чашку супа с мясом, как долю покойного, выносят из дома и дают кому-нибудь. Остальное мясо расходуется на приготовление жертвенного угощения (*худои*) за упокой души умершего. После угощения несколько мужчин с *халифой* идут на кладбище и около могилы читают заупокойную молитву. Современные служители культа неодобрительно относятся к практике закалывания барана в день поминания мертвых, считая, что это следует делать в конце *рамазана*. Вместо этого предлагается готовить простые кушанья (*bat* – мучной кисель, *alwošir* – молоко с халвой и вышеназванного *шир-фатир*).

В праздники *Рамазан* и *Курбан* памирцы после захода солнца, точнее во время «сумерки» (*xinezak*) отправляются на кладбище.

Поминание умерших исследователи считают пережитком жертвоприношения умершим. Жертву приносили для того, чтобы показать, как родственники заботятся об умершем для его благополучия в загробном мире. Кроме того, поминки рассматриваются в качестве функции умиловивления души умершего, так как душа, если ее не умиловить, может причинить вред живым (Соколова 1972: 185). Поминания, справляемые в течение первого года (в день похорон, через 7, 20, 40, 100 дней или в годовщину смерти), мотивируются еще и необходимостью кормления умершего. Верят, что в течение целого года идет мучительный процесс распухания трупа, дух умершего якобы присутствует целый год в своем жилище и страдает, если его плохо кормят (поминают). Это важно и потому, что до полного разрушения тела душа не может стать самостоятельной и остается в кругу живых, нуждаясь в пище и заботах о ней.

В целом изложенный материал можно резюмировать следующим образом:

а) представления исмаилитов Западного Памира о мертвом теле как о вместилище трупного демона, способного нанести вред окружающим, и о факторах осквернения жилища в основных своих чертах совпадают с аналогичными поверьями и убеждениями, бытующими в других районах Средней Азии;

б) собственно памирская специфика проявляется главным образом в церемо-

ниях поминального характера;

в) независимо от того, являются ли указанные верования и обряды общемусульманскими или отражают специфические черты традиционного мировоззрения памирцев, несомненно, что они ведут свое происхождение из единого источника – доисламского наследия.

Примечания

- ¹ У некоторых горных таджиков (верховья реки Шинг) умирающего в целях предотвращения осквернения жилища еще живым уносили из дома в особую мурдахону («общественное помещение для умершего»). Этот обычай наблюдается и у других народов мира. Например, в Индии в тот момент, когда брахман близок к смерти, его снимают с кровати и кладут на пол. Однако, если возникает опасение, что данный день является неблагоприятным, умирающего человека выносят из дома и кладут во дворе или на «пиале» (приподнятой веранде). См.: *Снесарев* 1981: 201.
- ² О сакральной чистоте земли у зороастрийцев см.: *Дорошенко* 1982: 54–58; *Крюкова* 2005: 234–237; *Мейтарциян* 2001: 113–114; *Рак* 1998: 284–287.
- ³ В недавнем прошлом (1930-е годы) этот обычай существовал во всех кишлаках долины Бартанга, однако в некоторых местах по распоряжению духовных наставников исмаилитов – пиров – он был запрещен. Например, в кишлаке Равмед, как сообщали нам информанты, сам пир присутствовал при смерти одного из членов семьи некоего Эльчибека и ел масло, чтобы доказать отсутствие вреда от пищи, которую не вынесли из дома умершего. После этого продукты здесь больше не выносили. Возможно, данный обычай изменился согласно письменному или устному указанию – фарману Ага Хана III – Имама времени. Любое наставление со стороны Имама считается обязательным к исполнению.
- ⁴ Участие беременной женщины в похоронах вредит не только плоду, но и окружающим. Иногда причину бездетности женщины усматривали во вредном воздействии человека, умершего в селении в день ее свадьбы (см.: *Каландаров* 2004: 327).
- ⁵ Термины в статье даются на шугнанском языке, языке *lingua franca* для памирских народов
- ⁶ Например, у азербайджанцев считают, что в доме, где находится покойник, собираются различные духи и поэтому беременных женщин и детей выводят из дома и отправляют к родственникам: *Эфендиева* 2001: 42.
- ⁷ Подробно о разъяснении значения слова *тигдабсеб* см.: *Андреев* 1953: 74.
- ⁸ У читральцев Пакистана тоже принято в период траура сажать рисовать детям за ушами черные пятна. Это делают, чтобы утешить детей или же, чтобы те демоны, которые хотят сожрать труп, отказались от своего намерения. См.: *Йеттмар* 1986: 471.
- ⁹ По-видимому, название данного обряда произошло от названия первой *суры* Корана – *Ал-Фотеха*. Однако в наше время под *фотеха* понимается текст на персидско-таджикском языке, который читается каждый раз с окончанием чтения какой-либо *суры* Корана.
- ¹⁰ На месте обмывания, называемом *лахад*, принято было зажигать лучины у таджиков других районов их расселения. См.: *Троицкая* 1971: 242.
- ¹¹ В настоящее время в некоторых местах эти свечи делают из древесных ветвей или из бодяка (*Cirsium*)
- ¹² В долине Лупкух на севере Пакистан известен рассказ о том, что Носир Хусрав привез с собой 40 священных ламп, некоторыми из которых до сих пор пользуются во время праздника весеннего равноденствия *Навруз* или во время погребальных церемоний (*Йеттмар* 1986: 469).
- ¹³ С 11 июля 2009 г., согласно указаниям Ага Хана IV, был утвержден новый порядок организации этого обряда. Теперь для его проведения можно выбрать одну из трех альтернативных форм – жертвоприношение барана, соблюдение поста или добровольная и безвозмездная работа на благо общины в течение одного дня.
- ¹⁴ По материалам З. Юсуфбековой на «прижизненных поминках» этим занимается человек, называемый «*hotam*» или «*hotamin*». (*Юсуфбекова* 2001: 154–155).
- ¹⁵ *Мустафо* – эпитет Пророка Мухаммада.

- ¹⁶ Название одной из сур Корана.
- ¹⁷ В Бартанге участники похоронного обряда должны присутствовать на всех мероприятиях по ритуальному очищению дома, чтобы и сами очиститься. В некоторых кишлаках Вахана мужчины-члены семьи умершего в целях очищения в этот день стригут бороду. В других местах Западного Памира это делается во время обряда *терзехт* (букв. «снятие черного», «снятие траура»). Также см.: *Лашкариев* 2008: 98–100.
- ¹⁸ У индийцев жена брахмана снимает свои тали (брачное ожерелье) на 10 день после смерти мужа, при этом она должна обрить себе голову и носить затем белое платье. См.: *Снесарев* 1981: 203.
- ¹⁹ О благополучных и неблагополучных днях у населения Западного Памира см.: *Мухиддинов* 1989: 13–17.
- ²⁰ По сообщениям старожилов в прошлом совершали годовые поминки (*ви мачолисен дод*) и каждый год в этот день совершали «жертву Богу» (*Худойи*). Как пишет З. Юсуфбекова в конце XIX – начале XX вв. в быту шугнанцев только местами практиковался обычай устраивания поминок по покойнику через год. Годовщину смерти «*ošdodi*» (Дарморахт, Поршинев), “*maraka*” (долина Гунта), «*zoge*» «*majolis*» (долина Шахдары) не всегда отмечали день в день. Подробнее см.: *Юсуфбекова* 2001: 148–149.
- ²¹ Подобные представления существовали и у других народов. См.: *Толстов* 1931: 255, 268, 297; *Баялиева* 1972: 81; *Эфендиева* 2001: 20.

Литература

- Андреев* 1953 – *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Вып. 1. Сталинабад: Изд-во Академии наук Тадж. ССР, 1953.
- Андреев* 1958 – *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Вып. 2. Сталинабад: Изд-во Академии наук Тадж. ССР, 1958.
- Архив Зарубина* – *Архив И.И. Зарубина* в Институте восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург). Ф. 121. Оп. 1. Д. 333.
- Баялиева* 1972 – *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972
- Бертельс* 1976 – *Бертельс А.Е.* Взгляды некоторых ученых и шиитов исноашаритов относительно значения литературного наследия Носира Хусрава // Воспоминания о Носире Хусраве. Машхад, 1976 (на перс. яз.).
- Давлатбеков* 1995 – *Давлатбеков Н.* Доисламские верования населения Западного Памира (по материалам русских исследователей). Душанбе: Ориено, 1995.
- Давлатназар* 1998 – *Давлатназар Х.* Древний Шугнан в письменном и устном наследии. Душанбе, 1998.
- Дорошенко* 1982 – *Дорошенко Е.А.* Зороастрийцы в Иране (историко-этнографический очерк). М.: Наука, 1982.
- Йеттмар* 1986 – *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша / пер. с нем. М.: Наука, 1986.
- Каландаров* 2004 – *Каландаров Т.С.* Шугнанцы: историко-этнографическое исследование. М., 2004.
- Крюкова* 2005 – *Крюкова В.* Зороастризм. СПб.: Азбука-классика, 2005.
- Лашкариев* 2008 – *Лашкариев А.З.* Поминальные обряды очищения дома и возжигания священной лампы у исмаилитов Западного Памира // ЭО. 2008. № 1. С. 9–109.
- Литвинский, Седов* 1984 – *Литвинский Б.А., Седов А.В.* Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. Погребальный обряд. М.: Наука, 1984.
- Мейтарчян* 2001 – *Мейтарчян М.Б.* Погребальные обряды зороастрийцев. М.; СПб.: Институт востоковедения РАН; Летний сад. 2001.
- Мирхасан* 2003 – *Мирхасан Г.* Зажигание светильника – как исламское предписание // Вопросы памироведения. Вып. 5. Душанбе: Дониш, 2003. С. 163–178 (на тадж. яз.).
- Мухиддинов* 1989 – *Мухиддинов И.* Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев

- Западного Памира (XIX – начало XX в). Душанбе: Дониш, 1989.
- Рак 1998 – Рак И.В.* Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб., М.: Журнал «Нева»; Летний Сад, 1998.
- Снесарев 1981 – Снесарев А.Е.* Этнографическая Индия. М.: Наука, 1981.
- Соколова 1972 – Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972.
- Стеблин-Каменский 1975 – Стеблин-Каменский И.М.* Повседневная и ритуальная пища ваханцев // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. М.: Наука, 1975. С. 192–209.
- Толстов 1931 – Толстов С.П.* Религии народов Средней Азии // Религиозные верования народов СССР. Т. 1. М.: Изд-во «Безбожник», 1931. С. 241–379.
- Троицкая 1971 – Троицкая А.Л.* Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины верхнего Зеравшана // Среднеазиатский этнограф. сб. / Тр. Ин-та этнографии им. Миклухо-Маклая. Т. ХСVII. Л.: Наука, 1971. С. 224–255.
- Хисматулин, Крюкова – Хисматулин А.А. Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
- Ходжибеков 2005 – Ходжибеков Э.* Об одном религиозном обряде народов Бадахшана // Носири Хусрав: вчера, сегодня, завтра. Худжанд: Ношир, 2005. С. 605–610 (на тадж. яз).
- Ширинбек и др. 2012 – Ширинбек О, Давлатмамадов Ш., Мирзоев О.* Целебные травы Бадахшана и их использование. Душанбе: Ирфон, 2012 (на тадж. яз).
- Шохзодамухаммад 2005 – Шохзодамухаммад У.* Ритуал зажигания светильника – исламский обычай исмаилитов Центральной Азии // Носири Хусрав: вчера, сегодня, завтра. Худжанд: Ношир, 2005. С. 585–591 (на тадж. яз.).
- Шохуморов 2003 – Шохуморов А.* Чарогравшанкуни – арийско-исмаилитский ритуал // Вопросы памироведения. Вып. 5. Душанбе: Дониш, 2003. С. 141–163.
- Шохуморов 2005 – Шохуморов А.* Священная лампада // Носири Хусрав: вчера, сегодня, завтра. Хучанд: Ношир, 2005. С. 656–670.
- Эльназаров, Аксаколов 2013 – Эльназаров Х., Аксаколов С.* Исмаилиты низариты Центральной Азии в Новое время // Новейшая история исмаилитов. Преемственность и перемены в мусульманской общине. Отв. ред. доктор Фархад Дафтари. М.: Наталис, 2013. С. 69–102.
- Эфендиева 2001 – Эфендиева Р.* Традиционная погребально-поминальная обрядность (конец XIX – нач. XX в). Баку: Ардыгыр, 2001.
- Юсуфбекова – Юсуфбекова З.* Семья и семейный быт шугнанцев (конец XIX – начало XX в). Душанбе: Шарки Озод, 2001.

***T.S. Kalandarov, A.A. Shoinbekov* Some aspects of the funeral rituals of the Western Pamir peoples**

The paper analyses funeral rituals and ceremonies of the small Pamir peoples who live in Republic of Tajikistan and who belong to Ismaili branch of Shiism. Funeral ceremonies focus on the shortest way for the soul to find its retreat in another world. While exploring funeral ceremonies the authors made a conclusion that many of them date back to pre-Islamic beliefs.

Key words: *funeral rituals, ignition of a ritual lamp, sacrifice, Pamir peoples, Ismailism, Western Pamir.*

©Е.И. Ларина, О.Б. Наумова

НАУРЫЗ И КУРСАЙТ: ДВА КАЗАХСКИХ ПРАЗДНИКА С РАЗНОЙ СУДЬБОЙ*

В статье рассмотрены изменения, происходящие последние десятилетия в праздновании двух новогодних казахских праздников – Наурыза и курсайта (көрісу айт, көрісу, көрісу кун), которые отмечались разными территориальными группами казахов. Среди российских казахов Наурыз в его традиционной форме был распространен в восточных районах ареала их расселения – в Западной Сибири (в Казахстане – на Северо-Востоке, Центре и Юге). Западные казахи, как в России, так и в Казахстане не знали праздника Наурыз. В качестве Нового Года они 14 марта отмечали курсайт, который имеет настолько характерные особенности, что его можно считать самостоятельным местным праздником. Наурыз и курсайт последние десятилетия развивались совсем разными путями. Наурыз, который широко распространен в азиатских мусульманских странах, превратился в официальный праздник. Курсайт же, локальный праздник западных казахов, неизвестный за пределами своего ограниченного ареала, остается и сегодня живой семейно-аульной традицией.

Ключевые слова: казахские праздники Нового года, Наурыз, курсайт, трансформация традиции, российские казахи, казахи Казахстана, локальные особенности.

В современной жизни российских казахов традиционная обрядность играет заметную роль. Называя бытующие сегодня праздники и обряды «традиционными», мы понимаем всю условность этого определения. Естественно, это уже не те обряды, которые соблюдались казахами в конце XIX – начале XX века или даже раньше. Понятно, что формы и даже содержание ритуалов эволюционируют, изменяются от поколения к поколению. В «традиционное» время этот процесс шел медленно, почти незаметно, сегодня – гораздо быстрее, некоторые праздники и обряды не только трансформировались или редуцировались, но и исчезли совсем. На примере двух схожих казахских праздников мы пытаемся проследить особенности бытования традиционной казахской обрядности в современных условиях, и результаты ее эволюции¹.

Наурыз и курсайт – праздники Нового Года, которые отмечались разными территориальными группами казахов. Среди российских казахов Наурыз, в его традиционной форме, был распространен в восточных районах ареала их расселения – в Западной Сибири, в Казахстане (на Северо-Востоке, Центре и Юге), а курсайт – на западе, у казахов Поволжья – в Астраханской, Волгоградской и Саратовской областях (в Казахстане – в Западно-Казахстанской и Актюбинской областях).

Наурыз – древний земледельческий праздник среднеазиатских народов, который

* Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), грант № 11-01-00045а.

отмечали и казахи-скотоводы. К настоящему времени он претерпел существенные изменения. Традиционно казахи отмечали его как праздник весеннего равноденствия; в семьях готовили специальное угощение – похлебку *наурыз коже* (*қудайы коже, қос коже*, у алтайских казахов – *кеп коже*), ходили друг к другу в гости. В некоторых местах устраивали общественную трапезу: хозяйки из нескольких домов выносили похлебку на открытое место и созывали соседей, родных и прохожих на угощение. Иногда такой общий сбор устраивался у кого-нибудь в доме (о традиционном Наурызе подробно см.: *Кармышева* 1986).

Казахи-скотоводы для приготовления новогодней похлебки обязательно использовали голову животного, оставшуюся от *согыма* (осенней заготовки мяса на зиму) предыдущего года. В архиве Ф.А. Фиельструпа есть запись о Наурызе у найманов подразделения *семиз*, кочевавших на Востоке Казахстана: «*Науруз – Новый год. Для этого праздника непременно оставляют голову барана или лошади, или даже коровы. Толкут пшеницу. Кладут в казан мясо, толченую пшеницу и непременно вышеуказанную голову, если есть, то еще и курт (кислый высушенный сыр – Е.Л., О.Н.), и варят все это. Получается кожа. Мясо вынимают и кладут отдельно на блюдо, отдельно же пьют кожу. Едят днем. Каждая семья это делает у себя, все ходят круговую, поедая всюду приготовленное яство, из дома в дом. Поздравляют друг друга с новым годом*» (*Фиельструп*: 273).

Важной частью праздника были взаимные благопожелания, которые казахи выражали при встрече, приходя на угощение. По Ф.А. Фиельstrupу, казахи-скотоводы приветствовали друг друга словами: «Науруз кутту болсун!» («Поздравляю с Наурузом!»), или «Счастливого Нового Года!»), говорили:

Самаркандын коктас жибедө
Ески жил отуп, жанажил кырды.
Зеленый камень² в Самарканде растаял
Старый год прошел, новый год вошел.
(*Фиельструп*: 273)

Наурыз сопровождался развлечениями – скачками, играми, песнями. В эти дни также совершалось поминовение предков. Резали жертвенное животное и устраивали общественную трапезу с чтением молитв (*Кармышева* 1986: 52; *Мустафина* 1992: 118–119).

В советское время традиция празднования Наурыза заметно сократилась. В 1980-е годы в северных и северо-восточных областях Казахстана приходилось встречать казахов средних лет, не знавших о существовании этого праздника. В многонациональных селениях если и проходило празднование Наурыза, то в усеченном виде: молодежь не участвовала в празднике, ходили друг к другу «на коже» только старики, да и то не все (*Наумова* 1992: 29). В Омской и Курганской областях, там, где сохранялась память о Наурызе, люди пожилого возраста вспоминали, как калядовали в детстве: «*Если конфету не дадите, уведу вашу корову за рога. Давали 5 копеек*» (ПМА 5: *Амалгабаев*). Причем как праздник Наурыз в позднее советское время уже не отмечали: «*Бабушки просто говорили: “Пришел день Наурыз”, приготовят что-то*» (ПМА 5: *Хамитов*).

Наконец, последний этап своей эволюции Наурыз пережил после перестройки. На волне подъема национального самосознания в конце 1980-х – начале 1990-х годов началась официальная кампания по возрождению этого праздника. «Казахстанская

правда» в 1989 и 1990 гг. сообщала о праздновании Наурыза в городах Талды-Кургане, Чимкенте, Алма-Ате, Актюбинске и др. Везде оно сопровождалось национальной атрибутикой: на городских площадях были поставлены юрты, готовились национальные блюда, в Алма-Ате проходили состязания в национальной борьбе *казакша курес*, а в Чимкенте демонстрировались свадебный обряд *беташар* и народная игра *алтыбакан* (Махамбетов 1988; Возвратился Наурыз 1989; Алиев 1989; Никитина 1990; В каждом сердце праздник 1990). В 1990 г. во время Наурыза в Алма-Ате на предприятиях и учреждениях устраивались совместные трапезы для сотрудников. В это же время Наурыз начали праздновать и на территории России. Все респонденты отмечают, что Наурыз стали праздновать с конца 1980-х или середины 1990-х годов, а в некоторых местах и с начала 2000-х годов, как, например, в Курганской области, где казахи проживают дисперсно.

Современный возрожденный Наурыз имеет мало общего с древним земледельческим праздником, связанным с культом плодородия. Поначалу его празднование было даже оторвано от дня равноденствия – его стали праздновать в марте-апреле, в течение месяца по очереди в разных городах (Есимбаев, Зикибаев 1990). В 1991 г. эта ошибка была исправлена: 21 марта, день Наурыза, был объявлен в Казахстане национальным праздником и нерабочим днем. Сегодня Наурыз для казахов играет роль национального символа, его пышно отмечают по всему Казахстану на государственном уровне.

Таким же символом этнической принадлежности стал Наурыз и для современных российских казахов. Его празднуют даже в тех районах, где традиции его празднования ранее не существовало. Организуют его официальные власти на межпоселковом, районном или областном уровне. С 1993 г. в Москве начали праздновать общероссийский Новруз (за основу взято иранское название), в котором активное участие принимают общественные организации казахов России. Новый официальный праздник набрал такие обороты, что по решению Генеральной ассамблеи ООН с 19 февраля 2010 г. отмечается Международный день Новруз.

Как правило, в районах расселения российских казахов Наурыз проводится в райцентре в Доме культуры и на площади рядом с ним: ставятся юрты, готовятся национальные блюда, выступают самодеятельные казахские коллективы, проходят массовые гулянья, здесь же устраивают базары, «распродажи», устраивают скачки (*атжарыс*, *байга*). Самый старший дает благословение *бата*: «*Наступил Новый год, желаю всем здоровья, успехов*» (ПМА 5: *Амалгабаев*). Иногда даже разжигают костер, чтобы пройти обряды очищения, как в п. Обутковское Курганской области.

Одним из центров проведения Наурыза зачастую выступают школы, особенно в небольших поселениях. Именно школа при содействии администрации выступает организатором праздника. В празднике участвуют учащиеся и их родители – казахи, татары, русские, чеченцы, – все, независимо от этнической принадлежности. И каждый приносит блюда своей национальной кухни, например, чеченцы из села Луков Кордон Саратовской области приносят хинкали и лепешки из тыквы. Жители этого села сравнивают Наурыз с Масленицей и радостно отмечают оба праздника.

Сценарий праздника довольно типичен и включает в себя концертные номера в актовом зале, по возможности устраивают скачки, «*а если непогода, то просто украшаем лошадей, курес* (национальная борьба – Е.Л., О.Н.) *в спортзале проводим, конкурс кулинарии по классам*» (ПМА 4: *Оразбаев*).

Вообще в последнее двадцатилетие сотрудники специальных государственных структур Казахстана, связанных с образованием, а также педагогических институтов разработали массу сценариев проведения Наурыза на разных уровнях: от детского сада до государственных концертных залов. В качестве примера можно привести научную монографию С. Узакбаевой и К. Кожаметовой «Использование материалов казахской этнопедагогике при изучении педагогических дисциплин» (Узакбаева, Кожаметова 1998). Фрагменты сценариев праздников «Бесике салу» (укладывание в колыбель), «Тусау кесу» (перерезание пут), «Наурыз мейрамы» (праздник Наурыза) перепечатаны в книге саратовского историка и этнолога Г.А. Ташпекова о казахх Саратовской области, а из его книги эти сценарии были перепечатаны уже в газете саратовских казахов. Наряду с впечатлениями гостивших в Казахстане казахов, это довольно распространенный путь культурных заимствований – перепечатка из книг и газет, в данном случае, сценариев проведения Наурыза, благопожеланий-бата, кулинарных рецептов и пр. Организация праздника «сверху» сопровождается привнесением некоторых казенных дополнений, вроде клише о «празднике добра, чистоты, мира», «древнем празднике весны и труда»; «в зале собираются гости, желательны в костюмах национальностей, проживающих в данной местности», «казахский народ богат национальными традициями, которые бережно передаются из поколения в поколение» и пр. (Ташпеков 2002: 241, 243).

Неофициальное аульно-семейное празднование Наурыза у российских казахов в тех районах, где он был распространен, сильно сократилось, а кое-где и вовсе исчезло. В настоящее время казахи, проживающие в Кош-Агачском р-не Республики Алтай, на Наурыз варят новогоднюю похлебку *кеп коже* из семи продуктов: круп и мяса, специально оставленного с зимнего забоя (*согым*), все заправляют айраном или *созбе* (творогом) (ПМА 1: Аккожанова, Байгонусова). За дастарханом старикам стараются подать специально сохраняемую до этого времени часть головы животного, забитого на зиму, также подают мясной бульон (*сорпа*), айран, курт, копченую конину, *толкан* (специально обработанное пшено) (ПМА 5: Амалгабаев). В эти дни ходят к родственникам в гости, но, как подчеркивали наши респонденты, взаимные посещения сохраняются лишь в аулах (например, в Жанауле), а в райцентре это сегодня необязательно. У омских казахов а. Каскат Наурыз официально празднуют в школе: коже уже не варят, а делают угощение из мяса, забитого на согым (ПМА 4: Оспанова).

Таким образом, в местах традиционного бытования Наурыза этот праздник имеет сегодня две составляющих – семейную, сохраняющую некоторые традиционные формы празднования, и официальную; причем первая неуклонно сокращается, а вторая безусловно доминирует. Там же, где Наурыз не был раньше известен, он пришел именно в форме официального праздника и постепенно входит в семейный быт. Причем в казахских семьях его начинают отмечать так, как в советское время отмечали календарный Новый Год 31 декабря – приглашают гостей, накрывают стол. Для этого даже берут отгулы: так, в с. Алтынжар Астраханской области некоторые работали в Рождественский праздник 7 января, чтобы взять выходной 21 марта (ПМА 2: Иксанова).

Отметим новую, появившуюся только в наше время функцию Наурыза – он дает российским казахам возможность еще раз продемонстрировать свою этничность и познакомить своих соседей разных национальностей с казахской культурой (в ее

фольклорном варианте). Подобный праздник дает также прекрасную возможность для органов власти продемонстрировать политику «толерантности и межнационального согласия».

Курсайт. Как было отмечено выше, западные казахи – современной Западно-Казхстанской, части Актюбинской областей РК, Астраханской, Волгоградской и Саратовской областей России, т.е. территории расселения Букеевской орды, – не знали праздника Наурыз. В качестве Нового Года они отмечали *курсайт* (каз. искаж. *кәрісу айт*; его также называют *кәрісу*, *кәрісу кун*), который имеет настолько характерные особенности, что его вряд ли можно считать локальным вариантом Наурыза. Скорее, это – самостоятельный местный праздник. Он хорошо сохраняется до сих пор, о Наурызе же местные казахи узнали только после перестройки, когда его празднование получило широкий размах. Как сказал нам аксакал из с. Байбек Астраханской области, «*кәрісу <у нас> всегда было, а 22 марта* (т.е. Наурыз – Е.Л., О.Н.) – в Казхстане» (ПМА 2: *Сундеткалиев*).

Название праздника происходит от глагола *кәрісу* – видеться, встречаться, здороваться друг с другом, подавая руку или обнимаясь (*Махмудов, Мусабаев* 1987: 182), и может быть переведено как «праздник встречи» или «день встречи». Праздник начинается 14 или 15 марта и длится, по разным сведениям, от одного до трех дней.

В этот день с раннего утра молодые приветствуют старших особым приветствием и ритуальным рукопожатием. Старики обычно сидят дома и ждут, когда к ним придут более молодые родственники, соседи и знакомые совершить *кәрісу* (у российских казахов даже есть неологизмы «курсакаться», «покурсюкаться» (ПМА 3: *Нурмухамбетова, Сайфулина*). Первыми обычно прибегают дети и получают за свои приветствия конфеты и сладости, а дед с бабушкой могут подарить и что-то более ценное. Для взрослых гостей накрывают стол с угощением, обязательным чаем и баурсаками (жареными кусочками теста). Гости произносят слова приветствия: «*Кайырлы курсайт болсын*» («Пусть праздник встречи будет добрым», ответ: «*Бирге болсын*»), задают ритуальные вопросы: «*Как вышли из зимы?*» «*Как скот?*», желают благополучия в новом году. Такие приветствия произносятся один раз в год: «*Настоящий кәрісу в год один раз – кәрісу. В другие дни обычно здороваются*» (ПМА 2: *Сундеткалиев*). В этих приветствиях содержится смысл праздника – радость встречи после зимы, когда аулы располагались далеко друг от друга, и казахи не виделись и не имели сведений о соседях и родственниках; поздравление друг друга с благополучной зимовкой и пожеланиями благополучия на следующий год (ПМА 3: *Бегмалиев*). Как объясняли наши собеседники: «Люди зиму пережили», «Это как бы простить все обиды». До 14 марта стремятся провести *согым-ет* – зимнюю ритуальную трапезу из заколотого в ноябре жертвенного животного вместе с родственниками, соседями и друзьями.

Остановимся более подробно на половозрастных особенностях этикета приветствий в день курсайта. Прежде всего, дети подходят к родителям, протягивают руки и получают от них благословение: «*Утром встала, подошла к маме. При этом тот, кто старше, говорит: “Жасын кайыр болсын (“Чтобы долго жила”)*”. Так 14 марта начинается» (ПМА 2: *Алина*). Другие варианты благословения: «*Чтобы твоя молодость счастливой была*», «*Бакыты бол!* (“Будь счастлив!”)» (ПМА 6: *Кусманова*; ПМА 2: *Кулмухамедова*). Если в Астраханской области дети молча протягивают руки для рукопожатия и получают слова благословения, то в Саратовской области, они

говорят: *«Карлы айт!»* (“До следующего айта!”), и слышат в ответ: *«Енды айт!»*, *«Ендыгы айткадиен Аман болаек!»* («До следующего айта будем живы и здоровы!») (ПМА 3: *Джалмурзинова*). Отметим, что сегодня уже могут при приветствии в день курсайта и не использовать ритуальных формулировок, а поздороваться повседневным приветствием, особенно если это касается ровесников.

Родители, в свою очередь приветствуют стариков, если те живут с ними, а затем начинают навещать старших людей, причем стараются обязательно посетить старших родственников и ближайших соседей: в небольших селениях – вообще всех, кто старше по возрасту (ПМА 2: *Альджанова, Кулмухамедова*). Таким образом, первый день курсайта – это день хождения по гостям: *«Целый день мы куначим»*, как сказала одна из наших саратовских собеседниц. При таком порядке обычно старики оказываются дома, но если они полны сил и позволяет здоровье, то сами отправляются к людям, старше себя. Например, аксакал Джакалиев Жакбай (1930 г.р.) из с. Коровье Астраханской обл. рассказывал: *«Все село приходит. Угощение сделаем – чай сварим, баурсак, шелпек напечем. А есть водка – даем. Я обязательно к старой бабушке хожу, ей 100 с лишним лет, к ней первой пойду. Глаза не видят, уши не слышат, а так крепкая. Кто старше, кто больной – к ним сразу хожу»*.

Такие же походы в гости практикуются в следующие дни. Но тогда уже можно отправляться к старшим не всей семьей. *Көрісу* от всей семьи может сделать и один человек. Если же не навестить старших в эти дни, то, по словам всех информантов, они обижаются. *«Обязательно к соседям, старшим. Если спешишь, то можно просто зайти и посидеть немножко. Старики, к которым не зайдешь, начинают высказывать на улице: “Курбесемба?” (“Почему не здороваешься?”)»*.

В селе Алтынжар Володарского района Астраханской области в праздник курсайт 14 марта устраивают также общественную трапезу – *садака*. Раньше, в советское время, покупали корову на собранные со всех деньги, делили ее на 4 части, на каждый край села. В настоящее время объединяются по 30 домов, сообща покупают барана и устраивают общее угощение, на которое зовут муллу, а также бедных, не участвовавших в складчине. Перед общей трапезой мулла читает молитву, а старики говорят слова благодарности за прожитый год и пожелания благополучия в новом году (ПМА 2: N.N.). Точно так же в этот день угощение для всего села делают в поселке Вишневка Палласовского района Волгоградской области.

Все-таки более обычным является вариант обязательного семейного угощения чаем с баурсаками, сладостями. Это всегда непродолжительное утреннее угощение, суть которого заключается в совместной ритуальной трапезе, приобщении к очагу старших. Никаких обильных застолий, тоев в этот не устраивается (*«Все пробежались, поздоровались и на этом все»* – ПМА 2: *Иксанова*). Однако многое зависит от материального благополучия семьи: *«Кто хорошо живет, бешбармак обязательно варят»* (ПМА 2: *Альджанова*).

Именно с этого дня раньше считали начало нового года. Как нам рассказала этнограф С.К. Сагнаева, по курсайту также отсчитывали возраст человека, полагали, что после него человек становится на год старше. Считается, что если после курсайта встретишь человека, с которым не поздоровался в этот праздник, то надо приветствовать его ритуальным приветствием и рукопожатием (*«Это весь год такое приветствие, если не виделась»* – ПМА 3: *Бисенгали*). Поэтому некоторые информанты полагают, что этот праздник длится месяц, а то и целый год.

Необходимую и характерную черту курсайта составляют ритуальные рукопожатия, сопровождающие словесные приветствия этого дня. Младший, встречая старшего, обязательно протягивает ему сложенные лодочкой ладони, а тот пожимает их тоже двумя ладонями, обхватывая снаружи. Очень похожий ритуал существует у монголов во время празднования традиционного монгольского Нового года *Цагаан сар*, который не имеет строго фиксированной даты и начинается в пределах с конца января по конец февраля (Календарные обряды 1985: 169): «Особого внимания, – отмечает Н.Л. Жуковская, исследовавшая праздник Нового года у монголов, – заслуживает жест новогоднего приветствия *дзолгох*, которым обменивались друг с другом все, кто первый раз встречался не только в Цагаан сар, но и позднее, много месяцев спустя; главное, чтобы эта встреча была первой в наступившем году. Младший старшему (или женщина мужчине, если они ровесники) протягивал обе руки ладонями вверх, старший возлагал на них сверху свои руки ладонями вниз, младший поддерживал старшего под локти. В этом жесте и уважение, и обещание в случае необходимости помощи и поддержки» (Там же: 181).

Таким образом, не только сам жест рукопожатия во время казахского курсайта (имеющий некоторые отличия), но и обстоятельства и время, когда его использовали, находят близкие аналогии в монгольском *дзолгохе*. Это позволяет высказать предположение о скотоводческих, кочевнических корнях казахского курсайта, в отличие от земледельческого характера Наурыза, тем более что именно западные казахи, имеющие в своем составе адаевцев, «чистых» кочевников, в большей степени сохранили черты архаичной кочевой культуры. Конечно, для подтверждения этой гипотезы требуются и дальнейший сбор полевых материалов, и более глубокие сравнительно-типологические исследования новогодних праздников кочевников.

Возможно, при более пристальном взгляде и в общеказахском Наурызе, в его скотоводческом варианте *Улыс куны*, можно обнаружить некоторые элементы описанного западного варианта новогоднего праздника. Так, Дж.Х. Кармышева приводит слова новогодней казахской песни, опубликованной в 1925 г. в газете «Ган» (Кармышева 1986: 51, 67):

В День улуса стар и млад
Здоровались, обнимаясь.

Слово «здоровались» в оригинале «*корискен*» не исключает, что это были не обычные, а ритуальные приветствия, и это может свидетельствовать о более обширном ареале распространения *кәрісу айта* в далеком прошлом. Сегодня же Наурыз и курсайт существенно различаются: как Наурыз не включает очевидных элементов курсайта, так и курсайт не позаимствовал таких характерных черт Наурыза, как приготовление ритуальной похлебки, специального поминовения предков, народные гулянья и развлечения.

В этой статье нам хотелось обратить внимание как на генезисе двух новогодних казахских праздников, так и на различия в их современном функционировании и трансформациях. Приведем небольшой отрывок из интервью с 73-летней казашкой из Алгайского района Саратовской области, показывающий, насколько этот живой праздник любим западными казахами: «Курсайт – такой праздник! Можно выпить. Уже в пять часов утра детишки бегают по домам. Кому жвачку, кому конфет получше. Старики – мы дома сидим, ждем. К нам приходят здороваться. Стол

накрываем. Мы угощаем, по сто грамм наливаем. Говорят «Салем бердык (приветствие, обращенное к женщине – Е.Л., О.Н.). Кто заходит, тот руки протягивает. Длится это три дня. Если кто не придет, уже думаешь, а почему эти не пришли нас поприветствовать? Если потом встретишь человека, с которым в курсайт не поздоровался, то бежим здороваться» (ПМА 3). Как точно сформулировала Куралай Нигметовна Урызгалиева из п. Эльтон Волгоградской области, «Наурыз как Дружба народов... А көрісу айт – зиму пережили». Иными словами, Наурыз – праздник для государства, а курсайт – для конкретных людей.

Конечно, трансформации претерпевает и курсайт. Сокращается круг посещаемых лиц: «Раньше вообще было хорошо. А сейчас считают, что сходили в три дома и достаточно» (ПМА 3: Джалмурзинова). По воспоминаниям наших собеседников, в 1970-е – 1980-е годы дети всегда ходили к соседям, получали благословение и сладости. Сегодня они менее активны: «Сейчас уже дети так не бегают. К своим идут, а к чужим – нет» (ПМА 6: Андров).

Таким образом, два сходных праздника – Наурыз и курсайт – последние десятилетия развивались совсем разными путями. Наурыз, вероятно, благодаря тому, что широко распространен в азиатских мусульманских странах, превратился в официальный праздник, в Казахстане – в праздник государственного уровня. И для российских казахов, внимательно следящих за культурными событиями в Казахстане, он, все более утрачивая аульно-семейный неформальный характер, стал ежегодным «мероприятием», проводимым от лица российской казахской общественности, причем одним из этнических вариантов Новруза как праздника многих народов Евразии. Курсайт же, локальный праздник, неизвестный за пределами его ограниченного ареала, остается живой традицией в современной жизни западных казахов.

Примечания

- ¹ Статья написана на основе полевых материалов авторов, собранных у российских казахов в областях РФ, граничащих с Казахстаном, в 2006–2012 гг. Также привлечены полевые материалы Ф.А. Фиельструпа, собранные им в Северо-Восточном Казахстане в конце 1920-х годов и хранящиеся ныне в Институте этнологии и антропологии РАН (об архиве см.: Наумова 2006).
- ² Коктас – зеленый или синий камень – так, по А.А. Диваеву, казахи называли Наурыз, отмечаемый 9 марта. А.А. Диваев приводит существовавшее среди казахов поверье «будто в Бухаре существует синий камень, который в этот день смягчается на минуту, так что в него можно воткнуть ножик, а если не успеют его вынуть, то он в камне затвердеет. Это поверье, вероятно, перешло к ним от бухарцев, приписывающих разные чудеса самаркандскому зданию Кок-сай» (Диваев 1892).

Источники и литература

- Алиев 1989 – Алиев Д. Краски Наурыза // «Казахстанская правда». 18.04.1989.
В каждом сердце праздник 1990 – В каждом сердце праздник // «Казахстанская правда». 21.03.1990.
Возвратился Наурыз 1989 – Возвратился Наурыз // «Казахстанская правда». 24.03.1989.
Диваев 1892 – Диваев А.А. Исчисление времени года по киргизскому стилю с обозначением народных примет // Туркестанские ведомости. 1892. № 5.
Есимбаев, Зикибаев 1990 – Есимбаев С., Зикибаев Е. Праздник весны, праздник обновления // «Казахстанская правда». 23.03.1990.
Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М.: Вост. Лит. М. 1985.
Кармышева 1986 – Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, ве-

- рования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986. С. 47–70.
- Махамбетов 1988 – Махамбетов Н. Возрождение доброй традиции // «Казахстанская правда». 26.04.1988.
- Махмудов, Мусабаев 1987 – Махмудов Х., Мусабаев Г. Казахско-русский словарь. 2-ое изд. Алма-Ата: Каз. сов. энциклопедия, 1987.
- Мустафина 1992 – Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX – XX вв.). Алма-Ата, 1992.
- Наумова 2006 – Наумова О.Б. Архив российского ученого-этнографа Ф.А. Фиельструпа // Вестник архивиста, 2006. № 2–3. С. 196–212.
- Наумова О.Б. Некоторые аспекты формирования современной бытовой культуры казахов в многонациональных районах Казахстана // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. Ч. 1. М., 1992. С. 5–50.
- Никитина В. По городам и весям // «Казахстанская правда». 21.03.1990.
- ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции авторов в Кош-Агачский р-он Республики Алтай, июнь 2006 г. (информанты: Л. Аккожанова, 1963 г. р.; З. Байгонусова, 1979 г. р.).
- ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции авторов в Красноярский и Володарский р-ны Астраханской области, август 2007 г. (информанты: Алина, 1990 г. р.; Альджанова Р., 1966 г. р.; Агибаиш Х.; Кулмухамедова Р., 1965 г.р.; Сундеткалиев З.Г., 1930 г.р.; N.N., 1937 г. р.).
- ПМА 3 – Полевые материалы экспедиции авторов в Алгайский и Новоузенский р-ны Саратовской области, июль 2008 г. (информанты: Бегмалиев И., 1923 г. р.; Джалмурзинова М.Н.; Нурмухамбетова Р.М., 1960 г. р.; Сайфулина К., 1965 г.р.).
- ПМА 4 – Полевые материалы экспедиции авторов в Исилькульский и Шербакульский р-ны Омской области, июль-август 2009 г. (информанты: Оразбаев Ж., 1972 г. р.; Оспанова Д.Н., 1940 г. р.).
- ПМА 5 – Полевые материалы экспедиции авторов в Курганскую область, август 2011 г. (информанты: Амалгабаев Б., 1952 г. р.; Хамитов Е.).
- ПМА 6 – Полевые материалы экспедиции авторов в Волгоградскую область, сентябрь 2012 г. (информанты: Андров М.А.; Кусманова Т., 1960 г. р.).
- Таипеков 2002 – Таипеков Г.А. Казахи Саратовской области: историко-этнографические очерки. Саратов: Регион. Поволж. изд-во «Детская книга», 2002.
- Узакбаева С.А., Кожяхметова К.Ж. Использование материалов казахской этнопедагогике при изучении педагогических дисциплин. Алматы: Онер, 1998
- Фиельструп – Архив Ф.А. Фиельструпа. Хранится в Институте этнологии и антропологии РАН.

E.I. Larina, O.B. Naumova Nowruz and Kursait: two Kazakh festivities with different destiny

The article describes two Kazakh New Year holidays – (kørisu ait, kørisu, kørisu kun) and their transformations taking place in the last decades. They were celebrated by different regional groups of Kazakhs. Nowruz in its traditional form was distributed among eastern Russian Kazakhs – in Western Siberia, as well as in North-East, Center and South Kazakhstan. Western Kazakhs in Russia and Kazakhstan did not know Nowruz holiday. They celebrated the New Year (March, 14) as Kursait which is so special that it can be considered to be an independent local holiday. Recent decades Nowruz and Kursait have evolved quite different ways. Nowruz, which is widely celebrated in Asian Muslim countries, has become an official holiday. Kursait – the local holiday of the western Kazakhs unknown outside of their limited areal – remains living aul and family tradition till now.

Key words: *Kazakh New Year holidays, Nowruz, Kursait, transformation of tradition, Russian Kazakhs, Kazakhs in Kazakhstan, local features.*

ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 572

© С.Г. Комаров, С.В. Васильев

КРАНИОЛОГИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ГРУППЫ ЛИЦ, ПОГРЕБЕННЫХ В НЕКРОПОЛЯХ НА ТЕРРИТОРИИ НИЖЕГОРОДСКОГО КРЕМЛЯ

В статье излагаются материалы исследования краниологических материалов, происходящих из некрополей XIII–XIV и XVII–XVIII вв. на территории Нижегородского кремля. Проведен сравнительный анализ морфологических комплексов русского, мордовского и марийского населения Европейской части России XIII–XIX вв.; в результате выявлено сходство в физическом облике нижегородцев XVII–XVIII вв. и жителей других городов Восточной Европы той же эпохи. Авторы приходят к выводу о подтверждении позиции В.П. Алексеева, согласно которой к завершающему этапу этногенеза русского народа формируется единый, общерусский краниологический комплекс с незначительными локальными отклонениями.

Ключевые слова: *палеоантропология, Нижний Новгород, краниология, русское население.*

Введение

К настоящему времени в распоряжении палеоантропологов имеются обширные материалы, дающие представление о физическом облике средневекового и близкого к современности населения городов Европейской части России. Длительное время морфологические особенности городских жителей минувших эпох были известны преимущественно по публикациям Т.А. Трофимовой (1941), В.П. Алексева (1969) и Т.А. Алексеевой (1973). С начала 2000-х годов произошло значительное увеличение объема имеющихся данных в результате многочисленных исследований целого ряда авторов (Санкина 2000; Пежемский 2000, 2002, 2012; Гончарова 2011; Харламова 2012; Комаров, Васильев 2013 и др.). Процессом накопления материалов, тем не менее, не затронуты многие города Центральной России, и на карте изученных территорий до сих пор сохраняются некоторые белые пятна. Целью предлагаемой работы является ликвидация одного из таких белых пятен – Нижнего Новгорода – крупного административного, экономического и культурного центра России в Среднем Поволжье.

Нижний Новгород был основан в 1221 г. великим князем Владимирским Юрием Всеволодовичем в качестве восточного форпоста Владимиро-Суздальского княжества. Крепость заняла стратегически важное место у слияния Оки и Волги – двух важнейших водных артерий Восточной Европы. В ту эпоху Волга обозначала основное направление русской колонизации и служила границей между землями, занятыми мордовскими и марийскими племенами. Ока же долгое время отделяла русские

княжества от мордовских территорий, игравших роль буферной зоны между Русью и Волжской Булгарией. Уже к XIII–XIV вв. Нижний Новгород выдвинулся на первые позиции среди городов Северо-Восточной Руси. Будучи одним из центров Суздальско-Нижегородской земли, город к середине XIV в. стал столицей самостоятельного Нижегородского великого княжества. К середине XV в. Нижегородское княжество вместе со своим политическим центром окончательно влилось в состав Русского государства. В XVI–XVII вв. Нижний Новгород был один из наиболее крупных и значимых городов Московской державы (*Агафонов 1987*).

Материалы и методы

Материалом для нашего исследования послужила краниологическая серия, полученная в результате раскопок некрополей XVII–XVIII вв. на территории Нижегородского кремля. Кроме того, нами представлены результаты изучения нескольких черепов XIII–XIV столетий, также из кремля. Археологические работы, носившие охранительный характер, были проведены под руководством Т.В. Гусевой в 2003–2004 гг. Несмотря на большое число вскрытых погребений, пригодными для краниологического изучения оказались только 17 черепов (из них 11 мужских и 6 – женских) XVII–XVIII вв. и три черепа (два мужских и один женский) XIII–XIV в.

Краниологические материалы были обработаны в соответствии с методикой, традиционной для отечественной антропологии. Исследование предполагало фиксацию возраста и пола индивида. Возраст определялся на основе разработанных шкал по облитерации швов черепа и степени стертости зубов (*Алексеев, Дебец 1964; Герасимов 1955*). Установление пола осуществлялось только по черепу (*Гинзбург 1963; Алексеев, Дебец 1964*). В большинстве случаев работа с черепами стала возможной только после реставрации, проведенной С.Ю. Фризенем в русле предложенных М.М. Герасимовым (1949, 1955) методических рекомендаций.

В рамках внутригруппового анализа вычислялись основные статистические характеристики серии – средняя арифметическая, минимальное и максимальное значения признака, показатели дисперсии: среднее квадратическое отклонение и коэффициент вариации. Все перечисленные операции осуществлялись в пакете программ Microsoft Excel 2011. Изучение внутригрупповой структуры проведено с использованием метода главных компонент (в программе Statistica 8.0).

Межгрупповой анализ осуществлялся в несколько этапов. На первом из них методом количественной оценки разницы в значениях краниометрических признаков выявлялся круг серий, наиболее схожих с исследуемой выборкой. Второй и третий этапы связаны с применением методов многомерных статистических исследований – кластерного и канонического дискриминантного анализов. Кластерный анализ был выполнен в программе Statistica 8.0. Дендрограмма строилась на основе матрицы евклидовых расстояний по методу Уорда, характеризуемого «слабой чувствительностью к влиянию различных статистических случайностей» (*Дерябин 2007: 65*). Канонический дискриминантный анализ проведен в программе, разработанной Б.А. Козинцевым (1991). Нагрузки на признаки в векторах канонических переменных были пересчитаны в программе Statistica 8.0.

Результаты и их обсуждение

Обратимся к результатам морфологического исследования материалов. Уже на стадии визуального анализа, несмотря на малую численность черепов, была зафик-

сирована неоднородность серии. В целом морфологические особенности лиц, захороненных в некрополях Нижегородского кремля, находятся в рамках вариаций европеоидного строения лицевого скелета, однако в нескольких случаях, в частности, на мужском черепе из погребения вк-4 п. 2* и на женском черепе из погребения вк-6 п. 1 возможно наличие монголоидной примеси.

Основные статистические параметры мужской части выборки представлены в таблице 1. Из одиннадцати мужских черепов шесть характеризуются брахикранными пропорциями, четыре являются мезокранными и один – долихокранным. В такой ситуации неудивительно, что среднее квадратическое отклонение черепного указателя оказалось несколько завышенным. Принимая во внимание относительно небольшую численность черепов, мы можем считать суммарное значение указателя адекватной характеристикой лишь с той оговоркой, что брахикранные черепа численно преобладают в выборке. Схожая картина наблюдается в случае с продольным диаметром: величина признака варьирует в пределах четырех категорий – от очень малых до больших размеров. Значение поперечного диаметра относится к разряду средних в общемировом масштабе, причем оба показателя дисперсии находятся в пределах нормы. Значительную вариабельность демонстрируют высота свода черепа от *ba*, длина основания черепа и аурикулярная ширина: величины каждого из этих признаков покрывают весь диапазон категорий размеров – от очень малых до очень больших. Это отразилось на показателях дисперсии: среднее квадратическое отклонение и коэффициент вариации существенно превышают среднемировые показатели; поэтому средняя арифметическая каждого из названных признаков не является реальным отображением морфологического своеобразия серии. Лобная кость среднеширокая по значению как наименьшей, так и наибольшей ширины. Ширина затылка также оценивается как средняя.

Большая часть признаков лицевого скелета может быть охарактеризована лишь размахом вариаций значений ввиду еще большей неоднородности по сравнению с мозговым отделом. Верхняя высота лица варьирует от очень малой до большой. Величины скулового диаметра и средней ширины лица попадают во все пять категорий размеров. При характеристике габаритов лицевого скелета в целом средняя арифметическая уместна только для оценки длины основания лица и верхней ширины лица – оба признака продемонстрировали средние значения. Ширина и высота носа имеют весьма высокие показатели дисперсии – вновь индивидуальными измерениями представлены все категории. Ширина переносья может быть оценена суммарно как средняя в мировом масштабе. С определенной долей условности (из-за немного повышенного квадратического отклонения) усредненная оценочная характеристика высоты переносья, соотносимая с разрядом очень больших значений, может считаться отражением морфологических реалий. Ширина орбиты варьирует от очень малой до средней. Орбиты мужских черепов очень низкие. Примечательно, что данный признак имеет чрезвычайно узкий диапазон величин – в границах очень малых и малых размеров. Мужчинам, погребенным в некрополях Нижегородского кремля, была свойственна средняя профилировка верхнего яруса лица в горизонтальной плоскости. Значения зиго-максиллярного угла распределены по категориям очень малых, малых и средних величин.

* Здесь и далее погребения обозначены в соответствии с археологическим шифром.

Таблица 1

Краниометрическая характеристика мужских черепов

Обозначение и название признака		n	x	min	max	σ	V
1.	Продольный диаметр	11	176,5	166,0	185,0	6,62 *	3,75 *
8.	Поперечный диаметр	11	143,5	138,0	152,0	5,07	3,53
17.	Высотный диаметр от <i>ba</i>	11	137,5	123,0	145,0	6,22 *	4,52 *
5.	Длина основания черепа	11	101,9	92,0	110,0	5,75 *	5,64 *
9.	Наименьшая ширина лба	11	98,0	90,0	106,0	4,34	4,42
10.	Наибольшая ширина лба	11	118,1	111,0	127,0	4,70	3,98
11.	Ширина основания черепа	10	124,4	117,0	134,0	5,95 *	4,78 *
12.	Ширина затылка	11	108,5	103,0	117,0	4,39	4,05
26.	Лобная дуга	9	126,2	118,0	138,0	6,91 *	5,47 *
27.	Теменная дуга	9	121,4	113,0	131,0	7,86	6,47
28.	Затылочная дуга	8	113,8	105,0	126,0	6,48 *	5,69 *
29.	Лобная хорда	10	111,1	104,0	123,0	5,90 *	5,31 *
30.	Теменная хорда	10	108,8	100,0	118,0	6,20	5,70 *
31.	Затылочная хорда	10	98,3	90,0	107,0	5,01	5,10
8:1	Черепной указатель	11	81,4	74,6	86,8	3,65 *	–
17:1	Высотно-продольный указатель от <i>ba</i>	11	77,9	72,4	83,8	3,71 *	–
17:8	Высотно-поперечный указатель от <i>ba</i>	11	95,8	89,1	100,7	3,13	–
40.	Длина основания лица	9	99,9	93,0	108,0	5,16	5,16
45.	Скуловой диаметр	8	133,5	121,0	142,0	6,87 *	5,14 *
48.	Верхняя высота лица	10	67,8	61,0	74,0	4,73 *	6,98 *
43.	Верхняя ширина лица	10	105,4	100,0	109,0	3,10	2,94
46.	Средняя ширина лица	10	95,5	84,0	107,0	7,06 *	7,39 *
55.	Высота носа	10	49,6	42,0	55,0	3,69 *	7,44 *
54.	Ширина носа	10	23,8	21,0	28,0	3,05 *	12,83 *
51.	Ширина орбиты от <i>mf</i>	10	39,0	36,0	42,0	2,05 *	5,27 *
52.	Высота орбиты	10	31,1	29,0	33,0	1,45	4,66
FC	Глубина клыковой ямки	8	4,9	3,0	7,0	1,38 *	28,35 *
MC	Максилло-фронтальная ширина	9	22,2	19,0	26,0	2,17	9,75
MS	Максилло-фронтальная высота	9	11,5	10,0	15,0	1,70	14,74
SC	Симотическая ширина	8	9,3	7,5	12,0	1,51	16,34
SS	Симотическая высота	8	5,4	4,0	7,5	1,22 *	22,65
48:17	Вертикальный фацио-церебральный указатель	10	49,7	43,0	55,2	3,89 *	–
48:45	Верхний лицевой указатель	8	51,1	43,0	54,9	4,37 *	–
54:55	Носовой указатель	10	48,0	38,2	55,1	5,78 *	–
52:51	Орбитный указатель	10	79,8	75,0	86,5	3,77	–
SS:SC	Симотический указатель	8	58,2	44,4	72,2	9,99	–
71a	Наименьшая ширина ветви	10	33,1	29,0	37,0	1,97	5,95
65.	Мыщелковая ширина	9	118,2	110,0	128,0	5,97	5,05
66.	Угловая ширина	10	100,7	88,0	108,0	5,93	5,89
67.	Передняя ширина	10	45,7	41,0	51,0	3,27 *	7,15 *
69.	Высота симфиза	10	33,2	29,0	38,0	2,57	7,75
69(3)	Толщина тела	7	15,0	14,0	17,0	1,15	7,70
77.	Назо-малярный угол	9	141,1	134,8	146,6	4,01	–
<zm´	Зиго-максиллярный угол	10	126,6	119,3	136,4	6,41 *	–

Примечание: * – повышенное значение показателей дисперсии.

Разнородность краниологических материалов при относительно малой численности серии обусловила необходимость приведения краткой характеристики каждого из изученных черепов.

Вк-6 юб 5. Захоронение принадлежало мужчине 18–20 лет. Череп резко брахикранный за счет широкой мозговой коробки при малом значении продольного диаметра. Высота свода от *ba* большая. Лобная кость среднеширокая по величине обоих признаков. Затылочная кость узкая. Лицевой скелет низкий и узкий. Орбиты очень узкие и очень низкие, по соотношению размеров мезоконхные. Нос низкий при очень узком грушевидном отверстии, что соответствует лепторинному значению носового указателя. В горизонтальной плоскости лицо характеризуется очень резкой профилировкой на зиго-максиллярном уровне.

Вк-6 юб 4. Погребение принадлежало мужчине 35–40 лет. Череп долихокраничных пропорций при большой длине мозговой коробки и малой ее ширине. Высота свода от *ba* определяется средней величиной. Лобная кость средней ширины. Затылочная кость узкая. Лицевой скелет средневысокий, узкий по значению скулового диаметра и верхней ширины и среднеширокий по величине средней ширины. Орбиты очень узкие и низкие, мезоконхные. Нос лепторинный при средней высоте и очень малой ширине. Переносье средневысокое и среднеширокое. Горизонтальная профилировка резкая в верхнем ярусе и очень резкая – на уровне передних зиго-максиллярных точек.

Вк-6 юб 1. Захоронение принадлежало мужчине 35–40 лет. Череп брахикранный при очень малой по длине и узкой мозговой коробке. Высотный диаметр от *ba* характеризуется очень малой величиной. Лобная кость среднеширокая. Значение ширины затылка также относится к категории средних размеров. Лицевой скелет низкий, узкий в верхнем ярусе и очень узкий по величине средней и скуловой ширины. Орбиты гипсиконхные за счет за счет очень малой ширины при малой высоте. Нос очень низкий и очень узкий; соотношение размеров дало лепторинный указатель. Переносье узкое, при этом очень высокое. В горизонтальной плоскости лицо резко профилировано на зиго-максиллярном уровне и средне – в верхнем ярусе.

Вк-6 юб 2а. Погребение принадлежало мужчине 35–40 лет. Череп брахикраничных пропорций при среднем значении продольного диаметра и очень большой ширине мозговой коробки. Высота свода черепа очень большая. Лобная кость широкая: наименьшая и наибольшая ширина демонстрируют большую и очень величину соответственно. Затылочная кость очень широкая. Лицевой скелет очень низкий. Значения трех признаков, определяющих широтные габариты лица, попадают в разные категории: верхняя ширина определяется как большая, скуловой диаметр – очень большой, при этом средняя ширина – малая. Орбиты узкие и очень низкие, хамэконхные по указателю. Нос хамэринный за счет очень малой ширины при чрезвычайно малой высоте. Переносье очень широкое и очень высокое. В горизонтальной плоскости лицо уплощено в верхнем ярусе при средней профилировке на зиго-максиллярном уровне.

Вк-6 п. 32. Захоронение принадлежало мужчине 30–35 лет. Череп характеризуется мезокранией при средних значениях длины и ширины мозговой капсулы. Высота свода от *ba* оценивается как очень большая. Лобная кость широкая по величине обоих признаков. Затылочная кость средней ширины. Лицевой скелет средневысокий, среднеширокий по значению скулового диаметра и широкий по величине двух

других широтных признаков. Орбиты мезоконхные при средней ширине и малой высоте. Нос средневысокий при большой ширине грушевидного отверстия, что соответствует хамэринии. Горизонтальная профилировка средняя на обоих уровнях.

Вк-6 п. 11. Погребение принадлежало мужчине 40–45 лет. Череп умеренно брахикранный при очень короткой и среднеширокой мозговой коробке. Высота свода от *ba* относится к категории средних размеров. Наименьшая ширина лба большая, наибольшая – средняя. Затылочная кость средней ширины. Лицевой скелет очень низкий, широкий по величине верхгей и средней ширины и узкий – по значению скулового диаметра. Орбиты очень узкие и очень низкие, мезоконхные по указателю. Нос узкий и низкий, мезоринный. Переносье характеризуется средними параметрами. В горизонтальной плоскости лицо несколько уплощено в верхнем ярусе при средней профилировке на зиго-максиллярном уровне.

Вк-6 п. 8. Захоронение принадлежало мужчине 40–45 лет. Череп мезокранный за счет соотношения средних значений продольного и поперечного диаметров. Высота свода от *ba* средняя. Лобная кость среднеширокая по наименьшей ширине и узкая – по величине ширины наибольшей. Затылочная кость средней ширины. Лицевой скелет высокий и среднеширокий. Орбиты низкие и узкие, мезоконхные по указателю. Нос лепторинный – высокий при очень узком грушевидном отверстии. Переносье среднеширокое и очень высокое. В горизонтальной плоскости профилировка лицевого скелета средняя на верхнем уровне и очень резкая – на нижнем.

Вк-6 п. 19-20. Погребение принадлежало мужчине 35–40 лет. Сохранность черепа позволяет охарактеризовать его только по признакам мозговой коробки. Продольный диаметр определяется малой величиной, при этом ширина мозговой коробки большая; значение поперечно-продольного указателя относится к разряду брахикранных. Высотный диаметр от *ba* очень большой. Лобная кость широкая как по наименьшей, так и по наибольшей ширине. Затылочная кость также широкая.

Вк-6 п. 5. Захоронение принадлежало молодому мужчине 16–18 лет. Череп мезокранный при малых значениях длины и ширины мозговой коробки. Высота свода от *ba* большая. Лобная и затылочная кости узкие. Лицевой скелет низкий, среднеширокий в верхнем ярусе и узкий по величине средней ширины. Орбиты очень низкие и очень узкие, по указателю мезоконхные. Нос низкий и широкий, хамэринный по пропорциям. Переносье широкое при чрезвычайно большой симотической высоте. В горизонтальной плоскости лицо очень резко профилировано на обоих уровнях.

Вк-4 п. 2. Погребение принадлежало мужчине 45–50 лет. Череп брахикранный за счет средней длины и очень большой ширины мозговой коробки. Высота свода от *ba* оценивается большой величиной. Лобная и затылочная кости средней ширины. Лицевой скелет средневысокий, широкий в верхнем ярусе и очень широкий по значениям средней и скуловой ширины. Орбиты очень узкие и очень низкие, по соотношению размеров мезоконхные. Нос хамэринный при средней высоте и большой ширине грушевидного отверстия. Переносье среднее в ширину и очень высокое. Горизонтальная профилировка лицевого скелета средняя на назо-маляном уровне и резкая – на уровне передних зиго-максиллярном уровне.

Вк-4а п. 9. Захоронение принадлежало мужчине 25–30 лет. Череп мезокранный при средних значениях продольного и поперечного диаметров. Высота свода от *ba* большая. Лобная кость очень широкая по наименьшей ширине, при этом величина ширины наибольшей относится к разряду малых размеров. Затылочная кость узкая.

Лицевой скелет низкий. Ширина лица оценивается как большая в верхнем ярусе, средняя – по величине скулового диаметра и малая – по значению средней ширины. Орбиты среднеширокие и низкие, мезоконхные по указателю. Нос низкий и среднеширокий, хамэринный. Переносье среднее в ширину и очень высокое. В горизонтальной плоскости лицевой скелет резко профилирован на обоих уровнях.

Разнородность серии и, в частности, мужской ее части, побудила нас осуществить попытку выявления внутригрупповой структуры, невзирая на малую численность. С этой целью мы применили метод главных компонент. Компонентный анализ проведен трижды: отдельно для церебрального и висцерального отделов черепа и, наконец, на основе признаков как мозговой коробки, так и лицевого скелета. В последнем случае выбор признаков был обусловлен, в первую очередь, стремлением использовать те из них, которые испытали высокие нагрузки в ГК I и ГК II по результатам анализов, проведенных отдельно для мозгового и лицевого отделов черепа. В итоге получен набор из девяти признаков, из которых четыре характеризуют черепную коробку (продольный, поперечный и высотный диаметры, наибольшая ширина лба) и пять – лицевой скелет (верхняя высота лица, средняя ширина лица, ширина и высота орбиты, зиго-максиллярный угол).

Три первые ГК описывают суммарно более 83% внутригрупповой изменчивости (табл. 2). В ГК I, играющей в анализе основную дифференцирующую роль (45,16% совокупной дисперсии), статистически значимые нагрузки испытывают (в порядке убывания величины) средняя ширина лица, ширина орбиты, высотный диаметр, поперечный диаметр, зиго-максиллярный угол и наибольшая ширина лба. В ГК II только два признака с высокими нагрузками – верхняя высота лица и высота орбиты. ГК III по сути не является значимой.

Таблица 2

Факторные нагрузки на признаки по результатам компонентного анализа

Название признака	Обозначение признака	I ГК	II ГК	III ГК
Продольный диаметр	1.	- 0,655	- 0,554	0,120
Поперечный диаметр	8.	- 0,765	0,368	0,195
Высотный диаметр от <i>ba</i>	17.	- 0,766	0,117	0,488
Наибольшая ширина лба	10.	- 0,706	0,429	- 0,360
Верхняя высота лица	48.	- 0,105	- 0,846	0,319
Средняя ширина лица	43.	- 0,845	- 0,081	0,283
Ширина орбиты	51.	- 0,817	- 0,377	- 0,272
Высота орбиты	52.	- 0,133	- 0,794	- 0,547
Зиго-максиллярный угол	<zm'	- 0,745	0,349	- 0,436
Собственные числа		4,064	2,257	1,165
Процент общей дисперсии		45,16	25,08	12,95

Примечание – выделены статистически значимые нагрузки

Взаимным расположением десяти черепов в пространстве двух первых ГК фиксируется разнородность мужской части серии (рис. 1). Однако говорить о наличии каких-либо морфологических компонентов среди погребенных в некрополях нижегородского кремля нет оснований, в первую очередь ввиду малочисленности выбор-

ки. Фактически, мы в праве лишь констатировать присутствие внутри серии краниологически противоположных вариантов по комплексу признаков, несущих высокие нагрузки в ГК I и ГК II.

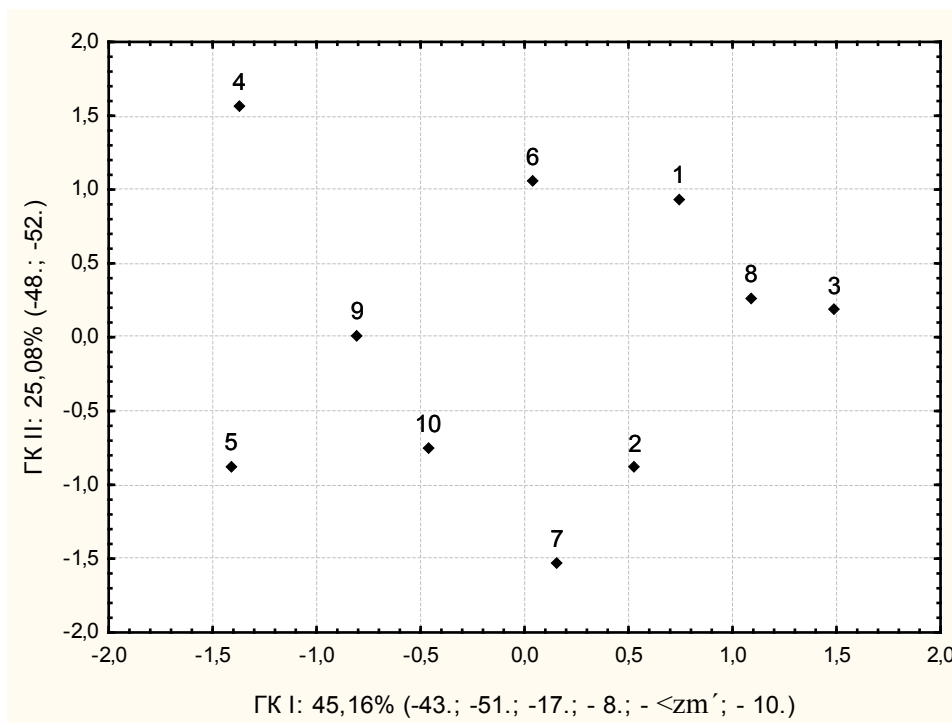


Рис. 1. Взаимное расположение мужских черепов в пространстве двух первых ГК

Перейдем к описанию женской части выборки. Статистические параметры, содержащиеся в таблице 3, свидетельствуют о разнородности, которая отчетливо проявляется при рассмотрении как мозгового, так и лицевого отделов черепа. В ряде случаев это обстоятельство позволяет охарактеризовать женские черепа лишь размахом вариации того или иного признака.

Продольный и поперечный диаметры черепной коробки относятся к числу признаков с высокими параметрами дисперсии; фиксируются значения от очень малых до больших. Соотношение ширины и длины мозговой капсулы соответствует мезокранным (суббрахикранным) пропорциям. Из шести женских черепов пять являются мезокранными и только один – резко брахикранным. Высотный диаметр от *ba*, напротив, проявляет очень низкую вариабельность, поэтому суммарная характеристика – средняя в общемировом масштабе величина – представляется уместной даже при столь малой численности. Значения наименьшей ширины лба варьируют в пределах малых – очень больших размеров, наибольшая ширина лба попадает в категории очень малых и средних величин. Соответственно, оба признака, определяющих ширину лобной кости, характеризуются очень высоким квадратическим отклонением и коэффициентом вариации. То же относится и к ширине затылка при значениях, относящихся к разряду очень малых, средних и больших размеров.

Таблица 3

Краниметрическая характеристика женских черепов

Обозначение и название признака		n	x	min	max	σ	V
1.	Продольный диаметр	6	169,3	162,0	177,0	6,56 *	3,88 *
8.	Поперечный диаметр	6	134,7	124,0	144,0	7,26 *	5,59 *
17.	Высотный диаметр от <i>ba</i>	5	125,8	124,0	127,0	1,30	1,04
5.	Длина основания черепа	5	93,2	89,0	98,0	3,49	3,75
9.	Наименьшая ширина лба	6	92,7	87,0	100,0	5,35 *	5,78 *
10.	Наибольшая ширина лба	5	106,6	98,0	115,0	6,99 *	6,55 *
11.	Ширина основания черепа	6	118,3	111,0	122,0	4,08	3,45
12.	Ширина затылка	5	105,2	93,0	111,0	7,22 *	6,88 *
26.	Лобная дуга	5	119,6	112,0	126,0	5,94	4,97
27.	Теменная дуга	5	117,8	107,0	129,0	9,68 *	8,22 *
28.	Затылочная дуга	5	109,0	103,0	116,0	5,43	4,98
29.	Лобная хорда	6	105,2	101,0	109,0	3,25	3,09
30.	Теменная хорда	6	106,0	95,0	114,0	7,29 *	6,88 *
31.	Затылочная хорда	6	91,3	88,0	94,0	2,66	2,91
8:1	Черепной указатель	6	79,6	76,1	86,7	3,80 *	–
17:1	Высотно-продольный указатель от <i>ba</i>	5	73,8	70,1	77,8	2,95	–
17:8	Высотно-поперечный указатель от <i>ba</i>	5	92,1	86,8	97,7	4,06	–
40.	Длина основания лица	5	91,4	82,0	100,0	6,77 *	7,40 *
45.	Скуловой диаметр	5	123,6	119,0	127,0	3,13	2,53
48.	Верхняя высота лица	6	66,0	61,0	73,0	4,00	6,06
43.	Верхняя ширина лица	6	101,2	94,0	108,0	5,31 *	5,25 *
46.	Средняя ширина лица	6	89,3	84,0	94,0	3,56	3,98
55.	Высота носа	6	49,2	46,0	52,0	2,23	4,53
54.	Ширина носа	6	23,2	20,0	27,0	2,93 *	12,63 *
51.	Ширина орбиты от <i>mf</i>	6	37,2	35,0	39,0	1,33	3,58
52.	Высота орбиты	6	33,5	32,0	36,0	1,52	4,53
FC	Глубина клыковой ямки	4	5,0	3,5	8,0	2,04 *	40,82 *
MC	Максилло-фронтальная ширина	4	20,1	18,0	22,0	1,75	8,70
MS	Максилло-фронтальная высота	4	10,8	7,5	15,0	3,43	31,89
SC	Симотическая ширина	4	7,8	5,0	10,0	2,63 *	33,93 *
SS	Симотическая высота	3	4,7	4,0	7,5	–	–
48:17	Вертикальный фацио-церебральный указатель	5	52,8	48,0	57,9	3,65 *	–
48:45	Верхний лицевой указатель	5	53,8	48,8	59,8	4,05 *	–
54:55	Носовой указатель	6	47,3	38,5	56,5	6,83 *	–
52:51	Орбитный указатель	6	90,2	82,1	97,3	5,20	–
SS:SC	Симотический указатель	3	53,3	50,0	60,0	–	–
71a	Наименьшая ширина ветви	5	31,6	30,0	33,0	1,14	3,61
65.	Мыщелковая ширина	5	112,6	109,0	117,0	3,58	3,18
66.	Угловая ширина	5	92,4	89,0	95,0	2,30	2,49
67.	Передняя ширина	5	41,6	39,0	46,0	2,70 *	6,49 *
69.	Высота симфиза	5	30,0	28,0	33,0	2,12	7,07
69(3)	Толщина тела	3	15,7	15,0	17,0	–	–
77.	Назо-малярный угол	6	145,1	138,6	153,9	6,01*	–
<zm´	Зиго-максиллярный угол	6	130,6	124,3	135,4	3,94	–

Примечание: * – повышенное значение показателей дисперсии

Лицевой скелет средневысокий, среднеширокий по значению скулового диаметра и узкий в нижнем ярусе. Индивидуальными измерениями верхней ширины лица представлены все категории размеров, в результате чего наблюдаются существенно превышающие норму величины показателей дисперсии. Нос средней высоты при сильно варьирующей ширине грушевидного отверстия. Орбиты очень узкие и средневысокие; оба признака имеют малый диапазон представленных значений. В пяти случаях из шести орбиты гипсиконхных пропорций. Женщинам, погребенным в некрополях Нижегородского кремля, была свойственна средняя профилировка нижнего яруса лица в горизонтальной плоскости. Верхний угол горизонтальной профилировки демонстрирует широкий спектр значений – от малых до очень больших.

Как и в случае с мужской частью выборки, позволим себе дать краткую характеристику женских черепов.

Вк-6 вб 1. Погребение принадлежало женщине 20–25 лет. Череп мезокранный при средних значениях продольного и поперечного диаметров. Высота свода от *ba* попадает в категорию средних размеров. Лобная кость среднеширокая и очень узкая по наименьшей и наибольшей ширине соответственно. Затылочная кость широкая. Лицевой скелет средней высоты, узкий по величине скулового диаметра и очень узкий – по двум другим широтным признакам. Орбиты очень узкие и низкие, гипсиконхные по соотношению размеров. Нос лепторинный при средней его высоте и очень малой ширине грушевидного отверстия. Переносье широкое и исключительно высокое. В горизонтальной плоскости лицо резко профилировано на обоих уровнях.

Вк-6 п. 35. Захоронение принадлежало женщине 40–45 лет. Череп брахикранных пропорций за счет малой длины и большой ширины мозговой коробки. Высота свода от *ba* малая. Наименьшая и наибольшая ширина лба малая и средняя соответственно. Затылочная кость средней ширины. Лицевой скелет средневысокий, широкий в верхнем ярусе и среднеширокий – по величине скулового диаметра и средней ширины. Орбиты очень узкие и средневысокие, гипсиконхные по указателю. Нос средневысокий и широкий, хамэринный по соотношению размеров. Переносье узкое и средневысокое. В горизонтальной плоскости лицо сильно уплощено на верхнем уровне при резкой профилировке среднего яруса.

Вк-6 п. 15. Погребение принадлежало женщине 30–35 лет. Череп мезокранный при большом продольном и среднем поперечном диаметре. Высота свода от *ba* малая. Значения наименьшей и наибольшей ширины лобной кости – очень большое и среднее соответственно. Затылочная кость широкая. Лицевой скелет средневысокий, очень широкий в верхнем ярусе и среднеширокий по величине скулового диаметра и средней ширины. Орбиты мезоконхных пропорций при малых ширине и высоте. Нос высокий при средней ширине грушевидного отверстия, что соответствует мезоринному значению носового указателя. В горизонтальной плоскости лицо средне профилировано как на верхнем, так и на нижнем уровне.

Вк-6 п. 1. Захоронение принадлежало женщине 40–45 лет. Череп мезокранный за счет очень короткой и узкой мозговой коробки. Высота свода от *ba* средняя. Лобная кость узкая по наименьшей ширине и очень узкая – по величине ширины наибольшей. Затылочная кость среднеширокая. Лицевой скелет очень высокий, узкий в верхнем ярусе и среднеширокий по значениям двух других широтных признаков. Орбиты очень узкие и средневысокие, гипсиконхные по указателю. Нос лепторинный при большой высоте и очень малой ширине. Переносье широкое и очень высо-

кое. Горизонтальная профилировка лица очень резкая на обоих уровнях.

Вк-4а п. 12. Погребение принадлежало женщине 25–30 лет. Череп мезокранный при очень малых значениях продольного и поперечного диаметров. Лобная кость узкая по наименьшей ширине и очень узкая – по величине наибольшей ширины. Затылочная кость также очень узкая. Лицевой скелет средневысокий, очень узкий в верхнем ярусе и узкий по значению средней ширины. Орбиты имеют гипсиконхные пропорции за счет очень малой ширины и большой высоты. Нос хамэринный при малой его высоте и большой ширине грушевидного отверстия. В горизонтальной плоскости лицо резко профилировано на обоих уровнях.

Вк-4а п. 14г. Захоронение принадлежало женщине старше 50 лет. Череп мезокранный при больших значениях и продольного, и поперечного диаметров. Высота свода от *ba* средняя. Лобная кость широкая. Лицевой скелет низкий. Величины верхней, скуловой и средней ширины лица попадают в разные категории – больших, средних и малых размеров соответственно. Орбиты узкие и средневысокие, гипсиконхные. Нос средневысокий и очень узкий; соотношение размеров дает лепторинный указатель. В горизонтальной плоскости лицо средне профилировано на верхнем уровне и резко – на нижнем.

Перейдем к описанию черепов XIII–XIV вв. Индивидуальные измерения представлены в таблице 4.

Вк-4а п. 17. Погребение принадлежало мужчине 40–45 лет. Череп долихокраний за счет соотношения очень большого продольного и малого поперечного диаметров. Лобная кость широкая по величине наименьшей ширины; значение наибольшей ширины лба попадает в категорию средних размеров. Затылочная кость узкая. Лицевой скелет узкий, очень широкий в верхнем ярусе при средней ширине на уровне зиго-максиллярных точек. Нос низкий и очень узкий, лепторинный по указателю.

Вк-4а п. 18. Погребение принадлежало мужчине 35–40 лет. Череп характеризуется большим продольным диаметром. Лобная кость узкая по величине наименьшей ширины и очень узкая – по значению ширины наибольшей. Затылочная кость узкая. Лицевой скелет высокий. Категориальная оценка широтных габаритов лица, к сожалению, не может быть определена в силу плохой сохранности черепа. Нос высокий и узкий, лепторинный по указателю. Переносье среднеширокое и очень высокое. Орбиты очень низкие и очень узкие, хамэконхные.

Вк-4 п. 3а. Погребение принадлежало женщине 35–40 лет. Череп мезокранный при большом продольном диаметре и средней ширине мозговой коробки. Высота свода от *ba* большая. Лобная кость широкая по значению наименьшей ширины. Ширина затылка средняя. Лицевой скелет средневысокий и среднеширокий (все широтные признаки имеют среднюю величину). Нос очень низкий при узком грушевидном отверстии; соотношение параметров дает мезоринный указатель. Переносье очень широкое и исключительно высокое. Орбиты среднеширокие и чрезвычайно низкие, хамэконхные по указателю. В горизонтальной плоскости лицевой скелет резко профилирован в верхнем ярусе.

Следующей нашей задачей является соотнесение морфологических особенностей исследуемых черепов XVII–XVIII вв. с другими краниологическими материалами. В качестве сравнительного фона для межгруппового сопоставления нами выбраны

несколько серий, характеризующих физический облик средневекового и близкого к современности мужского городского и сельского населения Восточной Европы.

Городское население представлено тринадцатью сериями различных эпох. Наиболее древние выборки получены в результате археологических работ на кладбищах XII–XIII вв. в Старой Рязани (*Алексеева* 1960), XIII в. в Ярославле (*Гончарова* 2011), XIII–XIV вв. в Костроме (*Комаров, Васильев* 2013). Несколько серий датированы более широким интервалом – XII–XVI вв. из некрополей на территории кремля города Дмитров (*Гончарова* 2011) и XIV–XVI вв. из городских кладбищ в Коломне (*Гончарова* 2011). Восемь серий имеют примерно ту же, или несколько более раннюю, датировку, что и исследуемая выборка черепов из некрополей Нижегородского кремля. В их число входят черепа из городов северо-западных окраин России, дающие представление о физическом облике жителей Великого Новгорода XVI–XVII вв. (*Пежемский* 2000), Старой Руссы XV–XVII вв. (*Пежемский* 2012) и Старой Ладogi XVII–XVIII вв. (*Алексеев* 1969). Население городов Верхнего и Среднего Поволжья представлено в межгрупповом анализе сериями из Заволжского и Затверецкого посадов (XVI–XVIII вв.) и Старого кладбища (XVII–XVIII вв.) в Твери (*Харламова* 2012), Ярославля XVII в. (*Гончарова* 2011), Казани и Симбирска (Ульяновска), датированными концом XVII–XVIII вв. (*Алексеев* 1969). Перечень использованных сравнительных материалов, относящихся к группам русского населения, завершает выборка черепов XVII в. из могильника у села Исупово Костромской области (*Васильев, Боруцкая* 2004).

Кроме того, нами привлечены пять серий, дающих представление о краниологических характеристиках финно-угорских народов Волго-Окского и Волго-Камского регионов – марийцев и мордвы. Мы посчитали необходимым включить эти серии в сравнительный анализ в силу того, что на территориях, окружающих Нижний Новгород, происходило формирование марийских и мордовских племен (*Агафонов* 1987: 12). Марийские черепа образуют две выборки – горной и луговой групп этого народа. Обе серии датированы довольно широко – XVII–XIX вв. Материалы по мордве сформированы из черепов двух субэтнических подразделений – мокши и эрзи. Кроме того, в отдельную группу выделены черепа, происходящие преимущественно из Сарлейского и Кужадонского могильников в Дальнеконстантиновском районе Нижегородской области. Эти могильники оставлены терюханами – этнографической группой мордвы-эрзи (*Народы России*: 186). Все серии мордвы относятся к тому же периоду, что и марийские – XVII–XIX вв. Материалы по марийцам и мордве введены в научный оборот М.С. Акимовой (1958, 1961) с дополнительными уточнениями В.П. Алексеева (1969).

Первый этап межгруппового анализа связан с выявлением из общего массива данных тех серий, которые по сумме значений краниометрических признаков проявляют наибольшую близость по отношению к черепам из некрополей Нижегородского кремля. Сопоставление проведено по двадцати одному признаку (табл. 5). Шесть из них характеризуют мозговой отдел, остальные пятнадцать, соответственно, отражают особенности строения лицевого скелета. На данном этапе мы не использовали методы статистической обработки данных. Критерием наличия сходства или различия между группами была величина разницы в значениях конкретных признаков. Оставляя в стороне сравнение по каждому признаку, обозначим круг наиболее близких серий по строению церебрального и висцерального отделов черепа.

Таблица 4

Краниметрическая характеристика черепов XIII–XIV вв.

Обозначение и название признака		♂		♀
		Вк-4а п. 17	Вк-4а п. 18	Вк-4 п. 3а
1.	Продольный диаметр	193,0	187,0	178,0
8.	Поперечный диаметр	135,0	–	139,0
17.	Высотный диаметр от <i>ba</i>	–	–	132,0
5.	Длина основания черепа	–	–	100,0
9.	Наименьшая ширина лба	100,0	92,0	97,0
10.	Наибольшая ширина лба	118,0	102,0	115,0
11.	Ширина основания черепа	117,0	115,0	121,0
12.	Ширина затылка	106,0	102,0	104,0
26.	Лобная дуга	–	126,0	123,0
27.	Теменная дуга	126,0	130,0	127,0
28.	Затылочная дуга	122,0	122,0	113,0
29.	Лобная хорда	–	112,0	108,0
30.	Теменная хорда	114,0	115,0	113,0
31.	Затылочная хорда	110,0	99,0	95,0
8:1	Черепной указатель	69,9	–	78,1
17:1	Высотно-продольный указатель от <i>ba</i>	–	–	74,2
17:8	Высотно-поперечный указатель от <i>ba</i>	–	–	95,0
40.	Длина основания лица	–	–	94,0
45.	Скуловой диаметр	–	–	122,0
48.	Верхняя высота лица	74,0	74,0	64,0
43.	Верхняя ширина лица	111,0	–	102,0
46.	Средняя ширина лица	97,0	–	94,0
55.	Высота носа	50,0	55,0	44,0
54.	Ширина носа	22,0	24,0	22,0
51.	Ширина орбиты от <i>mf</i>	–	39,0	40,0
52.	Высота орбиты	–	31,0	27,0
MC	Максилло-фронтальная ширина	–	20,5	22,0
MS	Максилло-фронтальная высота	–	13,5	10,5
SC	Симотическая ширина	–	9,5	12,0
SS	Симотическая высота	–	5,5	6,0
48:17	Вертикальный фацио-церебральный указатель	–	–	48,5
48:45	Верхний лицевой указатель	–	–	52,5
54:55	Носовой указатель	44,0	43,6	50,0
52:51	Орбитный указатель	–	79,5	67,5
SS:SC	Симотический указатель	–	57,9	50,0
71a	Наименьшая ширина ветви	31,0	–	–
65.	Мыщелковая ширина	118,2	110,0	128,0
66.	Угловая ширина	120,0	–	–
67.	Передняя ширина	47,0	–	–
69.	Высота симфиза	36,0	35,0	–
69(3)	Толщина тела	16,0	–	–
77.	Назо-малярный угол	–	–	136,0
<zm´	Зиго-максиллярный угол	–	–	–

Таблица 5

Сравнительная характеристика краниологических серий**

№	1	8	17	5	9	8/1	45	40	48	55	54
1	176,5	143,5	137,5	101,9	98,0	81,4	133,5	99,9	67,8	49,6	23,8
2	186,6	141,4	135,2	102,2	97,7	76,2	132,7	96,4	69,0	49,6	24,7
3	179,7	141,5	–	–	94,5	78,7	132,2	–	69,4	50,2	25,3
4	184,1	142,0	137,4	102,9	97,4	77,1	133,8	–	70,3	49,8	25,1
5	188,1	139,1	139,4	105,9	96,0	74,1	131,4	103,4	69,8	49,9	24,8
6	180,5	144,1	137,6	102,3	94,7	79,9	132,7	99,0	71,0	51,4	24,7
7	186,0	139,3	–	–	95,3	–	–	–	67,4	49,2	–
8	171,8	144,5	132,6	100,3	99,5	84,1	136,4	97,7	68,6	50,3	25,1
9	178,0	144,4	135,6	101,4	98,8	81,1	133,4	98,7	69,5	50,4	24,6
10	178,8	143,8	135,8	100,9	97,6	80,4	133,5	98,8	70,3	51,1	25,0
11	183,7	143,5	139,1	–	99,3	78,4	137,3	–	70,8	50,8	24,6
12	179,1	144,3	134,5	101,0	97,1	80,8	133,5	96,9	68,8	50,5	24,8
13	178,1	143,6	135,7	101,3	97,0	80,7	134,0	96,9	69,9	50,4	24,2
14	175,0	140,1	136,4	99,7	96,3	80,2	128,7	95,4	69,8	50,7	25,5
15	175,5	143,2	135,7	100,9	100,1	81,4	133,1	97,5	67,8	47,1	25,4
16	185,0	141,0	136,9	103,1	98,1	76,6	135,3	99,8	70,8	52,1	26,0
17	181,4	141,8	131,7	99,2	96,7	78,2	132,3	95,5	69,5	50,0	24,8
18	179,4	143,3	135,0	101,1	96,6	80,1	134,1	95,8	70,5	50,6	24,7
19	182,5	140,9	131,0	99,4	96,1	77,3	132,1	96,7	69,9	50,7	24,5
20	178,9	142,8	134,0	104,1	95,2	80,3	133,0	99,0	70,0	52,6	24,6

Таблица 5 (продолжение)

№	51	52	SC	SS	77	zm	48/45	54/55	SS/SC	52/51
1	39,0	31,1	9,3	5,4	141,1	126,6	51,1	48,0	58,2	79,8
2	41,7	32,6	9,3	4,0	137,9	129,6	52,4	50,1	42,7	79,4
3	40,9	31,3	10,4	4,3	140,6	130,0	52,5	50,4	41,3	76,5
4	42,0	32,0	9,6	4,0	142,9	130,4	52,5	50,4	41,7	76,2
5	41,5	32,0	9,9	4,2	140,3	125,8	53,1	49,7	42,4	77,1
6	42,1	31,9	9,4	4,8	139,9	129,0	53,5	48,1	51,1	75,8
7	44,1	–	9,7	4,1	133,8	–	–	–	–	–
8	40,6	32,2	–	–	142,4	131,3	50,3	49,9	–	79,3
9	41,9	32,2	9,8	4,8	138,7	126,5	52,8	48,9	50,9	76,7
10	41,9	32,2	9,5	4,6	139,4	128,5	52,7	49,1	49,0	77,1
11	41,9	32,0	9,7	4,1	139,2	128,1	51,9	48,4	41,7	76,3
12	41,3	32,0	9,2	4,3	141,9	127,9	51,5	49,0	46,8	77,9
13	41,8	31,3	9,3	4,6	139,5	125,8	52,5	48,0	50,5	74,9
14	40,0	33,0	10,3	5,9	140,1	125,6	54,8	49,3	58,2	81,9
15	40,1	32,5	9,3	4,6	138,3	129,5	50,6	54,1	51,1	81,0
16	42,0	32,8	8,5	3,9	141,8	130,0	52,8	50,0	45,9	78,2
17	40,3	32,5	8,5	3,6	140,4	130,0	52,9	49,7	40,9	80,9
18	41,5	32,5	9,3	4,0	140,6	128,4	52,5	49,0	43,7	78,7
19	40,8	32,6	10,1	4,7	140,4	127,2	53,1	48,3	46,1	79,7
20	40,6	33,3	8,3	4,1	141,3	128,7	54,2	46,9	48,0	81,7

**Примечание: специальным образом выделены указатели, посчитанные по средним

1 – Нижний Новгород; 2 – Старая Рязань; 3 – Коломна; 4 – Дмитров; 5 – Ярославль, XIII в.; 6 – Ярославль, XVII в.; 7 – Кострома; 8 – Исуново; 9 – Старая Ладога; 10 – Новгород; 11 – Старая Русса; 12 – Казань; 13 – Симбирск; 14 – Тверь, Заволжский и Затверецкий посады; 15 – Тверь, Старое кладбище; 16 – Могильники горных марийцев; 17 – Могильники луговых марийцев; 18 – Могильники мордвы-эрзи; 19 – Могильники мордвы-мокши; 20 – Терюханские могильники.

По признакам мозговой коробки, с учетом комплексной характеристики, с нижегородскими черепами максимально сближаются выборки из Старого кладбища в Твери, Симбирска, Старой Ладogi, Казани, Новгорода. За счет схожих величин продольного и особенно поперечного диаметров перечисленные серии имеют почти аналогичное значение черепного указателя: разница каждой из них по этому признаку с выборкой из Нижнего Новгорода – в пределах единицы. Подобная ситуация наблюдается в случае длины основания лица и, по большей части, наименьшей ширины лба.

Те же выборки – из Старого кладбища в Твери, Симбирска, Старой Ладogi, Казани, Новгорода – входят в число серий, наиболее схожих с нижегородскими черепами и по морфологии лицевого скелета (опять же, учитывая комплексную характеристику). Прежде всего, бросаются в глаза тождественные значения скулового диаметра во всех шести сериях: разница в величине признака не превышает шести десятых миллиметра. При этом в масштабе сравниваемых групп значения скуловой ширины варьируют от 128,7 до 137,3 мм. Все серии объединены также близкими размерами ширины носа, высоты орбиты, параметров переносья. Кроме того, в большинстве случаев наблюдается незначительная разница в величине высоты носа, верхнего лицевого и носового указателей.

Если при сопоставлении серий ограничиться поперечным диаметром, черепным указателем, длиной основания лица, скуловым диаметром, шириной носа, высотой орбиты, шириной и высотой переносья – то есть теми признаками, значения которых с нижегородской серией краниологически наиболее схожие выборки, то перечень последних может быть расширен. В этот перечень войдут, в частности, черепа из Ярославля XVII в. и из эрзянских могильников.

Таким образом, на первом этапе межгруппового анализа нами может быть очерчен круг из семи серий, морфологические особенности которых позволяют считать их максимально сходными с выборкой из некрополей нижегородского кремля: из Старого кладбища в Твери, Симбирска, Старой Ладogi, Казани, Новгорода, Ярославля (XVII в.) и из эрзянских могильников.

На втором этапе межгруппового анализа сопоставление краниологических комплексов проведено посредством кластеризации. Ввиду отсутствия данных по некоторым признакам мы были вынуждены исключить из исходного перечня сравниваемых групп серии из Коломны и из могильника у с. Исупово. Кроме того, в анализе не участвуют черепа из Костромы из-за крайне малого числа наблюдений по высотному диаметру, скуловой ширине, ширине носа и орбиты и зигмаксиллярному углу. Кластерный анализ осуществлен на основе четырнадцати признаков: продольный, поперечный и высотный от *ba* диаметры мозговой коробки, наименьшая ширина лба, скуловой диаметр, верхняя высота лица, ширина и высота носа, ширина и высота переносья, ширина и высота орбиты, углы горизонтальной профилировки.

Согласно результатам кластеризации, в масштабе сравниваемых групп по комплексу выбранных для анализа признаков самыми близкими к черепам из некрополей Нижегородского кремля являются краниологические серии из обоих тверских кладбищ, из Старой Ладogi, Новгорода, Ярославля (XVII в.) и Симбирска (рис. 2). Полученный перечень, за исключением черепов из Заволжского и Затверецкого посадов, включает в себя все группы, выявленные методом количественной оценки разницы в значениях краниометрических признаков. Поэтому мы вправе констати-

ровать неоспоримую схожесть нижегородских черепов с указанными сериями.

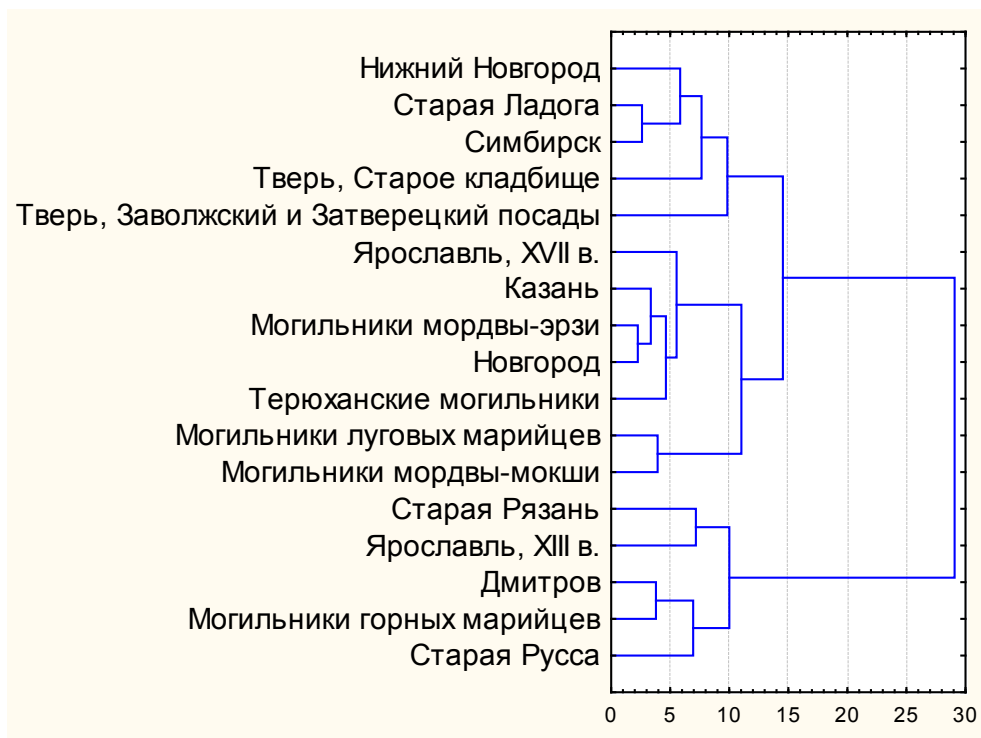


Рис. 2. Результаты кластерного анализа

На третьем этапе попытаемся выявить сущность межгрупповых различий между сериями, привлеченными к сопоставлению с нижегородскими черепами. С этой целью был проведен канонический дискриминантный анализ на основе тринадцати краниометрических признаков: продольный, поперечный и высотный от *ba* диаметры мозговой коробки, наименьшая ширина лба, скуловой диаметр, верхняя высота лица, ширина и высота орбиты, ширина и высота орбиты, углы горизонтальной профилировки и симотический указатель. Перечень сравниваемых групп аналогичен тому, что был в кластерном анализе, за одним лишь исключением: мы посчитали возможным вновь привлечь черепа из Костромы в силу того, что дискриминантный анализ учитывает численность серии и, таким образом, способен в некоторой мере застраховать от артефактов.

Первая каноническая переменная (далее – КП) описывает 45,96 % совокупной дисперсии (табл. 6). Несмотря на довольно значительную дифференцирующую роль, мы наблюдаем лишь одну статистически значимую нагрузку – на наименьшую ширину лба. КП II (34,77 % общей дисперсии) разграничивает сравниваемые серии в первую очередь по высоте свода черепа от *ba* и ширине носа. Максимальные нагрузки в КП III (19,90 % дисперсии) падают на углы горизонтальной профилировки лицевого скелета. Отсутствие высоких нагрузок даже в КП I можно, по-видимому, трактовать как ограниченную возможность программы при выявлении основных векторов межгрупповой дифференциации. Вероятно, это обусловлено, с одной стороны, масштабом, задаваемым сравниваемыми группами, а с другой – перечнем признаков, по которым ведется сопоставление краниологических комплексов. Тем

не менее, некоторые закономерности соотношения морфологических особенностей сопоставляемых серий может показать их положение друг относительно друга в пространстве КП I и КП II.

Таблица 6

Нагрузки на признаки в векторах канонических переменных

Название признака	Обозначение признака	КП I	КП II	КП III
Продольный диаметр	1.	- 0,36	0,18	0,35
Поперечный диаметр	8.	0,32	- 0,09	0,00
Высотный диаметр от <i>ba</i>	17.	0,05	- 0,48	0,26
Наименьшая ширина лба	9.	0,60	- 0,30	0,21
Скуловой диаметр	45.	0,27	0,02	- 0,16
Верхняя высота лица	48.	- 0,27	- 0,09	0,20
Ширина орбиты от <i>mf</i>	51.	- 0,10	-0,01	0,03
Высота орбиты	52.	- 0,06	0,35	- 0,15
Ширина носа	54.	- 0,26	0,45	-0,11
Высота носа	55.	- 0,15	0,36	- 0,37
Назо-малярный угол	77.	0,26	- 0,29	- 0,43
Зиго-максиллярный угол	<zm'	0,09	- 0,18	0,43
Симотический указатель	SS/SC	- 0,09	- 0,03	0,37
Процентная доля общей дисперсии		45,96	34,77	19,26

Примечание: выделены статистически значимые нагрузки

Расположение серии из Нижнего Новгорода в пространстве двух первых векторов КП определяется очень высоким значением КП I и крайне малой координатой по КП II (рис. 3). Согласно результату канонического анализа, в масштабе сравниваемых групп нижегородские черепа наибольшее сходство проявляют с выборкой из Старого кладбища в Твери. Все остальные серии в большей или меньшей степени удалены от нижегородской как по КП I, так и по КП II.

С группой лиц, захороненных в некрополях Нижегородского кремля, несколько меньшее сходство обнаруживается у жителей Старой Ладogi. Староладожская серия отличается от нижегородской в сторону некоторого увеличения значения КП I и резкого возрастания координаты по вектору КП II.

Иную направленность различий с черепами из Нижнего Новгорода, выраженную в меньших значениях КП I и, напротив, больших величинах КП II, проявляют все другие выборки. Из общего их числа мы можем назвать несколько серий, в большей степени сближающиеся с нижегородскими черепами по сравнению с остальными: это выборки из Симбирска, Новгорода и Заволжского и Затверецкого посадов в Твери. Еще меньше морфологических аналогий с исследуемыми черепами, согласно результату анализа, мы наблюдаем в выборках из Казани, из могильников мордвы-эрзи и из Ярославля (XVII в.).

Нетрудно заметить, что круг наиболее близких нижегородским черепам серий, который очерчен на каждом из этапов межгруппового анализа, большей частью совпадает. Особенно это заметно при соотнесении результатов первого и последнего этапов сопоставления групп между собой. Это дает нам все основания видеть в сложившейся картине отображение морфологической реальности, характеризующей соотношение сравниваемых краниологических комплексов.

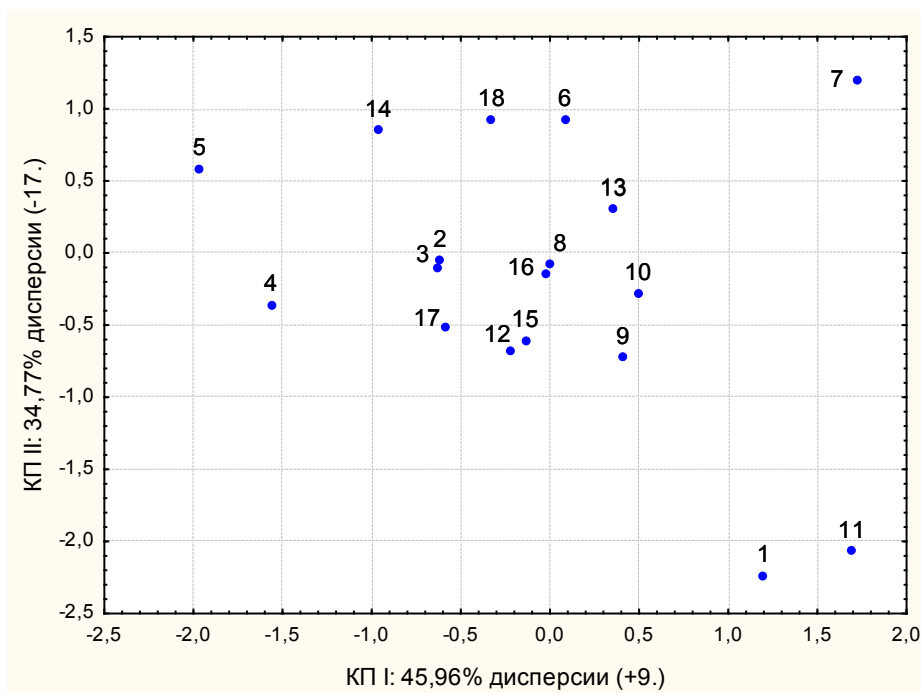


Рис. 3. Взаимное расположение серий в пространстве КП I и КП II

1 – Нижний Новгород; 2 – Старая Рязань; 3 – Дмитров; 4 – Ярославль, XIII в.; 5 – Кострома; 6 – Ярославль, XVII в.; 7 – Старая Ладога; 8 – Казань; 9 – Симбирск; 10 – Тверь, Заволжский и Затверецкий посады; 11 – Тверь, Старое кладбище; 12 – Старая Русса; 13 – Новгород; 14 – Могильники горных марийцев; 15 – Могильники луговых марийцев; 16 – Могильники мордвы-эрзи; 17 – Могильники мордвы-мокши; 18 – Терюханские могильники.

Морфологические особенности группы лиц, захороненных в некрополях Нижегородского кремля, находят аналогии, по большей части у жителей городов XVII–XVIII вв., некоторые из которых, например, Великий Новгород и Казань, географически значительно отдалены друг от друга. Результаты сопоставления черепов из некрополей Нижегородского кремля с сериями из разных регионов Восточной Европы могут служить свидетельством наличия близких комплексов краниологических особенностей, характерных для русского населения разных территорий. В этой связи считаем уместным вспомнить выводы В.П. Алексеева об «исключительном морфологическом сходстве» краниологических серий, относимых к русскому народу (Алексеев 1969: 172). «Отсутствие серьезных географических рубежей, сравнительное однообразие ... ареала русского народа, распространение на огромной территории единого языка, ... отсутствие социальной изоляции» стали основными факторами, способствовавшими формированию характерной для русского народа в целом комбинации краниологических признаков. Разумеется, это не исключает наличия межгрупповой изменчивости в масштабе различных групп русского населения, однако эта изменчивость, проявляющаяся в «локальных уклонениях» от общерусской комбинации краниологических характеристик, находится, по выражению В.П. Алексеева, «в пределах единого гомогенного типа» (Там же). Фактически, ре-

зультат проведенного нами межгруппового анализа может служить доказательством правоты этой концепции.

Заключение

Подведем основные итоги исследования. Изученная серия XVII–XVIII вв. характеризуется разнородностью. Высокая внутригрупповая изменчивость обусловлена существенными отличиями величин краниометрических признаков мозгового и лицевого отделов черепа как в мужской, так и в женской части серии. Морфологические особенности группы лиц, захороненных в некрополях Нижегородского кремля, в целом находятся в рамках вариаций европеоидного строения лицевого скелета, однако в нескольких случаях возможно наличие монголоидной примеси. Наибольшую близость к серии нижегородских черепов проявляют выборки из кладбищ в Твери (в большей степени – из Старого кладбища), Симбирска, Старой Ладogi, Казани, Новгорода, Ярославля (XVII в.) и из эрзянских могильников.

Литература

- Агафонов* 1987 – *Агафонов С.* Горький. Балахна. Макарьев. Архитектурно-художественные памятники старинных волжских городов XIII–XX веков. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Искусство, 1987. 327 с.
- Акимова* 1958 – *Акимова М.С.* Краниология современного населения Мордовской и Марийской АССР (предварительное сообщение) // КСИЭ. Вып. XXIX. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 131–141.
- Акимова* 1961 – *Акимова М.С.* Антропологические данные по происхождению народов Волго-Камья // ВА, 1961. Вып. 7. С. 29–40.
- Алексеев, Дебец* 1964 – *Алексеев В.П., Дебец Г.Ф.* Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 127 с.
- Алексеев* 1969: 172 – *Алексеев В.П.* Происхождение народов Восточной Европы (краниологическое исследование). М.: Наука, 1969. 324 с.
- Алексеева* 1960 – *Алексеева Т.И.* Антропологическая характеристика славянских племен бассейнов Днепра и Оки в эпоху средневековья (предварительное сообщение) // ВА, 1960. Вып. 1. С. 97–101.
- Алексеева* 1973 – *Алексеева Т.И.* Этногенез восточных славян по данным антропологии. М.: Изд-во МГУ, 1973. 332 с.
- Васильев, Боруцкая* 2004 – *Васильев С.В., Боруцкая С.Б.* Палеоантропология населения Костромской области XVII в.: по материалам могильника Исупово // Расы и народы: современные этн. и расовые проблемы: ежегодник. Вып. 30. М.: Наука, 2004. С. 249–267.
- Гинзбург* 1963 – *Гинзбург В.В.* Элементы антропологии для медиков. Л.: Государственное издательство медицинской литературы, 1963. 216 с.
- Герасимов* 1949 – *Герасимов М.М.* Основы восстановления лица по черепу. М.: Советская наука, 1949. 187 с.
- Герасимов* 1955 – *Герасимов М.М.* Восстановление лица по черепу // ТИЭ (новая серия). Т. 28. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 585 с.
- Гончарова* 2011 – *Гончарова Н.Н.* Формирование антропологического разнообразия средневековых городов: Ярославль, Дмитров, Коломна // ВкА. 2011. Вып. 19. С. 202–216.
- Дерябин* 2007 – *Дерябин В.Е.* Решение задач обработки антропологических данных с использованием компьютера. М.: Изд-во МГУ, 2007. 80 с.
- Комаров, Васильев* 2013 – *Комаров С.Г., Васильев С.В.* Краниологические особенности населения города Костромы XIII–XIV веков // Поволжская археология, 2013. № 3 (5). С. 145–154.
- Народы России* 2011 – *Народы России: Атлас культур и религий* / отв. ред. А.В. Журавский,

- О.Е. Казьмина, В.А. Тишков. 3-е изд., испр. и доп. М.: Феория, 2011. 320 с.
- Пежемский 2000 – Пежемский Д.В.* Новые материалы по краниологии позднесредневековых новгородцев // Народы России: от прошлого к настоящему. Антропология. Ч. II. М.: Старый сад, 2000. С. 95–129.
- Пежемский 2002 – Пежемский Д.В.* Материалы к антропологии городского населения Новгорода Великого XI – XIII веков // На путях биологической истории человечества. Т. I. М.: ИЭА РАН, 2002. С. 179–187.
- Пежемский 2012 – Пежемский Д.В.* Первые палеоантропологические материалы из Старой Руссы // ВкА, 2012. Вып. 21. М.: ИЭА РАН. С. 37–48.
- Санкина 2000 – Санкина С.Л.* Антропологический состав средневекового населения Новгородской земли // Народы России: от прошлого к настоящему. Антропология. Ч. II. М.: Старый сад, 2000. С. 5–65.
- Трофимова 1941 – Трофимова Т.А.* Черепа из Никольского кладбища (к вопросу об изменчивости типа во времени) // Ученые записки МГУ, 1941. Вып. 63. С. 197–235.
- Харламова 2012 – Харламова Н.В.* Тверское население XVI–XX веков по данным краниологии // ВкА. 2012. Вып. 21. С. 49–58.

Список сокращений:

ВА – Вопросы антропологии

ВкА – Вестник антропологии

ТИЭ – Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР

S.G. Komarov, S.V. Vasiliev Craniological study of a group of people buried in necropoleis on the territory of Nizhny Novgorod Kremlin

The authors present data obtained in a study of craniological materials found in necropoleis of XIII–XIV and XVII–XVIII centuries on the territory of Nizhny Novgorod Kremlin. A comparative study was conducted analyzing morphologic complexes of the Russian, Mordovian and Mari population of the European part of Russia (XIII–XIX centuries). The findings reveal similarities in the physical appearance between citizens of Nizhny Novgorod of XVII–XVIII centuries and citizens of other Eastern European cities of the same time. The authors reach a conclusion confirming the standpoint of V.P. Alexeev, according to which by the time of the final stage of ethnogenesis of Russians a unified, pan-Russian craniological complex with minor local variations was formed.

Key words: *paleoanthropology, Nizhny Novgorod, craniology, Russian population.*

© Н.И. Халдеева, Н.А. Лейбова, В.И. Селезнева

О ГИПЕРЦЕМЕНТОЗЕ ПО МАТЕРИАЛАМ КОЛЛЕКЦИИ Л. И К. ВАГЕНГЕЙМОВ (КУНСТКАМЕРА ПЕТРА ВЕЛИКОГО)*

По программе диагностики гиперцементоза и его клинико-морфологического симптомокомплекса изучались изолированные зубы из стоматологической коллекции Вагенгеймов (XIX век) из фондов Отдела антропологии МАЭ имени Петра Великого РАН (Кунсткамера). Проводилось сопоставление эпизодов заболевания в диахронном аспекте, начиная с ископаемых форм уровня гейдельбергского человека (1,3 млн.л.н.) до неолитического периода и XIX века. Рассматривались патографические особенности гиперцементоза как сопутствующего заболевания на фоне других болезней зубной системы и общих синдромов. Подчеркивается двойственный (деструктивный и компенсаторный) характер заболевания и его роль как показателя генерализации адаптивных, стрессогенных/стрессоустойчивых, компенсаторных, мобилизационных, гомеостатических механизмов на уровне отдельных органов и организма человека.

Ключевые слова: физическая антропология, одонтология, гиперцементоз.

В ряду зубных болезней в отдельный комплекс выделяют некариозные повреждения твердых тканей. Эта группа заболеваний незначительна в количественном отношении, но разнообразна по клинико-морфологическим проявлениям. Многие из них изучены недостаточно, к их числу, в частности относится гиперцементоз. По Международной классификации болезней ВОЗ (МКБ) 10-го пересмотра, отражающей все многообразие нозологических форм, код КОЗ.4 принадлежит гиперцементозу (Дмитриева, Максимовский 2009: 249–250; Дорошина и др. 2007: 11).

Объектом изучения в данной работе были зубы из коллекции Вагенгеймов, хранящейся в фондах Отдела антропологии МАЭ Санкт-Петербурга (Кунсткамера). Коллекция была составлена благодаря научной деятельности и медицинской практике династии зубных врачей Вагенгеймов за период более 100 лет и содержит 103 изолированных зуба с различными патологическими повреждениями (рис. 1, 2). В Приложение к статье включены некоторые документы из переписки врача К.Л. Вагенгейма по процедуре передачи коллекции в фонды Кунсткамеры Петра Великого. В работе с материалами коллекции Вагенгеймов изучались повреждения каждого зуба. Для статьи отобраны образцы с патологическими изменениями на корнях, диагностируемыми как гиперцементоз.

Коллекционная специфика материала (изолированные объекты) определила задачи исследования: 1. выделение зубов с четкими признаками гиперцементоза; 2. описание клинико-морфологической картины его проявления, то есть патогRAFия; 3. пояснение сущности данного заболевания; 4. обзор этиологических условий гиперцементоза; 5. рассмотрение роли гиперцементоза как сопутствующего фактора в симптоматике

* Работа проводилась при поддержке РФНФ, проект 12-01-00063а.

ряда болезней и синдромов; 6. определение роли гиперцементоза в системе деструктивных, компенсаторных и адаптивных факторов в ситуации стресса.

Кроме того, приводится информация, значимая для биоантропологической реконструкции особенностей адаптивных/защитных механизмов организма человека в ситуации воздействия экстремальных факторов и в условиях повседневной жизнедеятельности человека, данные сопоставляются в историческом аспекте.

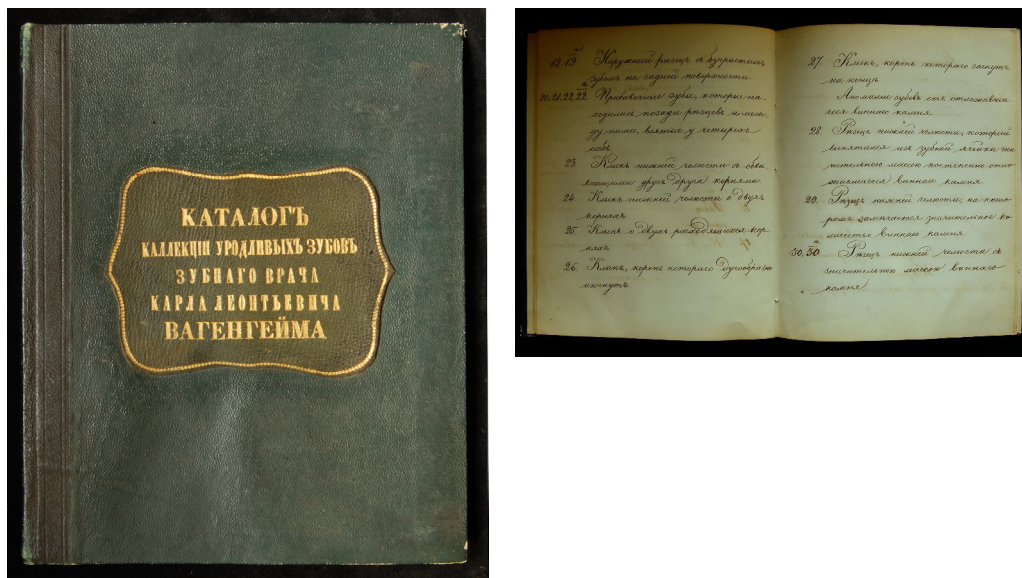


Рис. 1. Каталог Коллекции зубов с патологическими изменениями, собранной К.Л. Вагенгеймом (фото Н.А. Лейбовой, 2010 г.)



Рис. 2. Коллекция К.Л. Вагенгейма (фото Н.А. Лейбовой, 2010 г.)

Далее представлены результаты описания экземпляров зубов с признаками гиперцементоза и фотоиллюстрации (рис. 3).



Рис. 3а, 3а_



Рис. 3б, 3б_



Рис. 3с

Рис. 3. Несколько случаев гиперцементоза в Коллекции К.Л. Вагенгейма (фото Н.А. Лейбовой, 2010 г.)

№ 5789-41: P¹ левый, на мезиальной поверхности в пришеечной области по эмалево-цементной границе фиксируется кариес в виде круглого дефекта эмали.

№ 5789-47: левый верхний моляр M² имеет три корня, на которых отмечается гиперцементоз. По линии эмалево-цементной границы локализован пришеечный кариес (глубокий, *profunda*), с переходом на цемент корня под метаконусом (me) и параконусом (pa), то есть на вестибулярной поверхности коронки. Кариозный дефект (6,8х6,5мм) достигает пульповой камеры и корневого канала. На мезиальной поверхности коронки начинается пигментная стадия кариеса.

№ 5789-48: правый нижний моляр M₂ характеризуется высокой степенью развития гиперцементоза, кариес затронул мезиальную поверхность коронки в области метаконида-протокониды (me-prd). На окклюзионной поверхности начальная стадия фиссурного кариеса. Вся мезиальная поверхность коронки, пульповая камера и примерно половина высоты корня представляют кариозную каверну (10,9х9,5мм). На боковых поверхностях коронки фиксируются кариозные и гипоплазические нарушения эмали. Стертость коронки слабая.

№ 5789-49: пришеечная область вестибулярной поверхности коронки третьего верхнего моляра M³ затронута кариесом, распространившимся вглубь коронки зуба от эмалево-цементной границы до пульповой полости (7,0х5,5мм); зуб однокорневой с заметными проявлениями гиперцементоза. Стертость эмали коронки слабая.

№ 5789-50: на верхнем правом втором трехкорневом моляре отмечается глубокий кариес (*profunda*), занявший всю мезиальную поверхность коронки, глубина поражения – до дентина пульпы. На корнях отмечается хорошо развитый гиперцементоз. На боковых поверхностях коронки (за исключением лингвальной) проявляются кариозные и гипоплазические нарушения. Стертость коронки слабая.

№ 5789-51: глубокий кариес разрушил мезиальную часть коронки первого нижнего первого премоляра P₁, включая пульповую камеру. Корень с гиперцементозом. Стертость коронки слабая, не достигающая до дентинного слоя.

№ 5789-60: корневая система третьего верхнего правого моляра состоит из четырех корней: мезиальный, два дистальных корня, вестибулярный корень расположен под буккостилем, поднимающимся из эмалевой массы параконуса (pa), на протоконусе развит бугорок Карабелли (балл 3). Начальная стадия гиперцементоза, стертость коронки слабая. На боковых поверхностях коронки выражены кариес и гипоплазия, на окклюзионной поверхности развивается фиссурный кариес.

№ 5789-66: вершина (*apex*) корня левого второго (третьего?) верхнего моляра M² отклонилась в дистальном направлении и срослась с вершиной дистального корня. От полностью разрушенной (стертость/кариес) коронки зуба осталась лингво-дистальный фрагмент гипоконуса (hy). Разрушение коронки, в результате глубокого кариеса, затронуло пульповую камеру. Четко выражен гиперцементоз на мезиальном корне. Общее поражение кариесом окклюзионной поверхности до полной деструкции эмали с проникновением в пульповую полость, функционально значимой остается стертая и пораженная кариесом площадка окклюзионной поверхности, эмаль оставшегося фрагмента коронки стерта слабо и зуб практически не включен в функцию жевания.

№ 5789-67: на третьем верхнем правом моляре M³ с двумя корнями, вестибулярный отклоняется дистально и затронут гиперцементозом. В центре коронки, в глубине центральной ямки, фиксируется небольшая темного цвета точка начинающегося фиссурного/окклюзионного кариеса. Стертость коронки слабая, на боковых поверх-

ностях по линии эмалево-цементной границе развивается пришеечный кариес.

№ 5789-68: коронка второго верхнего левого моляра (M^2) имеет три укороченных сросшихся корня с признаками гиперцементоза, вершина лингвального корня отколота, вершина дистального корня резко загнута внутрь, все корни с признаками гиперцементоза; на окклюзионной поверхности начальная стадия фиссурного кариеса, на мезиальной поверхности коронки пигментная стадия кариеса линейного типа.

№ 5789-69: у второго правого верхнего моляра сохранились три корня с умеренной степенью гиперцементоза. Вершина мезиального корня отклонилась перпендикулярно оси зуба и срослась с вершиной дистального корня. Вершины вестибулярных корней резко направлены к продольной оси зуба/внутрь. Мезиальная поверхность коронки поражена глубоким кариесом (*profunda*) с образованием каверны, параметры которой составляют 5,3x4,4 мм.

№ 5789-71: вершины двух сросшихся корней второго левого нижнего моляра изогнуты дистально; на окклюзионной поверхности коронки фиксируются переход кариеса на боковую поверхность, а также глубокий кариес в бассейне IV фиссуры. На мезиальной поверхности коронки глубокий кариес приводит к разрушению этого сегмента коронки и части корня ниже эмалево-цементной границы, площадь кариозного дефекта равна 7,5x0. На корнях четко выражен гиперцементоз.

№ 5789-79: у правого верхнего третьего моляра (M^3) с прямыми, частично сросшимися корнями, в результате глубокой формы кариеса полностью разрушена коронка до уровня входа в полость радикулярных каналов. Отмечается начальная стадия гиперцементоза при полностью стертой / + кариес коронке.

№ 5789-88: на лингвальной поверхности коронки правого нижнего третьего моляра (M^3) в пришеечной области и ниже, по линии цемента корня, фиксируется эрозийное пятно (поверхностный кариес) площадью 6x5мм; на единственном корне фиксируется гиперцементоз; стертость коронки слабая, частичная сколотость эмали.

№ 5789-89: короткие мезиальный и дистальный корни третьего верхнего левого моляра (M^3) срослись; практически по всему периметру окклюзионной поверхности коронки в области всех бугорков параконуса, метагонуса, гипоконуса и частично протоконуса (ра, ме, ну, рг) разрушена эмаль в результате кариеса, который переходит в область пульповой камеры (6,5x8мм) и на боковые поверхности коронки; начальная стадия гиперцементоза корня при практически полном отсутствии коронки.

№ 5789-90: три корня третьего левого верхнего моляра с хорошо выраженным гиперцементозом срослись, оставив свободной только апикальную часть, отмечаются зубной камень и начальная стадия фиссурного кариеса.

№ 5789-92: вершина (*apex*) короткого корня третьего (?) нижнего левого(?) моляра отклоняется вестибулярно; в результате развития глубокой формы фиссурного кариеса на вестибулярной поверхности разрушены эмаль коронки, пульповая полость и цемент корня (8,8x7мм); фиксируется хорошо выраженный гиперцементоз.

№ 5789-99: коронка третьего правого нижнего моляра (M_3) завершается укороченными, сильно сближенными, слабо искривленными, но не сросшимися корнями с дистально отклоняющимися свободными вершинами. На окклюзионной поверхности коронки отмечается фиссурный кариес, разрушивший эмаль бугорков энтокониды (*end*), гипокониды (*hyd*), гипоконулиды (*hld*) с дальнейшим проникновением в пульповое пространство (4,5x4,5 мм); начальная стадия развития гиперцементоза; умеренная стертость коронки.

№ 5789-100: в данном случае повторяется картина, фиксируемая на предыдущем зубе. На сближенных корнях третьего правого нижнего моляра (M_3) обнаружен гиперцементоз; на окклюзионной поверхности коронки в результате кариеса разрушена эмаль бугорков метаконида (*med*), энтокониды (*end*), гипоконида (*hyd*), гипоконулида (*hld*) и протокониды (*prd*) до дентинного слоя и далее до пульпового пространства (6 x 6 мм).

№ 5789-103: корни верхнего первого левого моляра (M^1) искривлены и расходятся, как обычно для этого класса зубов; в результате распространения глубокого кариеса (*profunda*) разрушение коронки зуба затрагивает большую часть пульповой камеры, вне этого процесса остались небольшие участки с лингвальной поверхности бугорков протоконуса (*pr*) и гипоконуса (*hy*); с дистальной поверхности коронки кариес переходит на цемент корня; слабая стадия развития гиперцементоза отмечается в апикальной трети корней.

№ 5789-111: мезиальный корень второго нижнего левого моляра (M_2) имеет раздвоенную вершину, отклоняющуюся дистально; на мезиальной поверхности коронки и в области ниже эмалево-цементной границы локализуется кариозная каверна (6x6мм), углубляющаяся до дентинного слоя; в пришеечной области по линии эмалево-цементной границы на вестибулярной поверхности коронки отмечается начальная фаза кариеса, кариес цемента на вестибулярном корне; гиперцементоз четко выражен на лингвальном корне в его верхушечной области.

Описание случаев гиперцементоза свидетельствует о некоторой степени однотипности клинико-морфологической картины на изолированных зубах. На двадцать одном образце отмечены 7 случаев (30 %) относительно тяжелой стадии болезни, и 70 % – слабо-умеренной формы. Определение проводилось визуально (*Lukacs* 1981: 220–237; *Печенкина* 2007: 204–228). Базовые проявления гиперцементоза – это отложение на верхушке корня вторичного цемента, который в зависимости от тяжести болезни может покрывать его различную площадь, вплоть до тотального распространения. Практически на всех проанализированных зубах гиперцементоз сопровождается преимущественно развитой формой кариеса, слабой или умеренной стертой эмалью коронок, частым искривлением и аномальной изогнутостью корней.

Определения гиперцементоза / цементэкзостоза / оссифицирующего перицементита базируются на его морфологической специфике. В основном подчеркивается усиленное отложение на корнях зубов вторичного цемента (*Луцкая* 2008, 2013), его избыточная пролиферация ниже физиологической эмалево-цементной границы коронки зуба, что приводит к аномальному утолщению корней (*Martinon-Torrez et al.* 2011: 8–9; *Печенкина* 2007: 204–235), иногда в виде неравномерно разросшихся отдельных выступов (*Полушкина* 2010: 172). Область периодонтальной щели часто оказывается заблокированной пробкой из вторичного цемента, как правило, в случаях верхушечного периодонтита, отягченного гангреной/некрозом пульпы (*Леккер* 1950: 175). Гиперцементоз упоминается как опосредованный показатель проявлений эностозов (периапикального идиопатического/с невыясненной причиной остеосклероза) и является опорной позицией в системе их дифференциальной диагностики в комплексе с периапикальной цементной дисплазией, то есть нарушенным развитием (*Лучевая диагностика* 2010: 193). С гиперцементозом связаны развитие дисплазии цемента, обычно на фоне травмы или периапикального периодонтита, у пожилых людей данный вариант дисплазии может носить генерализованный характер и в этом случае быть симптомом деформи-

рующей остеоодистрофии – болезни Педжета (*Пасслер, Виссер* 2007: 160).

Клинико-морфологическая картина проявления гиперцементоза (патогенез, патоморфоз) довольно разнообразна. Так, при хроническом периодонтите с разрушением костных структур вокруг верхушки корня на его поверхности развивается гиперцементоз, проявляющийся в относительном утолщении преимущественно верхушечной трети корня. Встречаются варианты с разрастанием, так называемых цементных шипов (*Луцкая* 2008: 213). Различают бессимптомную, легкую и тяжелую стадии при визуальном определении изолированных зубов и при изучении поврежденных зубов (с корнями), находящихся в структуре верхней и нижней челюстей. При слабой форме гиперцементоза фиксируется небольшое увеличение массы вторичного цемента, тяжелые формы включают крупные бугристые разрастания, бульбообразный *арех*, часто полное «расплавление» корней (*Corruccini et all.* 1987: 179–184), нередко наблюдается деформация корня зуба с выступами на его поверхности в результате чрезмерного отложения вторичного цемента (*Полушкина* 2010: 172). Одним из характерных симптомов заболевания называют неравномерную резорбцию костной ткани вокруг верхушки корня при хроническом гранулирующем периодонтите (*Луцкая* 2008: 186; *Пеккер* 1950: 76), нередко случаи резорбции цемента и дентина апикальной части корня, свидетельствующие о хроническом процессе разрушения окружающей его костной ткани. Считается, что такая реакция с резорбцией костной ткани вокруг верхушки корня при хронических гранулирующем и апикальном периодонтитах означает иммунный ответ на внутриканальную инфекцию (*Луцкая* 2008: 186, 190, 213). Иммунный ответ – это защитная реакция иммунной системы организма на антигены микроорганизмов и другие, генетически чужеродные агенты.

Для рассматриваемой темы, несомненно, значимы палеоантропологические материалы по гиперцементозу, которые можно сопоставить в диахронном аспекте. Надо сказать, что примеры статистики по рассматриваемому заболеванию довольно редки.

Так, известны примеры диагностики заболевания в неолитическое время, в популяциях северного Китая, в культурной общности Янгшао бассейна Хуанхэ (*Печенкина* 2007: 204–228). По данным Е.А. Печенкиной, гиперцементоз среди изученного населения встречается в интервале от 13,3 до 41,3 %. Автор отмечает взаимосвязанность большинства дентальных повреждений в общем клинико-морфологическом комплексе: гиперцементоз корней, кариес эмали окклюзивной поверхности, периапикальные абсцессы, прижизненная потеря зубов, накопление зубного камня, периодонтит, остеоартроз височно-челюстного сустава, особенности стертости эмали коронки, наличие зубных травм (*Печенкина*, ук. соч.).

Работа по изучению заболеваний в группе рабов-афроамериканцев первого поколения на плантациях о-ва Барбадос (XVII–XIX вв.), проживающих в экстремальных социальных, климатических и экологических условиях (наличие свинца в костях скелета), показывает нарастание процента гиперцементоза до 89,06 % наряду с высоким уровнем бактериальных инфекций, заболеваний периодонта, тяжелых форм авитаминоза и указанных выше сопутствующих симптомов (*Corruccini et all.* 1987: 179–184). Аналогичные повреждения на зубах наблюдаются в группе преисторического населения тexasского побережья Северной Америки. Фиксируется гиперцементоз, резорбция вестибулярного края альвеолярных ячеек, высокий уровень стертости эмали окклюзионной поверхности коронок часто ниже линии цервикального края с последующим включением вестибулярной поверхности корней

в окклюзивный план, что ведет к расширению площади окклюзии, составляющей в данном случае комбинацию настоящей/первичной эмали, вторичных цемента и дентина (Comuzzie, Steele 1989: 9–15).

В среднем плейстоцене в кругу неандертальских форм аналогичные нарушения обнаружены у таких объектов как Крапина (*Kricun et all.* 1999), Гибралтар 1, Ла Феррасси 1, Ортю, Монсемпрон (*Dastugue and Lumley* 1976; *Brothwell* 1963), Киик-Коба (*Trinkaus et all.* 2008), Кебара (*Tillier et all.* 1995). На зубах находки уровня гейдельбергского человека с территории Испании (Атапуэрка, АТЕ9-1, грот Слона), датированной 1,3 млн.л.н., авторы обнаруживают полный морфологический симптомокомплекс. Фиксируются сильное стирание эмали окклюзионной поверхности коронок зубов, эрозия альвеолярного края, рецессия пульповой камеры, альвеолярные повреждения, умеренная периодонтальная патология, выдвигание и дислокация корней (деформация и смещение), аномальная окклюзионная плоскость, зубной камень (*Martinson-Torrez et all.* 2011: 8–9).

На территории нашей страны наблюдения по частотам проявления гиперцементоза пока единичны, но охватывают значительный хронологический диапазон: от эпохи неолита до XV в. (неопубликованные данные Н.А. Лейбовой). Так, максимальные значения гиперцементоза характерны для неолитического населения Прибайкалья из могильника Шаманка II – 53,5 %, высокий показатель отмечен и у населения Забайкалья из Фофановского могильника (неолит) – 35,0 %. Неожиданно низкие показатели у населения, захороненного в могильнике Большого Оленьего острова (эпоха раннего металла, Кольский залив Баренцева моря) – 12,0 %. Всего несколько наблюдений (6 из 118) в краниологической серии из Кобяковского могильника раннего железного века (Нижний Дон) и 2 случая из 9 взрослых индивидов в могильнике Кюлялахти (карелы, XIV–XV вв.)

Из представленной картины следует, что в результате воздействия внешних и внутренних/эндогенных стрессоров в области зубной системы развиваются рассматриваемые изменения. Они проявляются комплексно в виде набора симптомов с аутентичной клинико-морфологической спецификой, повторяющейся на протяжении более миллиона лет в рамках достоверно фиксируемых палеоантропологических материалов.

Надо подчеркнуть, что характерный клинико-морфологический комплекс, связанный с проявлениями гиперцементоза и других заболеваний зубов, уже в далекой древности генерализуется как форма компенсаторно-адаптивного ответа со стороны тканей поврежденного зуба и окружающих структур. Благодаря такой реакции в определенной мере сохраняются окклюзия и жевательная функция как реальные механизмы обеспечения повседневной жизнедеятельности и здоровья индивидуума.

Этиологические условия гиперцементоза не всегда могут быть определены однозначно. Нередко причины возникновения болезни остаются до конца не проясненными, и тогда констатируется ее идиопатический характер. Заболевание часто провоцируется широким спектром причин, например, отсутствием зубов-антагонистов, частичным разрушением периодонтальной связки, высокой нагрузкой на зубы в случаях завышения прикуса или воспаления, склерозом костной ткани (*Луцкая* 2008: 213). Одной из причин называют осложнения пульпита, химическую травму (мышьяк, формалин), механическую травму (*Вайс* 1965: 103; *Печенкина* 2007: 204–235). В частности, повышенная нагрузка на зубы или окклюзионный стресс провоцирует их подвижность в

альвеолярных ячейках, и с высокой вероятностью открывает путь к развитию апи-кальных/периодонтальных инфекций (*Martinon-Torrez et all.* 2011: 8–9). Подвижность зуба, его неустойчивость в альвеоле служит физиологическим сигналом для начала продуцирования вторичного цемента и, следовательно, развития гиперцементоза, который часто ассоциируется с такими экстремальными внешними воздействиями как хроническое недоедание (*Печенкина* 2007: 204–235), тяжелый авитаминоз, неблагоприятная климатическая и экологическая обстановка, высокий уровень бактериальных инфекций, заболевание периодонта (*Corruccini et all.* 1987: 179–184).

Гиперцементоз как составляющая болезней и синдромов

Рассматриваемое заболевание обнаруживается при всех формах периодонтитов, но особенно при фиброзном (*Справочник* 1977: 7); он может быть сопутствующим симптомом в процессе болезни Педжета/деформирующий остит, относящейся к ряду генетически обусловленных аномалий; при редком врожденном заболевании гипофосфатазии (характерны низкий уровень сывороточной и тканевой щелочной фосфатазы, нарушение минерализации костной ткани, аутомно-рецессивный тип наследования) фиксируют такие признаки гиперцементоза как резорбция верхушек корней, нарушение структуры цемента корня; при талассемии или гемолитической анемии (заболевание крови) в комплексе с некоторыми зубными патологиями обнаруживается гиперцементоз корней зубов и нарушение окклюзии; при синдроме Гарднера (аденоматозный полипоз кишечника, опухолевый процесс); при синдроме ортодентальной дисплазии происходит резорбция корней, смещение и расшатывание зубов, потеря межзубных перегородок, возможен анкилоз, то есть срастание корня зуба с окружающей костной тканью альвеолы (*Беляков* 2008: 36, 65, 170–171, 194). Этот список дополняют хронические периапикальные периодонтиты, хронические остеомиелиты, токсический зоб, акромегалия, воспаление периапикальной области, периапикальная одонтома, локализованная травма, травматический окклюзионный стресс, дефицит витамина А (*Corruccini et all.* 1987: 179–184). Возможны проявления гиперцементоза при кариесе, прижизненной потере зубов, накоплении зубного камня (*Печенкина* 2007: 204–235), остеоартрите височно-челюстного сустава, зубных травмах (*Hillson* 2000). Маргинальная или краевая форма гиперцементоза сопутствует воспалению десен, атрофическому гингивиту (альвеолярной пиорее) (*Пеккер* 1950: 76, 175). Эти данные не означают, что за проявлением признаков гиперцементоза обязательно следует весь набор указанных болезней и синдромов. Перечисленные факты необходимы для более полной и детализированной диагностики (этиология, патогенез, патоморфоз), особенно эффективной при наличии комплексной информации, как в процессе работы с изолированными зубами, набором зубов отдельного черепа, так при изучении черепной серии с патологическими нарушениями на зубах для обобщенного биоантропологического анализа.

Роль гиперцементоза в системе компенсаторных, адаптивных и деструктивных факторов в ситуации стресса

Многие авторы относят гиперцементоз к ряду компенсаторных и защитных факторов, например создающих своего рода естественную корневую пломбу, изолирующую и защищающую периодонт от инфекции, поступающей из корневого канала (*Справочник* 1977: 7, 20). Аналогичный взгляд высказывают испанские исследо-

ватели, констатирующие компенсаторную специфику генерализованного гиперцементоза в ответ на тяжелую травматическую окклюзию/окклюзионный стресс, при сохранении трудно жевательной и паражевательной функций зубов на объектах ископаемого древнего материала. В данном случае, надо подчеркнуть, реализуется адаптогенный компонент, поддерживающий функциональный потенциал окклюзии и жевания в рамках клинико-морфологического комплекса с элементами заметной деструкции.

В целом, в рассматриваемых проявлениях гиперцементоза преобладают **деструктивные и компенсаторные** процессы. Деструктивные тенденции характеризуются высоким уровнем стирания эмали коронки, нередко ниже ее цервикального края с распространением стертости преимущественно на вестибулярную сторону корня, подвижностью корней в альвеолярных ячейках, частой резорбцией их верхушек, аномальной окклюзией. Компенсаторный процесс характеризуется увеличением площади окклюзии, увеличением длины и объема корней в результате нарастания вторичного цемента, обуславливающего, в том числе, продуцирование естественной корневой пломбы как бактерицидного барьера. При этом не уменьшается окклюзивная площадь коронки, прирастающая за счет распространения стертости на ее вестибулярную сторону, включая вестибулярный участок корня, и сохраняются жевательные и паражевательные функции. Отложение вторичного цемента укрепляет зуб в альвеолярной ячейке, обеспечивая более адекватную окклюзию и поддерживая жевательный потенциал; стертость является одним из опосредующих антикариозных факторов. Таким образом, несмотря на заметное ослабление некоторых дентальных функций и параметров, подверженная изменениям зубная система, регулирует сбалансированную позицию относительного адаптивного равновесия в конкретном локусе внутренней среды организма человека.

Таким образом, двойной эффект гиперцементоза состоит в сохранении сбалансированного уровня жевательного/паражевательного потенциала зубов даже в случае экстремальной стертости эмали коронки, в сохранении компенсированного варианта окклюзии как основных механизмов реализации функциональных нагрузок. В сущности, в случае с гиперцементозом активизируется вариант, когда накапливающиеся деструктивные изменения в определенной степени адаптируются для продолжения функционирования в режиме относительного внутреннего равновесия.

Цемент

Основной структурной тканевой составляющей проявлений гиперцементоза является вторичный цемент. Цемент – это твердая ткань мезенхимального происхождения, покрывающая корень зуба от границы эмали до его верхушки (*Лукиных и др.*, 2005: 15), состоит на 68 % из неорганических веществ, на 28 % – из органических (*Боровский* 2009: 105); главная функция вторичного цемента заключается в наращивании массы и длины корней для сохранения относительно адекватных форм окклюзии, в укреплении зубов в альвеоле при развившемся гиперцементозе, вызывающем ослабление или потерю прикрепления большинства зубов (*Corruccini et all.* 1987: 179–184). Особенно усиленное отложение вторичного цемента наблюдается в случае отсутствия зубов-антагонистов или частично разрушенной периодонтальной связки. Резорбция цемента свидетельствует о высоких нагрузках на зуб при завышенном прикусе, гиповитаминозах А и Д, гипертиреозе, дефиците кальция (*Луцкая*

2008: 186, 191). В пришеечной/цервикальной области зуба нередко возникает кариес цемента, особенно в случае обнажения/выдвижения корня зуба вследствие атрофии десны и кости альвеолярной ячейки на фоне пародонтоза и остеомиелита. Когда процесс переходит с цемента на дентин, возникают осложнения в виде пульпита и периодонтита (Справочник 1977: 7, 20); кариес цемента и затем дентина сопровождается декальцинацией тканей корня (*Вайс* 1965: 127). Развитию кариеса цемента способствуют гормональные изменения, уменьшение секреции слюны и недостаточная гигиена полости рта, возрастной фактор (*Лукиных и др.* 2005: 15).

Периодонтиты

Гиперцементоз является одним из симптомов различных форм периодонтитов. Например, при хроническом гранулирующем периодонтите наблюдается неравномерная резорбция костной ткани вокруг верхушки корня, может отмечаться резорбция цемента и дентина его апикальной части, что свидетельствует о хроническом процессе разрушения костных структур вокруг корня. Периодонтит выражается в изменении альвеолярной кости, резорбции верхушек межзубных перегородок, компактной пластины и цемента корня, остеопорозе (*Кравчук* 2008: 203). Периодонтит, то есть воспаление корневой оболочки зуба (периодонта) возникает как осложнение пульпита, а также при химических и механических травмах; распространение воспаления на структуру ткани челюстных костей приводит к их разрушению, известному как остеомиелит (*Вайс* 1965: 202). Причиной периодонтитов может быть острая травма/удар, регулярное употребление твердой пищи, хроническая перегрузка зуба из-за неправильного прикуса. Появление периодонтита провоцируется также проникновением в околокорневую оболочку разнообразных микроорганизмов. При некрозе пульпы каналом инфекции является верхушечное отверстие корня. Бактериология периодонтита – стрептококки, реже стафилококки и др. кокки, иногда смешанная флора (*Васильев* 1973: 407). В целом, периодонтит представляет воспалительный иммунный ответ на внутриканальную и внутрипульповую инфекцию (*Луцкая* 2008: 186).

Выводы

Изучение заболеваний в области зубо-челюстной системы является актуальным аспектом современного антропологического анализа. Исследования гиперцементоза на материалах изолированных коллекционных зубов, групп ископаемого древнего человека и современного населения показывают, что признаки заболевания проявляются комплексно в виде набора симптомов с аутентичной клинико-морфологической спецификой, повторяющейся на протяжении более миллиона лет в рамках достоверно фиксируемых материалов.

Выявлен двойственный характер проявления гиперцементоза с деструктивной и компенсаторной составляющими; при компенсирующем варианте накапливающиеся характерные деструктивные изменения зубной системы относительно адаптируются и встраиваются в процесс повседневной жизнедеятельности индивидуума на определенной стадии заболевания.

Роль гиперцементоза и любых других заболеваний может рассматриваться в более генерализованном контексте. Как любая болезнь, гиперцементоз является ответом/защитной реакцией на воздействие раздражителей, т.е. является стрессом на

уровне отдельного органа или их системы. Вместе с тем, любая болезнь всегда играет роль стрессора, вынуждая к мобилизации защитные ресурсы на уровне не только отдельного органа, но всего организма (Гомеостаз 1991).

Согласно приведенным выше данным, гиперцементоз и ассоциируемые с ним заболевания зубной системы выступают показателями генерализации и относительной сбалансированности адаптивных, стрессогенных/стрессоустойчивых, компенсаторных, мобилизационных, гомеостатических механизмов организма человека в целом.

Приложение

«История коллекции (из Каталога Коллекции уродливых зубов зубного врача Карла Леонтьевича Вагенгейма. 1871 года)

Предлагаемая коллекция уродливых зубов была собираема в продолжение более ста лет зубными врачами Леопольдом, сыном Карла Вагенгейм, и дедом последнего. Коллекция состоит из 131 уродливого зуба. Как обилием материала, так и самой уродливостью зубов, замечаемую в научном отношении, эта коллекция далеко превосходит все известные коллекции этого рода во всей России, и вряд ли уступает подобным коллекциям во всей Европе.»

«2 октября 1871 года

Предлагаемая при сем мною Императорской Академии Наук коллекция состоит из 131-го уродливого человеческого зуба. Как обилием материала, так и самой уродливостью зубов, замечаемую в научном отношении, эта коллекция далеко превосходит все известные коллекции этого рода во всей России, и вряд ли уступает подобным коллекциям во всей Европе.

Зубной врач
Коллежский Регистратор
Карл Леонтьевич Вагенгейм»

«11 октября 1871 года

Господину Директору Анатомического Музея.

На основании определения Физико-Математического Отделения Академии от 5 октября № 201, имею честь препроводить при сем к Вам, Милостивый Государь, для помещения в вверенном Вам музее, Коллекцию уродливых человеческих зубов, принесенную Академии в дар зубным врачом К.Л. Вагенгеймом, а равно и Каталог этой коллекции.

Н.С.»

«18 октября 1871 года

Императорская Академия Наук в С. Петербурге
От Непременного Секретаря
№ 1709
Милостивый государь,

Карл Леонтьевич.

В заседании Физико-Математического Отделения Императорской Академии наук, 5 сего октября, гг. Академики Брандт и Овсянников представили от Вашего имени приносимую Вами Академии в дар Коллекцию уродливых человеческих зубов, представляющую собою весьма драгоценный в научном отношении материал по части патологии зубов.

Вследствие сего Конференция поручила мне засвидетельствовать Вам искреннюю признательность Академии за таковое приношение, которое послужит украшением Анатомического ее Музея.

Примите уверение в Совершенном моем почтении и преданности».

«17 ноября 1871 г.

В Комитет Правления Императорской Академии наук

В заседании Физико-Математического Отделения Академии 5-го октября сего года № 201 Академики Брандт и Овсянников представили от имени С. Петербургского зубного врача К. Вагенгейма принесенную им в дар Академии Коллекцию уродливых человеческих зубов, причем присовокупили, что это собрание, состоящее из 131 нумера, представляет собою драгоценный в научном отношении материал по части патологии зубов.

Отделение положило благодарить г. Вагенгейма именем Академии, и вместе с тем обратилось к г. Президенту с просьбою о сделанном г. Вагенгеймом пожертвовании представить г. Министру Народного Просвещения с тем что не признает ли он возможным ходатайствовать об изъявлении за оное г. Вагенгейму признательности Правительства. Самая коллекция передана в Анатомический Музей.

Вследствие сего г. Президент отношением от 23 октября сего года за № 1725, обращался к г. Министру об исходатайствовании г. Вагенгейму Всемиловитвейшей почетной награды за означенное пожертвование.

Ныне г. Министр отношением от 13 ноября за № 11026, просит об уведомлении его какую именно почетную награду полагалось бы справедливым просить для г. Вагенгейма и о доставлении надлежащего наградного списка о г. Вагенгейме за отличия не служебные.

О сем имею честь сообщить Комитету Правления и препроводить при сем, для дальнейшего производства сего дела, нижеследующие бумаги: 1) Донесение г.г. Брандта и Овсянникова на имя Физико-Математического Отделения от 5-го октября сего года, в котором они просят об исходатайствовании г. Вагенгейму Всемиловитвейшего пожалования орденом Св. Станислава 3-й степени, 2) Копию с вышеозначенного отношения г. Президента к г. Министру Народного Просвещения от 23 октября 1871 г. За № 1725, 3) Отношение г. Министра на имя г. Президента от 13 сего ноября за № 11026 и 4) Доставленную в мою Канцелярию г. Вагенгеймом Копию с формулярного о службе его списка.

Непременный Секретарь *К. Веселовский*»

«22 июля 1872 г.

№7935

Господину Исправляющему должность Вице Президента Императорской Академии Наук

Государь Император, согласно удостоению Комитета Г.г. Министров, Всемилостив-

вейше соизволил в 30 июня текущего года, пожаловать Канцелярского чиновника Медицинского Департамента Министерства Внутренних дел, состоящего зубным врачом при С. Петербургском Николаевском сиротском Институте, Коллежского Регистратора Карла Вагенгейма, орденом Св. Станислава 3 степени, за отличное усердие, Министром Народного Просвещения засвидетельствованное.

Сообщая об этом Вашему Превосходительству, для надлежащего распоряжения, вследствие ходатайства Г. Президента Императорской Академии Наук от 23 октября 1871 года за №1725 и его отзыва от 29 ноября того же года за № 1185, долгом считаю присовокупить, что орденские знаки и грамота для Г. Вагенгейма будут доставлены Вам, Милостивый государь, по получении оных из Капитула Орденов.

Управляющий Министерством,
Товарищ Министра,
Статс-Секретарь *И. Делянов*»

Литература

- Беляков* 2008 – *Беляков Ю.А.* Наследственные болезни и синдромы в стоматологической практике. М.: Медицина, 2008. 238с.
- Гомеостаз 1991 – Гомеостаз на различных уровнях организации биосистем / отв. ред. В.Н. Новосельцев. Новосибирск: Наука, Сиб. Отд, 1991. 230 с.
- Дорошина, Новикова и др.* 2007 – *Дорошина В.Ю., Новикова И.А., Власова Н.Н., Грнев А.В., Тукана А.Ю.* Болезни зубов: кариес, некариозные поражения, пульпит, периодонтит. Ростов-на-Дону: Изд-во Феникс, 2007. 141с.
- Вайс* 1965 – *Вайс С.И.* Терапевтическая стоматология. М.: Медицина, 1965. 363с.
- Васильев* 1973 – *Васильев Г.А.* Хирургия зубов с курсом челюстно-лицевой травматологии. М.: Медицина, 1973. 408 с.
- Кравчук* 2008 – *Кравчук И.В.* Пародонтит (периодонтит) // Луцкая И.К. Диагностический справочник стоматолога. М.: Медицинская литература, 2008. С. 203–214.
- Лукиных, Жулев, Чупрунова* 2005 – *Лукиных Л.М., Жулев Е.Н., Чупрунова И.Н.* Болезни пародонта. Клиника, диагностика, лечение и профилактика. Руководство. Нижний Новгород: Изд-во НГМА, 2005. 320 с.
- Луцкая* 2008 – *Луцкая И.К.* Диагностический справочник стоматолога. М.: Медицинская литература, 2008. 362 с.
- Лучевая диагностика в стоматологии 2010 – Лучевая диагностика в стоматологии. Национальное руководство по лучевой диагностике и терапии. М.: Изд. группа «ГЭОТАР-МЕДИА», 2010. 284 с.
- Паслер, Виссер* 2007 – *Паслер Ф.А., Виссер Х.* Рентгенодиагностика в практике стоматолога. под ред. Рабухиной Н.А. М.: «Медпресс-информ», 2007. 352 с.
- Пеккер* 1950 – *Пеккер С.Я.* Терапевтическая стоматология. М.: Медгиз, 1950.
- Печенкина* 2007 – *Печенкина Е.А.* Зубные патологии в популяциях неолитического Китая бассейна реки Хуанхе // Вестник антропологии. Вып. 15. 2007. С. 204–228.
- Полушкина* 2010 – *Полушкина Н.Н.* Диагностический справочник стоматолога. М.: Астрель, Полиграфиздат, 2010. 559 с.
- Терапевтическая стоматология 2009 – Терапевтическая стоматология / под ред. Боровского Е.В. Учебник для студентов мед. вузов. М.: Мед.информ.агентство (МИА), 2009.
- Справочник по стоматологии 1977 – Справочник по стоматологии / под ред. акад АМН СССР А.И. Рыбакова. М.: Медицина, 1977.
- Терапевтическая стоматология* 2009 – *Терапевтическая стоматология.* Национальное руководство / под ред. проф. Дмитриевой Л.А. и проф. Максимовского Ю.М. М.: Изд. группа «ГЭОТАР-МЕДИА», 2009. 908 с.

- Brothwell* 1963 – *Brothwell D.R.* The macroscopic dental pathology of some earlier human populations // *Dental Anthropology*. (Ed. Brothwell D.R.), Pergamon Press. Oxford, 1963. P. 271–288.
- Dastugue, Lumley* 1976 – *Dastugue J., Lumley M.A.* de. Les maladies des homes préhistoriques // *La Prehistoire Français*. CNRS. (Ed. Lumley H.de). Paris, 1976. P. 153–164.
- Hillson* 2000 – *Hillson S.* Dental pathology // *Biological Anthropology of the human skeleton*. (eds. Katzenberg M.A., Saunders S.R.). N.Y., 2000. P. 249–286.
- Kricun et al.* 1999 – *Kricun M., Monge J.M., Mann A.E., Finkel G., Lampl M., Radovic J.* The Krapina Hominids. A radiographic atlas of the sceleteal collection. 1999. Croatian Natural History Museum, Zagreb.
- Lukacs* 1981 – *Lukacs J.R.* Dental pathology and nutritional patterns of South Asia megalith-builders: the evidens from Iron Age Maharjari // *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1981. V. 125. P. 220–237.
- Tillier et al.* 1995 – *Tillier A-M., Arensburg B., Rak Y., Vandermeersch B.* Middle Paleolithic dental caries: new evidence from Kebara (Mount Carmel, Israel) // *J. Hum. Evol.* 1995. V. 29. P. 189–192.
- Trinkaus et al.* 2008 – *Trinkaus E., Maley B., Buzhilova A.P.* Brief communication: paleopathology of the Kiik-Koba1 Neandertal // *Am. J. Phys. Anthropol.* 2008. № 137. P. 106–112.

***N.I. Khaldeeva, N.A. Leybova, V.I. Seleznoyva* About Hypercementosis cases in a series of teeth from L. and K. Vagengame’s collection (Peter the Great Kunztcamera)**

Isolated teeth from the Vagengame’s collection (19th century), stored in The Peter the Great Kunztcamera, have been investigated with a special focus on clinical and morphological symptoms of hypercementosis. The pathology symptoms have been traced and compared within time period starting with Homo Heidelbergensis (1.3 mi yrs bp) to Neolithic period and 19th century. Pathographic traits of hypercementosis have been considered as accompanying other teeth system diseases and general pathologies. The investigation proved ambivalent character of hypercementosis as a disease(destructive and compensational) and it’s role as an indicator of adaptive, stress-genetic and stress-resisting ,compensating and homeostatic mechanisms both on a level of certain organs and organism in general.

Key words: *physical anthropology, dental anthropology, hypercementosis.*

ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЯ ДРЕВНИХ ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЕВ СРЕДНЕЙ АЗИИ ЭПОХИ НЕОЛИТА И ПАЛЕОМЕТАЛЛА

Новые представительные краниологические серии эпохи неолита и палеометалла, принадлежащие земледельческому населению, получены из юго-западного и юго-восточного Туркменистана, центрального и южного Узбекистана. В этой работе изучалась динамика хронологической изменчивости краниометрических признаков и указателей, а также были выделены пять комплексов: неолитический, ранне- и позднеэнеолитический, ранне- и позднебронзовый.

В данном исследовании выявляется своеобразие морфологических особенностей популяций раннего энеолита. Изменения, обнаруженные в антропологии населения на этом этапе, оказались самыми значительными за несколько тысячелетий. Однако по материальной культуре отмечается преемственность населения от неолита до бронзы. Среднеазиатские морфологические комплексы обнаруживают близость к типам-комплексам Передней и Южной Азии - анатолийскому, троянскому, палестинскому, месопотамскому и иранскому.

Ключевые слова: *Передняя, Южная и Центральная Азия, палеоантропология, археологические культуры, типы-комплексы.*

Основой для данного сообщения послужил весь имеющийся на сегодняшний день краниологический материал с территории Средней Азии эпохи неолита и палеометалла, включающий 395 мужских черепов. Он значительно пополнился новыми сериями, полученными за последние годы из Узбекистана (Хорезмский оазис, Зарафшанская долина, верховья Амударьи), южного и юго-западного Туркменистана (Алексеев, Ходжайов, Халилов 1984; Алексеев, Аскарлов, Ходжайов 1990; Бабаков, Громов 2002; Бабаков, Рыкушина, Дубова, Васильев, Пестряков, Ходжайов 2001; Громов 1995, 2004; Дубова 2010; Кияткина 1982, 1987; Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011 и др.). Краниологические серии из памятников, принадлежащих земледельческому населению, были распределены по пяти хронологическим периодам: неолит, ранний и поздний энеолит, ранняя и поздняя бронза. Наибольшим количеством материала представлены последние три периода (табл. 1).

В процессе работы была изучена динамика хронологической изменчивости краниометрических признаков и указателей. Выделенные нами комплексы были сопоставлены, во-первых, со всеми остальными сериями оседлых земледельцев, во-вторых, с сериями скотоводческих племен всей Средней Азии и Евразии. Кроме того, выявленные нами комплексы сравнивались на межгрупповом уровне с типами-комплексами Передней и Южной Азии, выделенными по территориальному принципу, и с комплексами, выделенными на основе археологических культур.

В более ранней работе (Ходжайов 1981) на основе краниологического материала, имевшегося в наличии к тому времени, были выделены три восточносредиземноморских морфологических варианта (I–III). Восточносредиземноморский вариант I преобладает в сериях эпохи энеолита южного Туркменистана (Карадепе, Геоксюр).

Он хронологически самый древний, выделяется резкой долихокранией, длинным, узким и высоким черепом. Лицевой скелет высокий и среднеширокий, орбиты низкие. Носовая область среднеширокая, нос резко выступающий.

Таблица 1

**Краниологические серии из Средней Азии эпохи неолита и палеометалла.
Мужские**

№ п/п	Серии	Эпоха	n	Авторы
1	Монжуклыдепе	неолит	1	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 37–46
2	Джейтунская к-ра (сум)	–/–	4	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 37–46
3	Хапуздепе	–/–	3	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 52–53
4	Овадан, Чагыллы, Чакмаклы	–/–	4	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 37–46
5	Сазаган	–/–	3 (15)	Ходжайов 1984
6	Пархай ЮЗТ-6	разв. энеолит	9 (9)	Громов 1995, 2004; Бабаков, Громов 2002, 2004; Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
7	Пархай ЮЗТ-5	позд. энеолит	28	Громов 1995, 2004; Бабаков, Громов, 2002, 2004; Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
8	Алтындепе	–/–	34	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 37–46; Кияткина 1987
9	Геоксюр	–/–	35	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 52, 54
10	Карадепе	–/–	15(112)	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 52, 54
11	Пархай ЮЗТ-4	ран. бронза	23	Громов 1995, 2004; Бабаков, Громов, 2002, 2004; Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
12	Гонур	–/–	76	Бабаков, Рыкушина, Дубова, Васильев, Пестряков, Ходжайов 2001
13	Пархай ЮЗТ-3	разв. бронза	5	Громов 1995, 2004; Кияткина 1987
14	Сапаллитепа (сум)	–/–	21	Ходжайов, 1977
15	ДЖ 4А, Джаркутан этап	–/–	20(145)	Халилов 1980; Ходжайов 1981; Ходжайов, Халилов 1980; Ходжайов 1981; Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011

Таблица 1

№ п/п	Серии	Эпоха	n	Авторы
16	ДЖ;4А. Кузалинск. этап	поздняя бронза	8	Халилов, 1980; Ходжайов 1981; Ходжайов, Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
17	Пархай ЮЗТ-2	—/--	4	Громов 1995, 2004; Кияткина 1987
18	Пархай ЮЗТ-1(сумбар.к-ра)	—/--	7	Громов 1995, 2004; Кияткина 1987
19	Тахирбай 3	—/--	1	Гинзбург 1959
20	Караэлемата-Патмасай	—/--	3	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 64–67
21	Намазга-Серахс	—/--	2	Ошанин 1952; Зезенкова 1953
22	Кокча 3	—/--	18	Трофимова, 1958; 1961 Яблонский, 1986
23	Заманбаба	—/--	2	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 74-78
24	Дашти Казы	—/--	4	Ходжайов 2004
25	Чуст	—/--	3	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 74-78
26	Дальверзин	—/--	2	Гинзбург, Трофимова 1972: с. 74–78
27	ДЖ4А Молалинский этап	—/--	17	Халилов, 1980; Ходжайов 1981; Ходжайов, Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
28	Вахшская культура (сум)	—/--	26	Кияткина 1987
29	Бишкентская к-ра (сум)	—/--	5	Кияткина 1987
30	Джаркутан 4в (сум)	—/--	21	Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
31	Джаркутан 4в цитадель	—/--	2	Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
32	Джаркутан 4в поселене	—/--	3	Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
33	Бустан 4	—/--	4	Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011

Таблица 1

№ п/п	Серии	Эпоха	n	Авторы
34	Бустан 5	—/—	3	Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
35	Бустан 6	—/—	15	Дубова 2010
36	Бустан 7	—/—	6	Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
37	Молалитепа	—/—	3(159)	Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011
Итого				440

Восточносредиземноморский вариант II преобладает в сериях эпохи бронзы (Алтындепе, Сапаллитепа, Джаркутан 4А, Маконимор и Тигровая Балка, Намаздадепе, Серахс, Ферганская и Зарафшанская долины). Этот вариант также долихокраний, с длинным и узким, но сравнительно низким черепом. Лицевая часть узкая и невысокая. Он отличается от других вариантов грацильностью черепа и сравнительно низким его сводом.

Восточносредиземноморский вариант III присутствует в основном в сериях из Раннего Тулхара, Тахирбая, Караэлематасая и Патмасая. Представители этого варианта имели очень большие горизонтальные размеры мозгового и лицевого скелетов. Лицевая часть исключительно широкая и высокая. Орбиты средневысокие, носовая часть среднеширокая и резко выступающая. Данные морфологические комплексы оказались менее связанными с территорией, нежели с археологическими культурами, существовавшими в эпохи неолита и бронзы. Серии, принадлежащие определенной археологической культуре, имели, как правило, в своей основе близкие морфологические комплексы.

Рассмотрим хронологическую динамику изменений краниометрических признаков и указателей (табл. 2, рис. 1–17). Три признака, определяющие форму и размеры черепной коробки, представлены на рис. 1–3. На протяжении изучаемых периодов продольный диаметр имел большие и очень большие размеры, поперечный – малые. Следует отметить, что во всех сериях полностью отсутствуют не только брахи-, но и мезокраний формы. Все три показателя обнаруживают общую тенденцию: почти незаметные изменения в первый хронологический этап и довольно ощутимые – во второй. Далее к поздней бронзе эти показатели возвращаются к значениям, выявленным в эпоху неолита. Население в эпоху бронзы становится даже более длинноголовым, чем оно было в неолите.

Высотный диаметр увеличивается в течение двух последующих периодов, уменьшается в бронзе, но остается на более высоком уровне, чем в неолите. Таким образом, в целом, высота черепа к поздней бронзе несколько увеличивается (рис. 4).

Таблица 2

Динамика краниометрических признаков и указателей у оседлых земледельцев Средней Азии эпохи неолита и палеометалла. Мужчины.

Эпохи / признаки	1	8	8/1	17	45	48	48/45
<i>неолит</i>	185,5	136,6	73,7	133,9	130,2	67,7	52,0
<i>ранний энеолит</i>	185,8	137,2	73,8	137,7	125,8	67,8	53,9
<i>поздний энеолит</i>	190,7	135,7	71,2	138,1	128,4	70,4	54,8
<i>ранняя бронза</i>	188,2	136,3	72,4	135,6	128,9	69,7	54,1
<i>поздняя бронза</i>	191,1	136,8	71,5	136,9	131,7	72,1	54,7
x	188,3	136,5	72,5	136,4	129,0	69,5	53,9
min	185,5	135,7	71,2	133,9	125,8	67,7	52,0
max	191,1	137,2	73,8	138,1	131,7	72,1	54,8

Таблица 2(продолжение)

Эпохи/признаки	54	54/55	52	52/51a	77	<ZM	SC
<i>неолит</i>	24,9	50,3	33,6	82,5	136,4	127,5	9,7
<i>ранний энеолит</i>	24,3	49,2	30,3	79,1	142,3	129,8	9,8
<i>поздний энеолит</i>	25,3	49,6	31,8	80,7	137,6	126,2	9,6
<i>ранняя бронза</i>	24,9	49,2	32,3	81,4	136,2	124,5	9,5
<i>поздняя бронза</i>	24,4	47,3	33,3	83,3	136,5	125,0	9,5
x	24,8	49,1	32,2	81,4	137,8	126,6	9,6
min	24,3	47,3	30,3	79,1	136,2	124,5	9,5
max	25,3	50,3	33,6	83,3	142,3	129,8	9,8

Таблица 2 (окончание)

Эпохи/признаки	SS	SS/SC	75(1)	n -серий
<i>неолит</i>	5,6	57,6	32,8	4 (14)
<i>ранний энеолит</i>	4,8	49,0	31	1 (9)
<i>поздний энеолит</i>	5,4	55,6	33,0	4 (117)
<i>ранняя бронза</i>	5,6	59,1	33,3	5 (145)
<i>поздняя бронза</i>	5,3	55,3	33,1	9 (110)
x	5,3	55,3	32,6	
min	4,8	49,0	31,0	23 (395)
max	5,6	59,1	33,3	

Размеры скулового и верхнелицевого диаметров и верхнелицевого указателя (рис. 5–7) увеличиваются к позднему энеолиту в течение трех этапов и далее к поздней бронзе. Однако размеры скулового диаметра уменьшаются и в раннем энеолите. В течение всех периодов сохраняется малая ширина лица. Оно остается невысоким и узким, лептопрозопным.

Признаки, связанные с морфологией носа, то есть его ширина (рис. 8) и указатель (рис. 9) уменьшаются от неолита до поздней бронзы, особенно заметно по абсолютной ширине в энеолите от мезоринных форм к лепторинным.

Высота орбиты и особенно орбитный указатель (рис. 10–11) заметно уменьшаются от неолита к раннему энеолиту и увеличиваются к поздней бронзе, возвращаясь к первоначальному уровню. Орбиты определены как мезоконхные.

Два признака, определяющие угловые размеры лица – назо- и зигомаксиллярный

углы, увеличиваются синхронно от неолита к раннему энеолиту, постепенно понижаются к поздней бронзе до уровня исходных значений в неолите. Эти изменения находятся в пределах европеоидных значений (рис. 12–13).

Абсолютные величины симотической хорды и высоты (рис. 14–15) обнаруживают разнонаправленные изменения в раннем энеолите и ранней бронзе, однако оба признака возвращаются к первоначальным значениям. Симотический указатель (рис. 16) в течение нескольких тысячелетий особых изменений не претерпевает. Размеры угла выступления носа уменьшаются от неолита к раннему энеолиту, а в последующие периоды возвращаются к первоначальному уровню (рис. 17).

Рисунки 1–17: Динамика краниометрических признаков и указателей у оседлых земледельцев Средней Азии эпохи неолита и палеометалла. Мужчины.

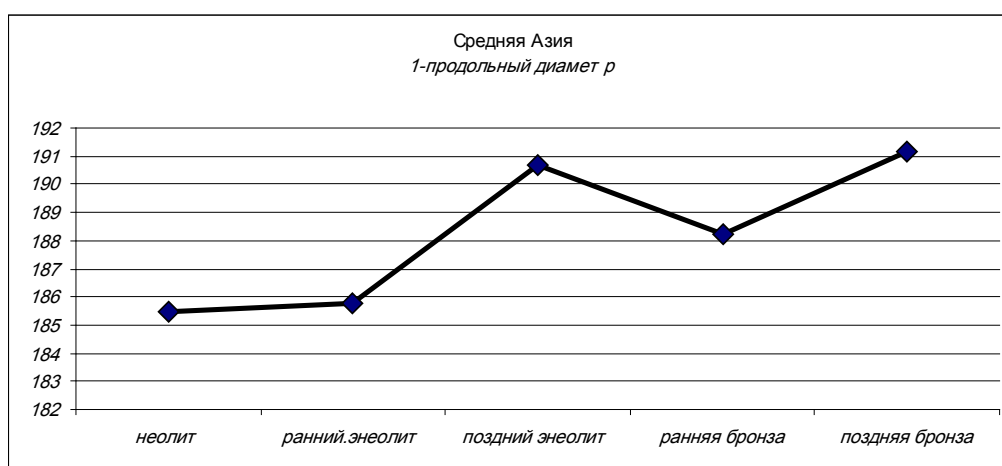


Рис. 1.

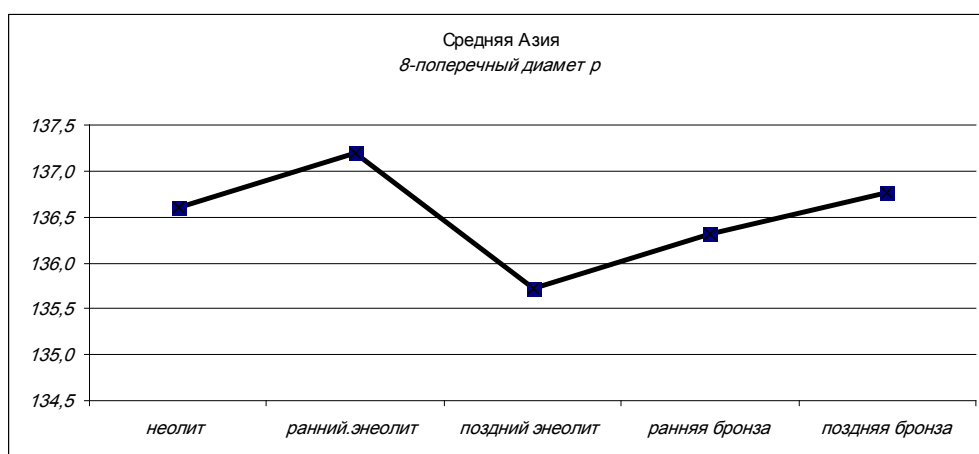


Рис. 2.

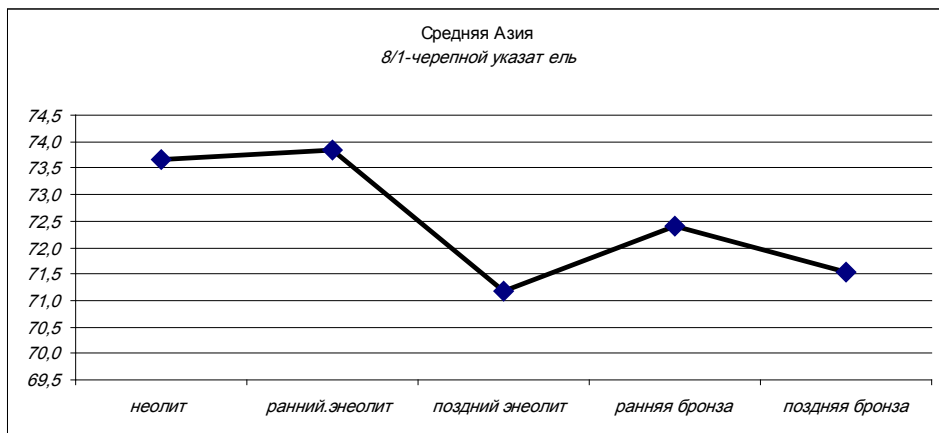


Рис. 3.

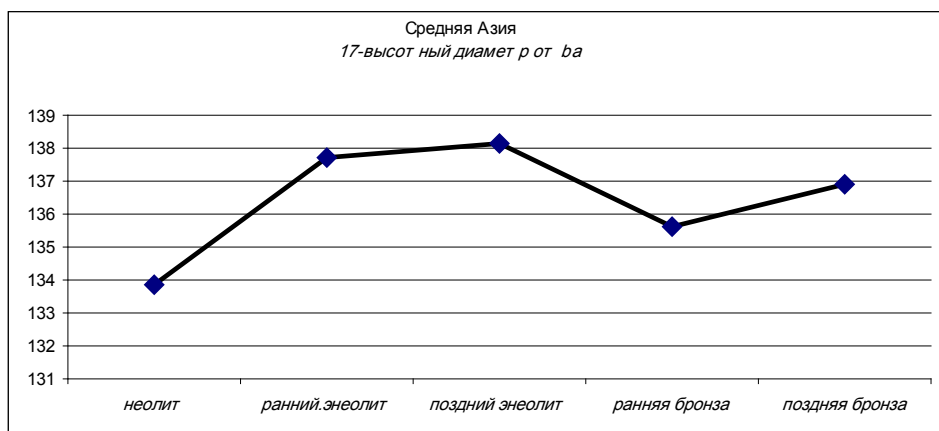


Рис. 4.

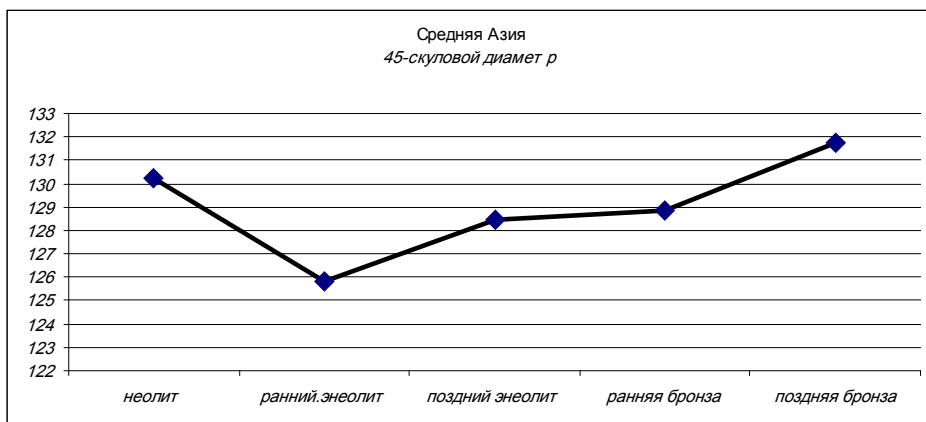


Рис. 5

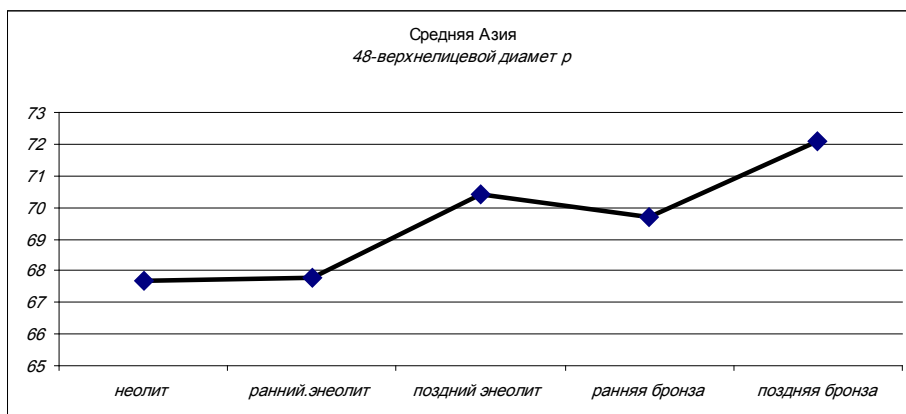


Рис. 6.

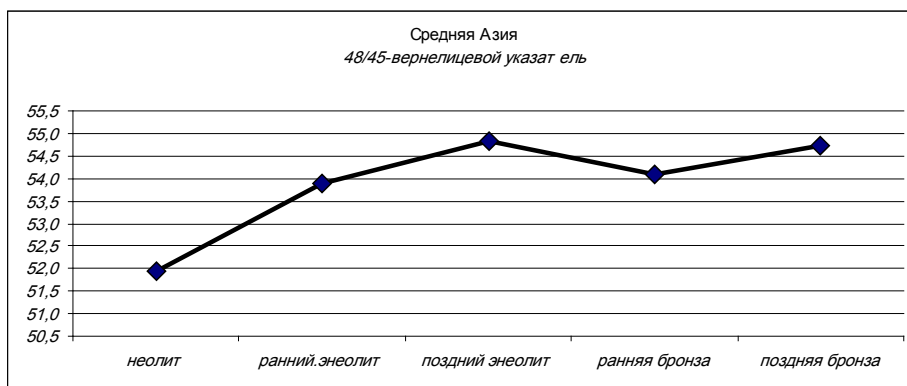


Рис. 7.

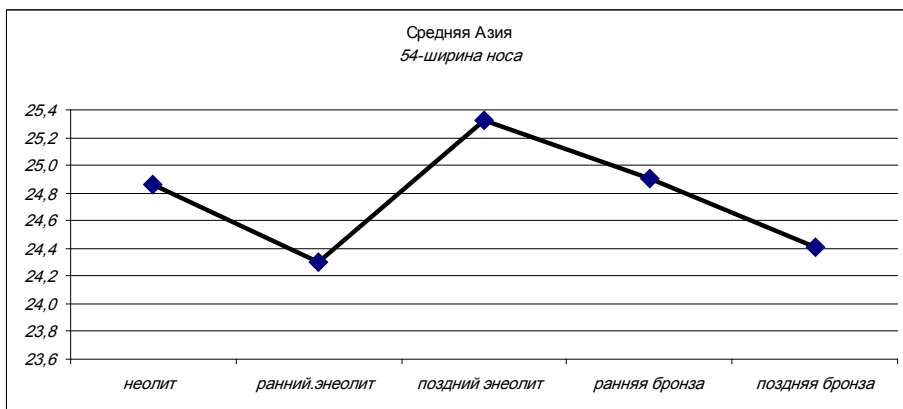


Рис. 8.

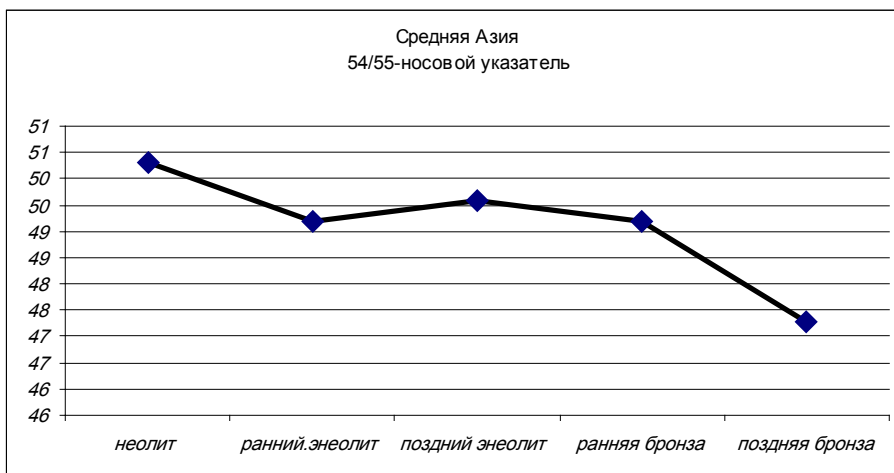


Рис. 9.

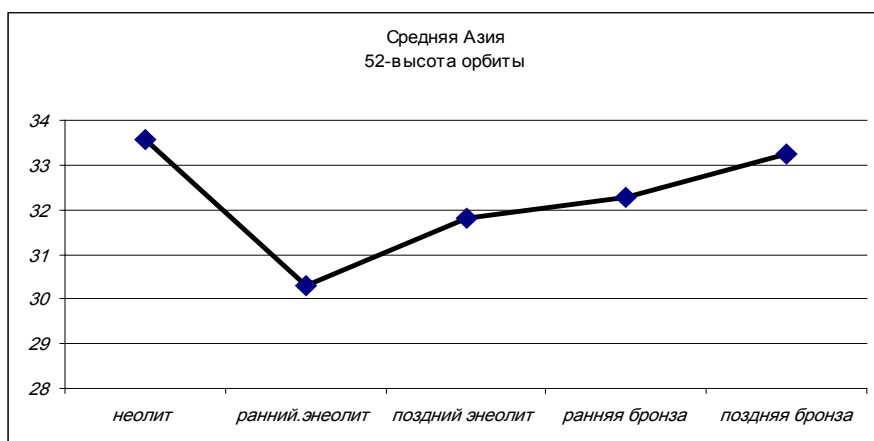


Рис. 10.

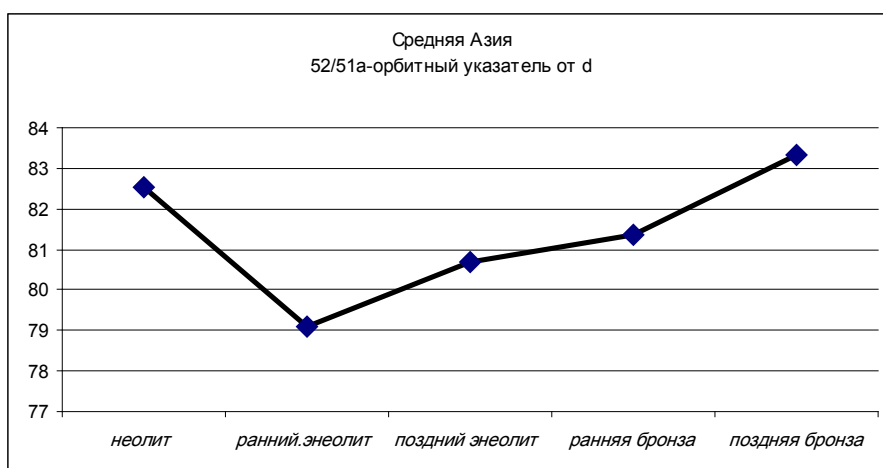


Рис. 11.

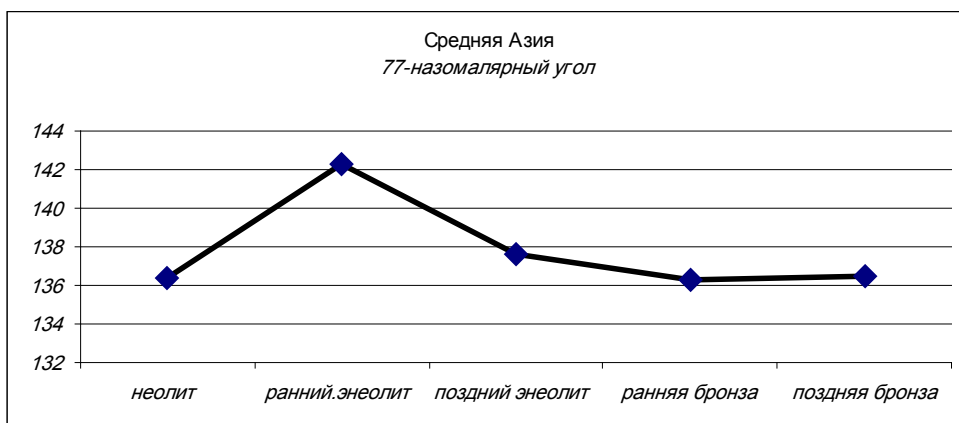


Рис. 12.

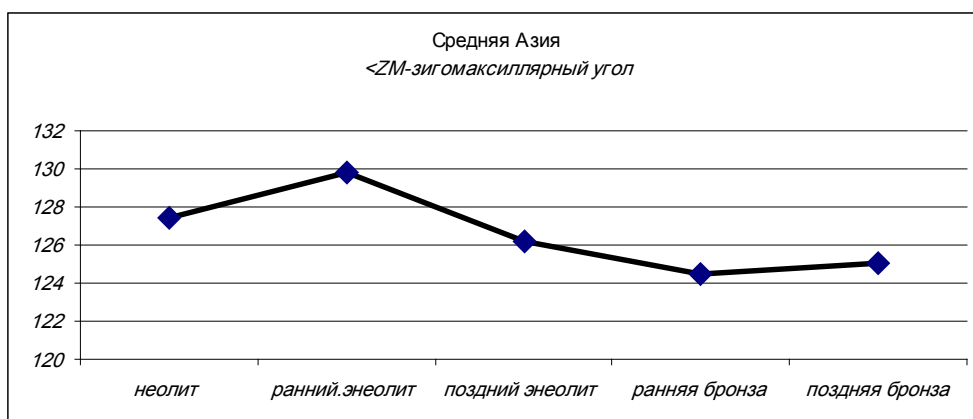


Рис. 13.

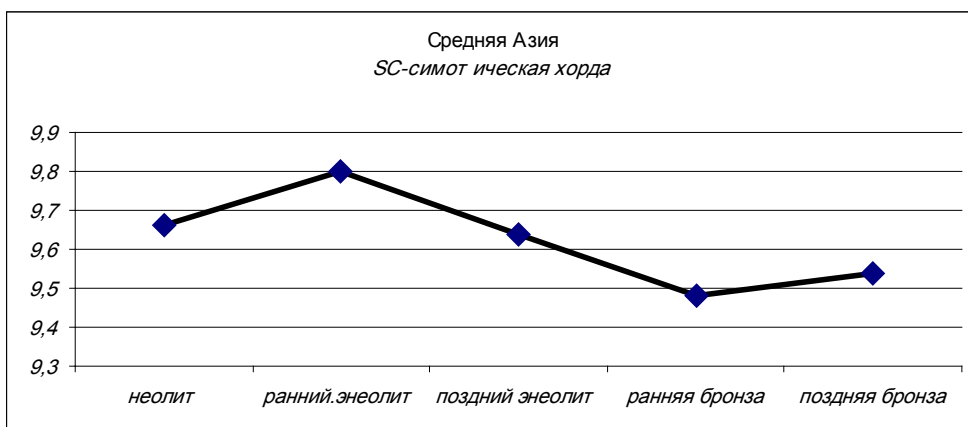


Рис. 14.



Рис. 15.

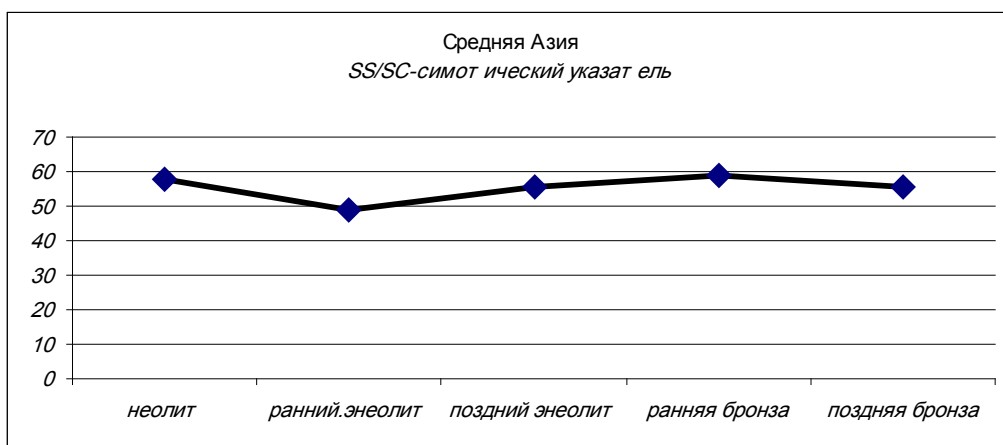


Рис. 16.

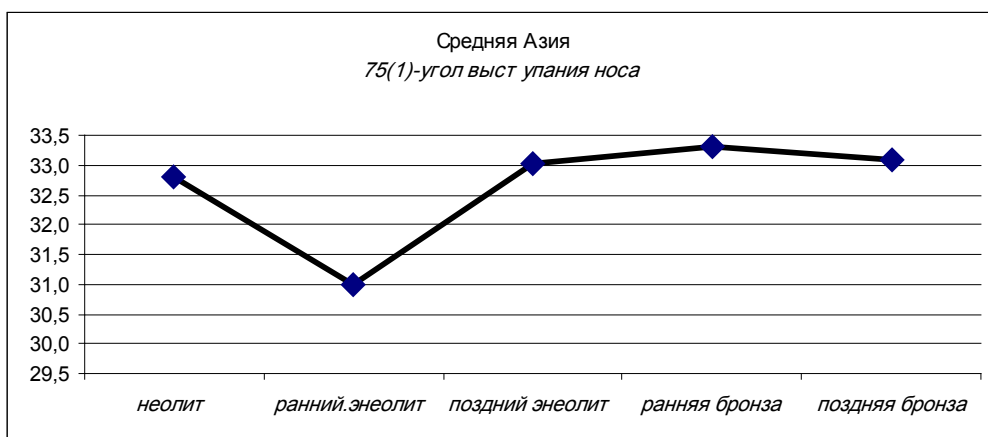


Рис. 17.

Таким образом, на протяжении всех изучаемых периодов население оставалось в основном длинноголовым; с узким, средним и высоким лицом, выступающими носовыми костями и средневысокими орбитами. В целом, морфологический состав этого населения энеолита и бронзы состоит в основном из древних средиземноморских вариантов, преобладавших в неолите.

Из всех рассмотренных периодов выделяется эпоха энеолита. Практически все показатели обнаруживают определенные изменения, особенно на его раннем этапе, оказавшиеся самыми значительными за несколько тысячелетий. Энеолит представлен также хорошей численностью, примерно одной третью изученных серий. С эпохи ранней бронзы, представленной наиболее многочисленным материалом, наблюдается тенденция к постепенному возвращению всех показателей к значениям, характерным для неолита.

Рассмотрим результаты компонентного анализа 23 мужских серий (395 черепов), принадлежащих земледельческому населению эпох неолита и палеометалла (табл. 3, рис. 18). Серии, оставленные скотоводами из Присарыкамышья, Южного Приаралья и бишкентской культуры Юго-Западного Таджикистана, не рассматривались. Анализ проведен по 12 морфологическим признакам: 1,8,17,45,48,54,52,77,<ZM,D S,SS,75(1) .

Таблица 3

Межгрупповой анализ краниологических комплексов оседлых земледельцев Средней Азии эпохи неолита и палеометалла. Мужчины.

№	комплексы/признаки	1	8	17	45	48	54
1	Неолит	185,5	136,6	133,9	130,2	67,7	24,9
2	Ранний энеолит	185,8	137,2	137,7	125,8	67,8	24,3
3	Поздний энеолит	190,7	135,7	138,1	128,4	70,4	25,3
4	Ранняя бронза	188,2	136,3	135,6	128,9	69,7	24,9
5	Поздняя бронза	191,1	136,8	136,9	131,7	72,1	24,4

Таблица 3 (окончание)

№	комплексы/признаки	52	77	<ZM	DS	SS	75(1)	n
1	Неолит	33,6	136,4	127,5	12,9	5,6	32,8	14
2	Ранний энеолит	30,3	142,3	129,8	13,8	4,8	31,0	9
3	Поздний энеолит	31,8	137,6	126,2	13,5	5,4	33,0	117
4	Ранняя бронза	32,3	136,2	124,5	13,7	5,6	33,3	145
5	Поздняя бронза	33,3	136,5	125,0	12,0	5,3	33,1	110

По первой компоненте на значительном расстоянии от всех остальных находятся серии раннего энеолита. Черепа с очень узким лицом, со сравнительно большими углами горизонтальной профилировки лица, низкими орбитами и менее выступающим носом. В то же время серии, позднего энеолита гораздо ближе к сериям эпохи бронзы, чем к раннеэнеолитическим.

Самые ранние – неолитические – серии по второй компоненте также сильнее всего отличаются от энеолитических и ближе к сериям эпохи бронзы. Неолитические серии выделяются такими особенностями как небольшие размеры продольного и высотного диаметров черепной коробки и невысокое лицо. Морфологические комплексы ранней и поздней бронзы близки друг к другу.

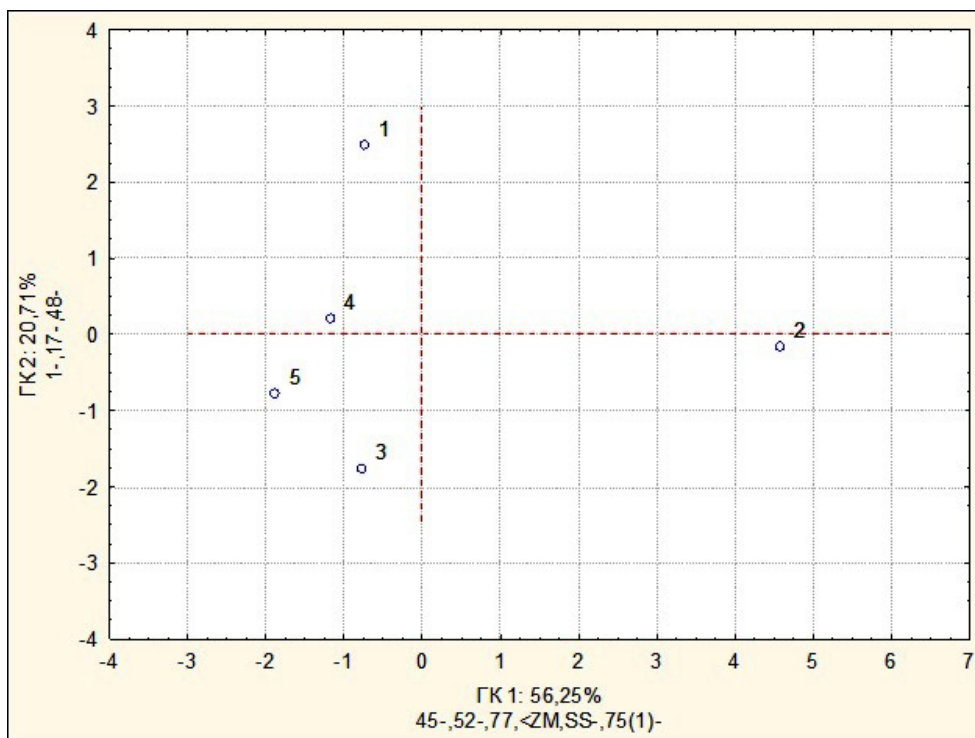


Рис. 18. Компонентный анализ краниологических комплексов оседлых земледельцев из Средней Азии эпохи неолита и палеометалла. Мужчины.

1 – эпоха неолита, 2 – эпоха раннего энеолита, 3 – эпоха позднего энеолита, 4 – эпоха ранней бронзы, 5 – эпоха поздней бронзы

Таким образом, результаты сравнительного компонентного анализа только подтверждают своеобразие морфологических комплексов серий энеолита, выявленное нами в процессе изучения динамики отдельных признаков и указателей. Выделяющиеся морфологические комплексы, принадлежащие раннему энеолиту, не имеют общих тенденций в изменениях с остальными. Серии позднего энеолита все же более близки к сериям эпохи бронзы, чем энеолита. Вероятно, наибольшие морфологические изменения имели место среди популяций оседлых земледельцев в раннем энеолите.

На следующем этапе работы было проведено сравнение изучаемых нами комплексов с 28 среднеазиатскими сериями (рис. 19–20). В поле компонент ГК 1–2 резко отделяются серии из Тумеккичиджика и Раннего Тулхара. Комплексы периодов неолита и раннего энеолита находятся на значительном расстоянии, в разных кластерах. Первый из них (неолитический) входит в основной сгусток, состоящий из большинства земледельческих серий энеолита и ранней бронзы. Он более близок к сериям из Сазагана, пархайским сериям (ЮЗТ 5, 4, 3), Гонура, ряду джаркутанских серий. Комплекс раннего энеолита входит в меньшее объединение, особенно близок к сериям из ЮЗТ 6, Кокча 3 и Дашти Казы.

Изучаемые комплексы позднего энеолита, ранней и поздней бронзы очень близки друг к другу и к сериям из Алтындепе, трем этапам Джаркутана 4А, Сапаллитепе, пархайским (ЮЗТ-2 и ЮЗТ-1), вахшской культуры (Тигровая Балка и Маконимор). К ним приближаются серии из Геоксюра и Карадепе. Морфологическим своеобразием обладает раннеэнеолитический комплекс, имеющий увеличенные размеры поперечного диаметра, назомаллярного угла и меньшую симотиическую высоту.

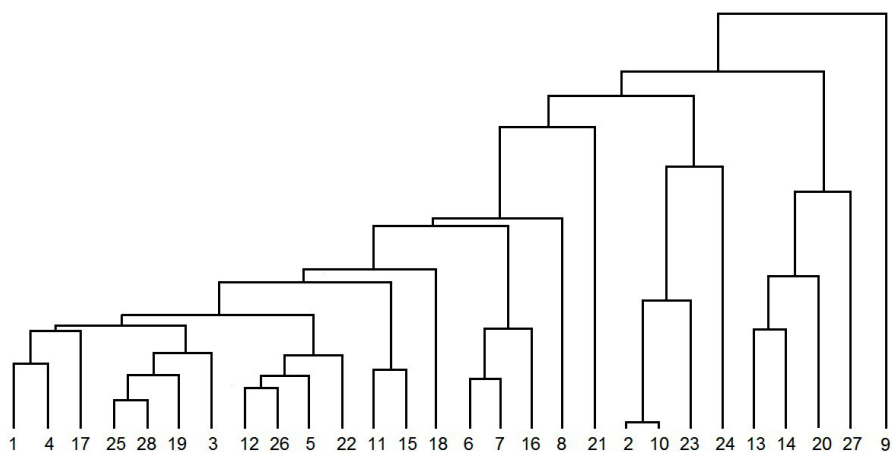


Рис. 19. Компонентный анализ мужских серий эпохи неолита и палеометалла из Средней Азии (ГК I – 1, 45, 48 (25,1%); ГК II – 8, 77, SS – (21,8 %); общее 46,9 %).

1 – неолит (сум), 2 – ранний энеолит (сум), 3 – поздний энеолит (сум), 4 – ранняя бронза (сум), 5 – поздняя бронза (сум), 6 – джейтунская культура, 7 – Овадандепе, Чагыллыдепе, Чакмаклыдепе, 8 – Сазаган, 9 – Тумекчижджик, 10 – Пархай, ЮЗТ – 6, 11 – Пархай ЮЗТ – 5, 12 – Алтындепе, 13 – Геокюр, 14 – Карадепе, 15 – Пархай, ЮЗТ – 4, 16 – Гонур, 17 – Пархай, ЮЗТ – 3, 18 – Сапалитена, 19 – ДЖ.4А, джаркутанский этап, 20 – ДЖ.4А, кузалинский этап, 21 Пархай, ЮЗТ – 2, 22 – Пархай ЮЗТ – 1, сумбарская культура, 23 – Кокча 3, 24 – Дашти Казы, 25 – Джаркутан 4А, молалинский этап, 26 – Вахиская культура (сум), 27 – Бишкентская культура (сум), 28 – Джаркутан 4В (сум).

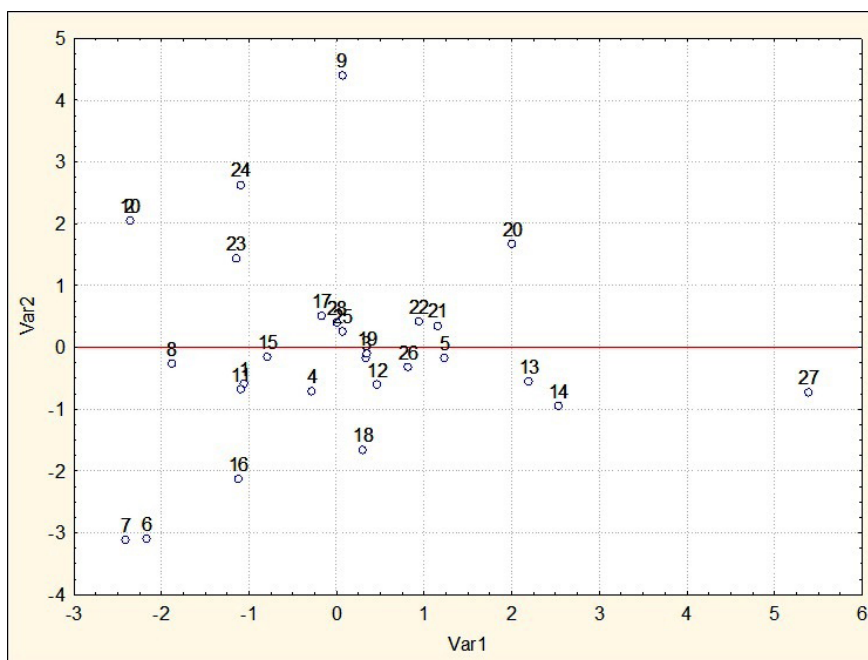


Рис.20. Компонентный анализ мужских серий эпохи неолита и палеометалла из Средней Азии (ГК I – 1, 45, 48(25,1%); ГК II – 8, 77, SS – (21,8 %); общее 46,9 %).

*Примечание: обозначения те же, что и на рис. 19.

Межгрупповой анализ был проведен по 13 признакам с привлечением 26 серий неолита и палеометалла Евразии (Нижнее Поволжье, Казахстан, Алтай, Минусинская котловина), Передней и Южной Азии.

Ранние исследователи палеоантропологических материалов древнейших периодов выделяли в составе земледельческого населения Передней и Южной Азии несколько антропологических типов (Х. Валуа, В. Крогман, Г.Ф. Дебец, Е. Кизс, Д. Бакстон и Т. Рейс, В.В. Бунак и др.). При этом была отмечена значительная вариабельность долихокраничных типов, что затрудняло их дифференциацию. М. Каппиери (Cappieri 1961), обобщив имеющиеся краниологические исследования по этим регионам, выявил среди древних восточных средиземноморцев шесть типов-комплексов: анатолийский, троянский, палестинский, месопотамский, иранский и индийский. В 1965 г. он добавляет седьмой комплекс — среднеазиатский (Cappieri 1965). Поскольку В.В. Гинзбург и Т.А.Трофимова (Гинзбург, Трофимова 1972) не были согласны с мнением о существовании такого комплекса, нами в качестве сравнительного материала привлекались только шесть типов-комплексов.

При таком подходе в поле ГК 1–2 морфологические комплексы неолита и раннего энеолита оказались довольно близкими между собой, троянским и анатолийским комплексами. Также они близки к более поздним сериям андроновской и срубной культур (Кокча 3 и Дашти Казы). Можно предположить, что продвижение отдельных скотоводческих племен Евразии на юг имело место не только в эпоху бронзы, но и ранее (в энеолите). Это в какой-то мере могло бы объяснить морфологическое своеобразие комплексов раннего энеолита. Изучаемые комплексы позднего энеолита, ранней и поздней бронзы гораздо ближе к серии вахшской культуры, месопотамскому и иранскому комплексам, хотя они оказались в этом же объединении (рис. 21–22).

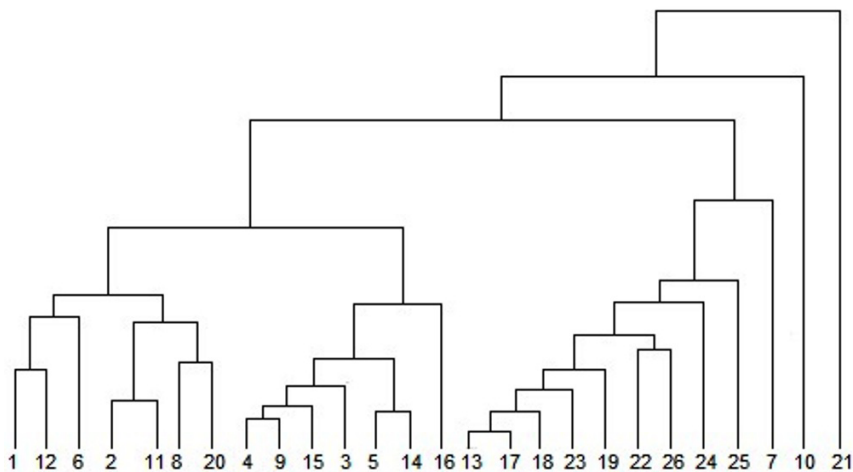


Рис. 21. Компонентный анализ мужских серий эпохи неолита и палеометалла Средней, Передней, Южной Азии и евразийских степей (ГК I — 8, 8/1, 45, 48/45 — (30,18 %); ГК II—1, 48 (22,48%); общее 52,56 %).

1—Неолит, 2—Ранний энеолит, 3—Поздний энеолит, 4—Ранняя бронза, 5—Поздняя бронза, 6—Дашти Казы, 7—Тумеккичиджик, 8—Кокча 3, 9—Вахшская культура (сум), 10—Бишкентская к-ра (сум), 11—Троянский, 12—Анатолийский, 13—Палестинский, 14—Месопотамский, 15—Иранский, 16—Индийский, 17—Ниж. Поволжье, срубная к-ра, 18—Ниж. Поволжье, катакомбная к-ра, 19—Ниж. Поволжье, древняя к-ра, 20—Западный Казахстан, андроновская к-ра, 21—Северный Казахстан, андроновская к-ра, 22—Центральный Казахстан, андроновская к-ра, 23—Восточный Казахстан, андроновская, 24—Алтай, афанасьевская к-ра, 25—Минусинская котловина, афанасьевская к-ра, 26—Минусинская котловина, андроновская к-ра.

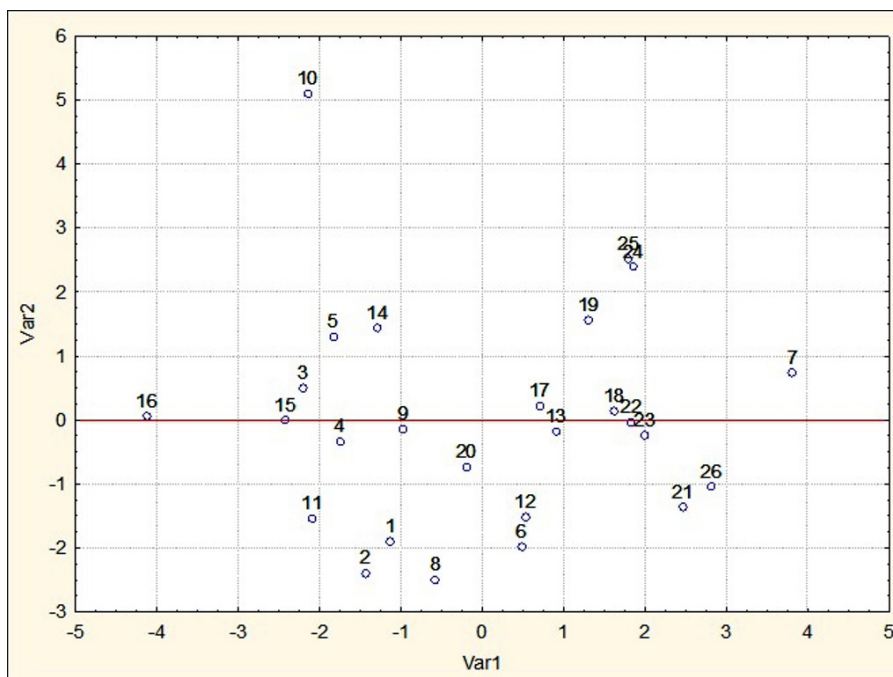


Рис. 22. Компонентный анализ мужских серий эпохи неолита и палеометалла Средней, Передней, Южной Азии и евразийских степей (ГК I – 8, 8/1, 45, 48/45 – (30,18 %); ГК II – 1, 48 (22,48 %); общее 52,56 %).

**Примечание: обозначения те же, что и на рис. 21.

В целом все пять изучаемых комплексов располагаются в кластере восточных средиземноморцев. Они довольно грацильные, с малыми величинами поперечного диаметра, черепного указателя, ширины лица и лицевого указателя. Между собой они различаются по длине черепа и высоте лица (ГК 2). К этому объединению приближаются только андроновцы-срубники Западного Казахстана. В противоположном квадранте находятся представители индийского комплекса, которые выделяются исключительно малыми размерами головы и лица.

Евразийские древнеямные, катакомбные, срубные, афанасьевские и андроновские серии Нижнего Поволжья, Казахстана, кроме Западного, Алтая и Минусинской котловины, образуют отдельный кластер. Они отличаются от исследуемых комплексов размерами мозговой коробки и лицевого скелета (сравнительно низким и широким лицом и широким черепом).

Включение в многомерный анализ типов-комплексов М. Каппиери (*Cappieri* 1961) и трех вариантов, выделенных ранее нами (*Ходжайов* 1981), показало, что изучаемые среднеазиатские комплексы (неолит-бронза) близки к анатолийскому, троянскому, палестинскому, месопотамскому, иранскому (рис. 23). Они находятся в основном в кластере с представителями восточносредиземноморского варианта II, но довольно близки к варианту I. Они удалены от варианта III, поскольку он представлен скотоводческими популяциями Краснодарского полуострова и Бишкентской долины.

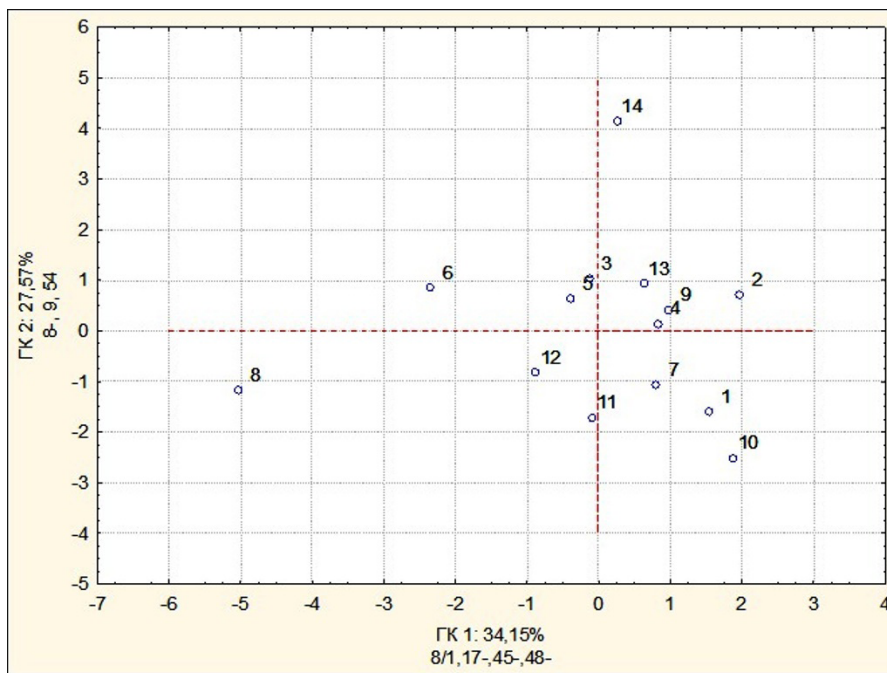


Рис. 23. Компонентный анализ краниологических комплексов эпохи неолита и палеометалла Средней, Передней и Южной Азии

1 – Средняя Азия, СА, неолит, 2 – ранний энеолит, 3 – поздний энеолит, 4 – ранняя бронза, 5 – поздняя бронза, 6 – СА, восточносредиземноморский I, 7 – восточносредиземноморский II, 8 – восточносредиземноморский III, 9 – Передняя и Южная Азия. троянский, 10 – азиатский, 11 – палестинский, 12 – месопотамский, 13 – иранский, 14 – индийский.

Таким образом, морфологический состав земледельческого популяций энеолита и бронзы состоит в основном из древних средиземноморских вариантов, преобладавших в неолите. Изучение динамики всех взятых признаков и указателей и разные способы компонентного анализа выявляют своеобразие морфологических комплексов серий энеолита. Обнаруженные изменения, особенно на его раннем этапе, оказались самыми значительными за несколько тысячелетий. С эпохи ранней бронзы наблюдается тенденция к постепенному возвращению всех показателей к значениям, характерным для неолита. Вероятно, наибольшие морфологические изменения имели место среди популяций оседлых земледельцев в раннем энеолите.

Все пять комплексов отличаются от серий из Тумеккичиджика и бишкентской культуры, принадлежащих скотоводам. Комплексы неолита и раннего энеолита различаются в пределах, характерных в основном для земледельцев. Первый из них (неолит) входит в основной круг большинства земледельческих серий энеолита и ранней бронзы. Он более близок к сериям из Зарафшанской долины (сазаганская неолитическая культура), Бактрийско-Маргианского комплекса и Восточного Прикаспия (ЮЗТ 5, 4, 3).

Комплекс раннего энеолита особенно близок к сериям из ЮЗТ 6 (ранний энеолит), Кокча 3 (тазабагъябская культура) и Дашти Казы. Изучаемые комплексы позднего энеолита, ранней и поздней бронзы очень близки друг к другу и к сериям намазгинской культуры (Геоксюр, Карадепе Алтындепе), трем этапам сапаллинской культуры (Джаркутан 4А и Сапаллитепа), сумбарской (пархайским ЮЗТ 2, ЮЗТ 1) и вахшской культур

(Тигровая Балка, Маконимор).

Морфологическим своеобразием обладает именно раннеэнеолитический комплекс. По мнению Ю.Н. Хлопина (Хлопин 1997, 2002), существует преемственность материальной культуры населения раннего энеолита ЮЗТ 6 с населением неолита, с одной стороны, и позднего энеолита, с другой. Выделенный же в данной работе раннеэнеолитический морфологический комплекс отличается от неолитического.

В опубликованной монографии (Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011) основное внимание было уделено выявлению генетических связей Средней Азии с населением Евразии, Передней и Южной Азии. Они оказались разнонаправленными. Оседлоземледельческие популяции оказались близкими к населению Месопотамии, Ирана, Индии и Пакистана. Данная работа является продолжением этой монографии. Она уточняет положение выделенных на новом материале морфологических комплексов среди восточных средиземноморцев и типов-комплексов.

Литература

- Алексеев, Ходжайов, Халилов 1984 – Алексеев В.П., Ходжайов Т.К., Халилов Х. Население верховьев Амударьи по данным палеоантропологии. Ташкент: Фан, 1984. 350 с.
- Алексеев, Аскарлов, Ходжайов 1990 – Алексеев В.П., Аскарлов А.А., Ходжайов Т.К. Историческая антропология Средней Азии (палеолит – эпоха античности). Ташкент: Фан, 1990. 276 с.
- Бабаков, Рыкушина, Дубова, Васильев, Пестряков, Ходжайов 2001 – Бабаков О., Рыкушина Г.В., Дубова Н.А., Васильев С.В., Пестряков А.П., Ходжайов Т.К. Антропологическая характеристика населения, захороненного Гонур-Депе // Сарияниди В.И. Некрополь Гонура и иранское язычество. М., 2001. С. 105–132.
- Бабаков, Громов 2002 – Бабаков О., Громов А.В. Краниологические материалы из могильника Пархай 2 в фондах Института истории при Совете Министров Туркменистана // Хлопин И.Н. Эпоха бронзы Юго-Западного Туркменистана. СПб., 2002.
- Гинзбург, Трофимова 1972 – Гинзбург В.В., Трофимова Т.А. Палеоантропология Средней Азии. М.: Наука, 1972. 371 с.
- Громов 1995 – Громов А.В. Население Юго-Западного Туркменистана в эпоху поздней бронзы // Антропология сегодня. Вып. 1. СПб., 1995.
- Громов 2004 – Громов А.В. Древнее население долины реки Сумбар (Юго-Западный Туркменистан) // Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. СПб., 2004.
- Дубова 2010 – Дубова Н.А. Антропологический покров Туркменистана в древности и в наше время // На пути открытия цивилизации / Сб. статей к 80-летию В.И. Сарияниди. Труды Маргианской археологической экспедиции. СПб.: Алетей, 2010. С. 484–503.
- Кияткина 1982 – Кияткина Т.П. Палеоантропология Средней Азии в эпоху энеолита и бронзы // Культура первобытной эпохи Таджикистана (от мезолита до бронзы). Душанбе: Дониш, 1982.
- Кияткина 1987 – Кияткина Т.П. Палеоантропология западных районов Центральной Азии эпохи бронзы. Душанбе: Дониш, 1987. 123 с.
- Хлопин 1997 – Хлопин И.Н. Энеолит Юго-Западного Туркменистана. СПб., 1997.
- Хлопин 2002 – Хлопин И.Н. Эпоха бронзы Юго-Западного Туркменистана. СПб., 2002.
- Ходжайов 1981 – Ходжайов Т.К. Палеоантропология Средней Азии и этногенетические проблемы. Автореф. дисс. ... д. ист. наук. М., 1981.
- Ходжайов, Мустафакулов, Ходжайова 2011 – Ходжайов Т.К., Мустафакулов С.И., Ходжайова Г.К. Палеоантропология юга Средней Азии эпохи энеолита и бронзы. М., 2011. 201 с.
- Cappieri 1961 – Cappieri M. Die asiatischen Proto-Mediterranen // Ethnographisch-archeologische Zeitschrift, 1961. № 2. P. 95–111.

Cappieri 1965 – Cappieri M. I protomediterranei del Asia centrale russ // Rivista di Antropologia, V. LII, 1965.

T.K. Khodzajov, G.K. Khodzajova Paleoanthropology ancient farmers of Central Asia of Neolithic and Paleometal periods

New representative cranial series of Neolithic and paleometal periods were obtained from the south-west and south-east Turkmenistan, central and south Uzbekistan. In this works has been studied the dynamics of chronological variability craniometrical signs and pointers, also were identified five morphological complexes: Neolithic, Early and Late eneolithic, Earlyend, Late bronze.

This studying reveals the originality of morphological complexes eneolithic series. The observed changes, especially in early eneolithic period, has been the most significant for several millennia. By the material culture of the population there is continuity from Neolithic to bronze population. This morphological complexes of Central Asia (Neolithic—Bronze) are close with type-complexes of the Near East and South Asia - the Anatolian, Trojan, Palestinian, Mesopotamian, Iranian.

Key words: *Near East, South and Central Asia, paleoanthropology, archaeological cultures, types - complexes.*

НАУКОВЕДЕНИЕ

УДК 930.1

© М.Ю. Мартынова

ПРИКЛАДНАЯ РОЛЬ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ НАУКИ: ИССЛЕДОВАНИЯ ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН ПОСЛЕДНЕГО ДЕСЯТИЛЕТИЯ

В статье дается обзор новейших исследований ученых ИЭА РАН в ракурсе их практической значимости. Анализируются направления прикладной этнологии / антропологии и общественный потенциал фундаментальной науки.

Ключевые слова: этнология, антропология, история науки, прикладные исследования и фундаментальная наука, ИЭА РАН.

Вряд ли сегодня кто-то возьмется оспаривать, что наука необходима обществу. Насколько при этом современный социум готов использовать результаты научных разработок? Польза естественных и технических наук, пожалуй, не нуждается в обосновании. Роль общественных наук, роль науки в социальных преобразованиях – вопрос не столь однозначный. Им мешает многообразие мнений, вариативность подходов, политическая заангажированность и ряд других обстоятельств. Между тем, задумываясь о реальном практическом значении науки для общества, нас как специалистов, профессионально занимающегося антропологической или этнической проблематикой, интересует практическая роль именно данного вида знаний.

В мае 2014 г. в Японии состоялся Интер-конгресс Международной ассоциации антропологических и этнологических наук – крупнейшей профессиональной организации в данной научной сфере. Ее главная тема – «Будущее с / без антропологов». В этом названии звучит некоторая неуверенность в будущей судьбе данной науки. Но как можно предполагать, что наша дисциплина умирает, если в X Конгрессе этнологов и антропологов России (Москва 2013) участвовало порядка 1000 ученых, а в конгрессах Международной ассоциации антропологических и этнологических наук число участников временами превышало 5000 человек (Китай, Куньмин, 2009). Очевидно, что антропология / этнология востребована обществом.

С ростом значимости рыночных отношений, в последние два десятилетия в России прикладное значение этнологии / антропологии существенно расширилось, возросло разнообразие сфер практического применения этнологических / антропологических знаний. Сегодня уже никто не воспринимает этнологию как науку об экзотических народах. Параллельно с преобразованиями социальной действительности происходит пересмотр ее предметной области, связей и отношений с другими отраслями знания, а также прикладных функций. Хотя, как подметил С.В. Чешко во введении к книге «Этнология обществу: Прикладные исследования в этнологии», вышедшей в 2006 г. под его редакцией, этнология имела практическую направленность даже тогда, когда она еще не сложилась как особая дисциплина (XVIII – начало

XIX века). И в те времена работы ученых были направлены на изучение «туземных народов» с целью выработки способов управления ими (Этнология обществу 2006). Сегодня тоже этнология / антропология помогает управлять обществом. Многие концептуальные наработки, хотя порой и критикуются, оказываются востребованы властью.



Рис. 1. История науки и преемственность поколений (рисунок автора, 2014 г.)

Фундаментальные исследования в прикладном измерении

Сразу оговорюсь, что, конечно учеными института ведутся и фундаментальные исследования. Более того, убеждена, прикладные исследования только тогда востребованы, когда опираются на фундаментальную науку. За последние 25 лет под грифом Института этнологии и антропологии РАН было издано более полутора тысяч книг. Ежегодно публикуется порядка 50 книг и сотни статей (Труды 2013). В стране происходят перемены, которые выдвинули в обществе этническую проблематику на передний план. И этнология стала активно изучать процессы, происходящие в стране, изменился ее реальный статус в научном пространстве, появились новые научные направления. Современное более емкое понимание нашей науки как антропологии (социально-культурной и физической) расширяет круг научных интересов. Вместе с тем, основные направления исследований по-прежнему определяются предметной сферой науки о народах, опираются на этнографическую полевую работу и архивные изыскания. Полевой (этнографический) метод сбора информации по-прежнему остается приоритетом в этнологии (Полевые исследования 2011). Самый масштабный труд последних десятилетий – многотомная серия «Народы и культуры», посвященная фундаментальному описанию культуры и традиций разных народов.

Безусловным научным приоритетом является изучение этнологии русского народа, его духовной и материальной культуры (Русские). Не случайно в 1993 г. Государственную премию Российской Федерации получил цикл работ по истории и культуре русского народа. Особо отмечу книгу «Русский Север», а также двухтомную коллективную монографию «Русские Рязанского края» (Русский Север), кото-

рая стала итогом многолетних экспедиционных, музейных и архивных исследований, проведенных сотрудниками института в Рязанском крае. В работах по русской проблематике важна тема православия и его роли в истории и культуре. В условиях политизированности этнической темы подобного рода фундаментальные труды имеют, в том числе и прикладное значение.



Рис. 2. Работы о культуре русского народа в 1993 г. удостоены Государственной премии РФ (рисунок автора, 2014 г.)



Рис. 3. Миграции и пограничье культур – актуальные темы исследования (рисунок автора, 2014 г.)

В разработках последних лет существенное внимание уделяется миграциям и адаптации русских в зонах позднего расселения, их социально-культурному статусу, трансформациям в историко-культурном развитии, этническим аспектам формирования новой гражданской идентичности. Заметный вклад внесен в комплексную разработку темы «Русские за рубежом» (Русские за рубежом). По заказу Министерства иностранных дел выполнялся проект «Российская диаспора в странах СНГ». Ученые института принимали участие в разработке рекомендаций Общественной Палаты Российской Федерации «Совершенствование миграционной политики в

Российской Федерации».

В поле зрения ученых находится также этнокультурная ситуация на пограничных территориях. Например, в координации с белорусскими и украинскими коллегами выполняется исследование по проблемам русско-украинско-белорусского пограничья. Изучается идентичность и культурная специфика населения этих территорий, региональные особенности в демографической, языковой, конфессиональной сферах (Пограничье). Проблемы идентичности и культуры исследуются также в Калининградской области, самом западном регионе России. После распада СССР Калининградская область стала анклавом, она не имеет границ с остальной территорией страны. Расположение «внутри Европы» усиливает стратегическую значимость региона.



Рис. 4. Книги о людях Севера (рисунок автора, 2014 г.)

Как уже было сказано, большую долю проектов института составляют этнологические исследования в разных регионах России и других стран. Например, особо востребовано сейчас изучение региона Крайнего Севера и Сибири. Большое не только научное, но и прикладное значение имеет разработка вопросов, связанных с современным положением коренных малочисленных народов Севера, проблемами их адаптации к новым социально-экономическим и политическим условиям. Об интересе к этому региону не только в России свидетельствует тот факт, что, например, Банк Швеции поддержал коллективный проект по этой теме, и он выполнялся совместно с учеными Швеции и Финляндии. В опубликованных работах, посвященных исторической этнографии, этнодемографии, социальной организации, материальной и духовной культуре народов Крайнего Севера и Сибири значительное внимание уделяется изучению адаптивных функций традиционной культуры, что делает их особенно актуальными (Север).

Особое внимание уделяется вопросу практической реализации научных разработок, полученных по проектам, в сегодняшней общественной практике. В качестве примера можно привести независимый экспертный доклад, посвященный малочисленным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока. В нем не только содержится анализ проблем, но и предложена стратегия многовариантного саморазвития в рамках так называемой культурно ориентированной модернизации вместо длительно господствовавших традиционалистских охранительных установок на основе госу-

дарственного патернационализма (Малочисленные народы Севера).

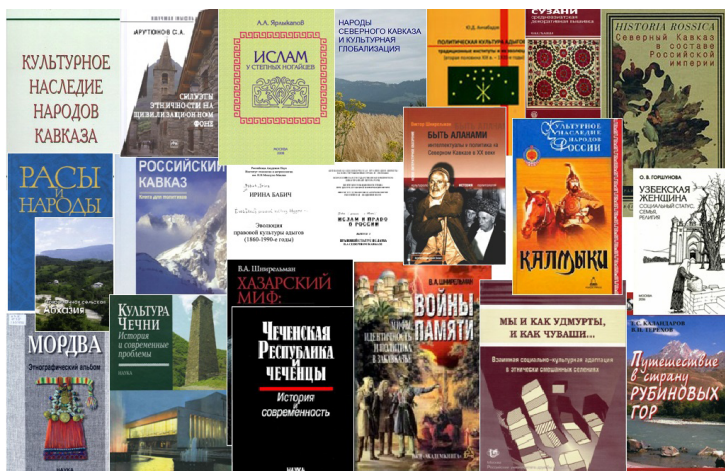


Рис. 5. Основные направления исследований по-прежнему определяются предметной сферой науки о народах (рисунок автора, 2014 г.)

В работах кавказоведов особо значимо изучение современной этнополитической ситуации в регионе. В частности, проведен анализ текущих в Чечне процессов и были высказаны предложения по актуальным проблемам. Изучаются также традиционные институты и культурное наследие народов Кавказа, религиозная ситуация. Одним из механизмов нормализации ситуации воспринимается верность традиции, в которой видится спасение от глобализации. Вместе с тем многие стороны современной кавказской жизни подверглись за последнее время существенным изменениям, причем не только в сфере материального и хозяйственного быта, но и в области соционормативной культуры (Народы Кавказа). Дважды в месяц проводится весьма популярный научный семинар, посвященный проблемам Северного Кавказа.



Рис. 6. Этнокультурный облик народов мира глазами ученых ИЭА РАН (рисунок автора, 2014 г.)

Ученые института ведут свои научные изыскания на всех континентах мира. При этом многие проекты имеют практическую значимость. Среди актуальных тем – изучение особенностей националистических идеологий и этнополитических движений, роли этногенетических идей в идеологической конфронтации, особенности этнической политики различных государств, формы и методы ее реализации, механизм урегулирования межэтнических отношений. В центре внимания проблемы функционирования традиционной культуры, родного языка, групповой идентичности, а также мультикультурной природы современных наций (Европеистика). Швейцарский опыт организации общества и возможности его использования в республиках Северного Кавказа – один из последних примеров совместных трудов ученых разных стран и попытка использования зарубежных подходов для российских реалий (Модернизация). Т.е. многие фундаментальные труды сочетают в себе прикладные функции.

Этнополитические исследования и экспертиза



Рис. 7. Этнология и политика (рисунок автора, 2014 г.)

Примерно со второй половины 1980-х годов усилилось внимание к исследованию так называемых этнонациональных процессов, к этнополитической проблематике. Стало очевидным, что роль этнического фактора в политических процессах, а также в управлении многоэтничными государствами долгое время недооценивалась. Общественно-политические события последних десятилетий – «этническое возрождение», рост националистических движений, обострение межэтнических противоречий – обострили интерес к этнологическим знаниям, потребовали от ученых гибкой реакции на научные и общественные запросы. В связи с этим в работе российских этнологов был сделан акцент на изучение современных проблем общественной жизни России, таких, как рост этнического самосознания (этническая мобилизация) и формы национализма, причины сепаратизма и этнических конфликтов. Бесценной для последующих поколений исследователей можно считать серию «Национальные движения в СССР и на постсоветском пространстве», в 110 томах которой под руководством ее автора и ответственного редактора М.Н. Губогло печатались документы, собиравшиеся в различных регионах страны. М.Н. Губогло – также автор многочис-

сленных трудов по межнациональным отношениям (Губогло).

Значительное место в исследованиях российских этнологов принадлежит изучению идентичности, коллективных форм самоопределения, этнического представительства в системе властных отношений, а также таким явлениям, как ксенофобия, этнический и религиозный экстремизм (Этнополитика).



Рис. 8. Этнологическая экспертиза (рисунок автора, 2014 г.)

Несмотря на то, что среди ученых, занимающихся этнической проблематикой, нет единого мнения относительно того, насколько этнические исследования должны быть привязаны к политике и на каких сферах пересечения этничности и политики следует сосредоточить исследовательский интерес, изучение этнических сообществ и этнополитических проблем во многих странах мира, в том числе и в России, перестало быть сферой только научного интереса. Сегодня этнологическая экспертиза стала частью политического менеджмента. Надо сказать, что жанр докладных записок для различных государственных структур был весьма востребован и в советское время. Правда, тогда они не печатались. Об их высоком научном качестве можно судить по востребованности старых текстов сегодня. Институт издал архивные материалы в нескольких сборниках научных экспертиз по народам Севера и Сибири.

В наши дни в условиях гласности многие экспертизы публикуются. Можно сказать, что жанр прикладных и экспертных научных разработок по неотложным этническим проблемам утвердился и завоевал общественное признание. Аналитические материалы, подготовленные нашими специалистами, поступают в министерства и ведомства страны. Среди позитивных примеров изданий, ориентированных на практику, можно назвать серию аналитических докладов «Исследования по прикладной и неотложной этнологии». С 1990 г. опубликовано около 240 брошюр, важных для прогнозирования межэтнических отношений и профилактики конфликтов. В публикациях находят отражение особенности этнического состава, демографические характеристики, миграционные процессы, культурная инфраструктура населения, положение этнических меньшинств, деятельность общественных и политических организаций, социальный и этнический состав политических движений, их влияние на массовое сознание и др. Особое внимание уделяется этнополитической ситуации в различных регионах России. Публикуемые в серии материалы находят примене-

ние в деятельности политиков и политологов, социологов и экономистов, журналистов, органов законодательной и исполнительной власти (Исследования).

Мониторинг и консалтинг



Рис. 9. Экспертные доклады (рисунок автора, 2014 г.)

В 1993 г. на базе института создана Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, в которой сотрудничают ведущие эксперты из различных регионов России. Этномониторинг занимается сбором и анализом данных, характеризующих состояние межэтнических отношений, политическую активность этнополитических организаций, деятельность органов власти в области этнонациональной политики. В сферу его интересов входит изучение этнополитической ситуации в постсоветских странах, разработка мер по предупреждению и урегулированию конфликтов. Системный анализ различных показателей позволяет выявлять и отслеживать проблемные ситуации еще на стадии их зарождения, а в случае открытого конфликта – не допускать его эскалации.

Система этнологического мониторинга освещает состояние этнических отношений в большинстве субъектов Российской Федерации и ряде постсоветских государств. Методика исследования опубликована в специальной монографии. Сеть издает бюллетени, ежегодно по материалам работы Сети этнологического мониторинга публикуется отчетный научный доклад с анализом актуальных проблем «Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах», который рассылается в государственные структуры. (Более раннее название серии «Межэтнические отношения и конфликты в постсоветских государствах»).

На основании данных мониторинга написаны также монографии прикладного характера, ориентированные на ознакомление государственных лиц, принимающих решения, с этнокультурной ситуацией в стране. Опубликованы экспертные доклады «Пути мира на Северном Кавказе», о современном положении и перспективах устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера и Сибири. Собрана уникальная документальная база по этнополитическим проблемам многоэтнических регионов и этнотерриториальных автономий России, а также некоторых других стран.

Последние публикации: «Гражданские инициативы в сфере этнической политики: Возможности посредничества гражданских структур в деле предупреждения и

урегулирования этнических конфликтов» (2013), «Этническая политика в странах Балтии» (2013), «Национальный вопрос в российской общественно-политической жизни» (2013), «Религия в российском обществе. Традиционные религиозные и либеральные взгляды» (2012), «Межэтнические и конфессиональные отношения в Южном федеральном округе» (2013), «Межэтнические и конфессиональные отношения в Северо-Кавказском федеральном округе» (2013), «Молодежь в полиэтничных регионах Приволжского федерального округа» (2013), «Межнациональная нетерпимость в городской молодежной среде (по следам событий на Манежной)» (2011) и др.



Рис. 10. Мониторинг и консалтинг (рисунок автора, 2014 г.)

Прикладные исследовательские работы Института этнологии и антропологии РАН, связанные с обеспечением практических потребностей государства и российского общества включают исследования по запросу государственных министерств и ведомств, научное консультирование государственных структур, социологические и экспертные исследования, разработку проектов нормативных правовых документов федерального уровня, этнологическую экспертизу.

Перечислить все проекты прикладного характера в рамках одной статьи не представляется возможным. О масштабе этой деятельности свидетельствует тот факт, что только в 2013 г. специалисты ИЭА РАН выполнили около 50 экспертных работ по поручению Президента РФ, заданиям Аппарата Правительства РФ, Совета безопасности РФ, Совета Межпарламентской Ассамблеи государств-участников СНГ, совета Европы, Министерства регионального развития РФ, Министерства образования и науки РФ, Министерства иностранных дел РФ, Следственного комитета Следственного управления РФ, Росстата РФ, Федеральной миграционной службы РФ, Департамента общественных связей Правительства Москвы, Общественной Палаты РФ, а кроме того, Администрации Вологодской области, Департамента по делам казачества и кадетских корпусов Ростовской области, Костромского областного суда, Министерства культуры Сахалинской области и некоторых других структур (Отчет).

Институт внес серьезный вклад в научное обеспечение многих вопросов госу-

дарственной политики и управления в этнической сфере. Он выступил одним из основных разработчиков «Концепции государственной национальной политики Российской Федерации», «Концепции государственной политики Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом», ряда законов и документов. По запросу Совета Федерации разработана концепция федерального закона «Об основах государственной национальной политики в Российской Федерации». По заказу Совета Межпарламентской ассамблеи СНГ в 2013 г. подготовлен Модельный закон «Об основах этнокультурного взаимодействия государств-участников СНГ».

Впервые участие академических экспертов-этнологов в сфере государственной политики по этническим вопросам стало заметно накануне распада СССР, а именно в конце 80-х годов. Когда мирная общественно-политическая жизнь сменилась серьезными социальными коллизиями и потрясениями, когда возникли очаги боевых действий, оказалось, наконец, востребованным участие ученых-этнологов в разработке законопроектов. При этом до середины 90-х годов XX века внимание экспертов в области национальных (этнических) отношений оказалось сконцентрированным на вопросах национально-территориального устройства. Тому способствовали все более усиливавшиеся претензии и даже амбиции так называемых этнических лидеров (лидеров национальных движений). Большинство их требовало создать административные территории. Учрежденное в 1992 г. Министерство по делам национальностей (первый министр – директор ИЭА РАН В.А. Тишков), занялся именно этими вопросами, и поэтому заказные работы, выполнявшиеся в это время этнологами, ориентированы, прежде всего, на различные проблемы национально-территориальных автономий. Затем фокус внимания расширился, и опять-таки в ту плоскость, которая диктовалась сиюминутными трудностями (прежде всего, программы и законопроекты в отношении беженцев).

Далее эксперты вынужденно сконцентрировались на вопросах контроля над территориями и ресурсами для малочисленных народов, поскольку с 1993 г. активизировалась проблема местного самоуправления. Так, этнологами и сибиреоведами была инициирована разработка федерального закона «О землях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации», на основании которого по прошествии ряда лет был принят соответствующий закон (ФЗ от 7 мая 2001 г.).

Идеи управления этнокультурным развитием при непосредственном и косвенном участии этнологов постепенно пробивали себе дорогу. Этот процесс стал заметным при подготовке, а затем и принятии в 1990 г. российским парламентом Декларации о государственном суверенитете Российской Федеративной Республики (Декларация). Накануне подготовки и принятия ФЗ «О национально-культурной автономии» и «Концепции государственной национальной политики» (приняты Государственной Думой РФ в 1996 г.) роль экспертов-этнологов в разработке идей и подходов сильно возросла. Сказывался накопившийся опыт участия в решении более частных проблем, таких как система принятия решений по вопросам миграции, урегулирования споров и конфликтов (Степанов 2006).

В 2009 г. в связи с перспективами ратификации Россией Европейской Хартии региональных языков и языков меньшинств был подготовлен специальный доклад «Статус и поддержка языкового разнообразия в Российской Федерации» в рамках реализации совместной программы Европейского Союза и Совета Европы для Рос-

сийской Федерации «Национальные меньшинства в России: развитие языков, культуры, СМИ и гражданского общества». Был разработан ряд рекомендаций для Министерства регионального развития РФ (Европейская языковая хартия 2010).

Социолого-антропологическая или социальная экспертиза

Еще одна сфера, в которой в последнее время применяется теоретическое этнологическое знание, это разработка инструментария переписей населения, участие этнологов в развитии государственной статистики. Взаимные контакты между Государственным комитетом по статистике (Госкомстат, ныне Росстат) и ИЭА РАН носят конструктивный характер. Самое активное участие ученые института приняли в разработке методических материалов для Всероссийских переписей населения 2002 и 2010 г. Возникло довольно много спорных вопросов, касающихся списка национальностей, фиксации языка и др.

Следует отметить некоторые прогрессивные по сравнению с предыдущими переписями изменения в методике проведения переписи, базирующиеся на мнениях ученых. Наработки ИЭА РАН изданы в виде монографий из серии трудов, посвященных переписи (Перепись населения). Даже уже после проведения переписи к специалистам-этнологам Росстат обращается за консультациями. В связи с Всероссийской переписью населения 2010 г. ИЭА принимал непосредственное участие в официальных подсчетах для опубликования ее итогов, а также в разработке и редактировании макетов публикационных таблиц тома 9 «Жилищные условия населения», таблиц тома 10 «Рождаемость», таблиц тома 11 «Сводные итоги Всероссийской переписи населения 2010 года».

Наряду с общими вопросами государственной национальной политики, миграционной политики, проблемой меньшинств, борьбы с расизмом и ксенофобией, есть некоторые иные темы, оказавшиеся востребованными. ИЭА РАН, например, в 2013 г. подготовлены следующие справки о народах и регионах:

- Предложения по реформированию общероссийского классификатора информации о населении и о праве граждан внесения принадлежности казак в акты регистрации гражданского состояния;
- Предложения по совершенствованию государственной этнической статистики – о статистическом учете орстхойцев и других вариантов идентичности;
- Об истории возникновения термина тувинцы-тоджинцы;
- Справки по народам Севера;
- Обзор мнений экспертов о проблеме китайской миграции и китайской активности в России;
- Оценка особенностей демографических процессов и репродуктивного здоровья городского населения Мордовии;
- Антропологическое исследование локального текста г. Калуги;
- О ландшафтно-архитектурной концепции парка «Зарядье» в г. Москве (По заказу Правительства Москвы, Департамента архитектуры и строительства Антропологическое исследование, экспертные заключения, консультирование участников Международного конкурса);
- Подготовка Программы сбора материалов по теме «Современная пища и утварь жителей Рязанской области» (Рязанский центр народного творчества);
- Консультация создателей документального фильма «Этапы этнической истории русского народа».

Антропология социальных перемен



Рис. 11. Антропология социальных перемен (рисунок автора, 2014 г.)

Показателем востребованности науки для системы государственного управления может служить то, что аппарат Правительства РФ, Администрация Президента, различные министерства и ведомства, периодически объявляют конкурсы на выполнение тех или иных научных заданий прикладного характера. Ученые-этнологи являются руководителями и исполнителями многих такого рода проектов и программ.

Важнейшим свидетельством актуальности и востребованности знаний и методов этнологической науки для выработки базовых основ управления обществом и государством стала работа этнологов по реализации целевых программ «Москва многонациональная: формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия» и «Столица многонациональной России». Исследование было нацелено на научно-аналитическое осмысление современных социальных процессов в столице, поиск эффективных механизмов снижения социально-психологической напряженности в обществе, мер противодействия экстремизму, выработку механизмов мониторинга, диагностики и прогнозирования ситуации в мегаполисе.

Российские этнологи / антропологи активно сотрудничают с министерствами и ведомствами, ведающими вопросами культуры и образования, в частности, с Министерством образования и науки. По заказу Министерства образования и науки РФ сотрудники ИЭА РАН совместно со студентами РГГУ работают по теме «Социальные стратегии молодежи в малом российском городе» (Малые города). Весьма актуальной в последние десятилетия стала проблема воспитания толерантности в обществе. С 2002 г. велась работа по федеральной целевой программе «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе». Выполнялось несколько проектов: «Этническая толерантность в традиционных культурах народов мира», «Психология этнических конфликтов», «Толерантность в средствах массовой информации» и др. (Толерантность). В рамках программы подготовлены книги «Молодые москвичи. Кросскультурное исследование», «Молодежь Москвы. Адаптация к многокультурности», «Молодежные субкультуры Москвы» и др. (Молодежь). Апробированы тренинги по налаживанию межкультурного диалога

с ориентацией на молодежь.

Этнологи разрабатывали инструментарий и принимали участие в общероссийском исследовании Общественной Палаты Российской Федерации «Межнациональная нетерпимость в городской молодежной среде (по следам событий на Манежной)», разрабатывали рекомендации органам государственной власти и местного самоуправления в сфере предупреждения молодежного радикализма и экстремизма, участвовали в написании доклада Общественной Палаты РФ «Пути преодоления молодежного экстремизма и ксенофобии в Российской Федерации». С участием ученых института издана книга «Толерантность как фактор противодействия ксенофобии» (М., 2011), которая легла на стол Президента РФ (Толерантность, как фактор 2011).

Этноэкология и этноэкологическая экспертиза



Рис. 12. Этноэкологические исследования (рисунок автора, 2014 г.)

Как представляется, огромное социальное и прикладное значение имеют этноэкологические (социально-экологические) исследования. Их возможности и перспективы в какой-то степени недооцениваются, и многие вопросы пока вне поля внимания. Тем не менее, социально-экологическая экспертиза довольно успешно развивается в нашей стране. Исследования по социальной экологии основываются на представлении о мире, как о единой и целостной системе, существующей в триаде общество-природа-хозяйство. В России это направление началось с изучения кавказских долгожителей. В 1980-е – 1990-е годы шла работа по проекту «Этническая экология переселенческих групп. Русские старожилы в Закавказье». Были исследованы процессы адаптации русского крестьянского населения, мигрировавшего сюда в прошлые века, к условиям жизни в Закавказье. Тематика работ была комплексной и включала в себя изучение демографических, медико-антропологических и психологических характеристик русских старожильческих групп, их брачных связей и семейной структуры, традиционной и современной систем питания, специфики расселения, особенностей поселений и жилищ, хозяйственной деятельности, духовной культуры и социальной структуры конфессиональных общин. Итогом многолетних наблюдений стала серия монографий и сборников, которые до сих пор пишутся по собранному в экспедициях материалам (Этноэкология).

Разработка теоретико-методологических основ этнической экологии как междис-

циплинарной области исследований продолжается, определяются задачи и способы практического применения этноэкологических знаний и исследовательских методик (см. работы А.Н. Ямскова и др.). Можно согласиться с мнением этого автора, что преобладающей тематикой для «культурных экологов» является изучение экологических аспектов хозяйства и материальной культуры или медико-демографических характеристик населения. Этноэкологические экспертизы проводились, в том числе, и по заказу международных организаций – Всемирного банка, Консультативного комитета по защите морей, ЮНЕСКО и др. Транснациональные компании, действующие в сырьевых отраслях экономики Сибири, Дальнего Востока и Европейского Севера часто выступают заказчиками этноэкологических экспертиз. Их цель – минимизировать негативное воздействие осуществляемых ими проектов на биоресурсы. Подобного рода работа показывает важность привлечения профессиональных этнологов при выработке различного рода экономических проектов. В ряде работ последних лет исследовались, например, социокультурные последствия техногенных катастроф – Чернобыльской аварии и на реке Теча (Этноэкологические экспертизы).

Этноэкологическая экспертиза тесно связана с так называемой Концепцией устойчивого развития. Однако ее этнокультурный аспект чаще всего остается в тени. А ведь экономический прогресс, загрязнение природной среды имеют последствия, в том числе, и культурного характера, влекут за собой изменения этнической и расовой структуры населения, культурных традиций региона, порождают такие явления, как депопуляция, иммиграция и т.д. Поэтому желание и необходимость снизить техногенный прессинг на природу все чаще заставляет обращаться к народному опыту, накопленному в традиционной культуре наследству решения проблем жизнеобеспечения, народному опыту природопользования. Народная метеорология, приметы для предсказания, выявленные предками предвестники землетрясений, опыт земледельцев прошлого для защиты растений, их устойчивости к болезням и вредителям и т.д. – в их смысл верят сегодня как ученые, так и обыватели (Руднев 2006: 208–219).

Нельзя не упомянуть медицинскую антропологию, в какой-то степени поднимающую на новый уровень изучение традиционной медицины. Ее более емкое предметное поле тоже находит практическое использование (Медицинская антропология). Скажем, шаманские практики всерьез интересуют медиков-профессионалов. Препараты из натуральных веществ, фитопрепараты востребованы как никогда. Восточные медицинские практики, массажи и т.д. приобрели коммерческий успех в современном обществе.

Физическая антропология для науки и практики

Традиционно в ИЭА РАН есть несколько отделов, специализирующихся на физической антропологии, изучении древнейших этапов эволюции человека и его современных особенностей. Учеными института было проведено большое число экспедиций во многие регионы. Теоретическая и практическая разработанность антропологических методик (краниология, остеология, одонтология, дерматоглифика, соматология) позволили отечественным ученым сделать Россию и сопредельные страны наиболее антропологически изученной территорией. Все более перспективными становятся комплексные антрополого-археологические исследования. Сегодня палеоантропологи работают в составах археологических экспедиций не только

на территории нашей страны (Северный Кавказ, Поволжье, Прибайкалье), но и за ее пределами (Туркменистан, Египет). Наряду с традиционными направлениями в физической антропологии, появились и новые: антропогенетика, антропоэстетика и др. Антропоэстетика, кстати, находит применение в рекламном бизнесе (Физическая антропология).



Рис. 13. Труды по физической антропологии (рисунок автора, 2014 г.)

Гордость института – лаборатория пластической реконструкции, в которой по уникальной методике, разработанной более полувека назад антропологом М.М. Герасимовым, делается скульптурная реконструкция головы по черепу. Восстанавливается облик исторических персонажей. Коллекция лаборатории – богатейшая в мире (более 300 экспонатов). Практическая деятельность физических антропологов весьма востребована. С 1999 г. антропологическая реконструкция стала составляющей частью экспертной криминалистической работы. С тех пор антропологами института выполнено более 200 экспертиз, по большинству из которых проведено успешное опознание личности. Так, среди выполненных ими в 2013 г. заказов, напр., прогнозирование внешнего облика по костным останкам современного населения России и сопредельных стран на базе криминалистического материала (для Следственного комитета); исследование останков великих русских княгинь и цариц (для Музеев московского Кремля); идентификация останков Архимандрита Иоанникия (Юсова) (для Соловецкого монастыря) и др. Метод антропологической реконструкции оказался важен не только для науки, но и для практики (Балуева, Веселовская 2006: 200–207).

Новые междисциплинарные направления

Проводящиеся в институте исследования включают такие междисциплинарные темы, как этносоциология (Этносоциология), этнодемография, этноэкология, этноархеология (Этноархеология), основы которых были заложены в 1960–1980 гг. Целый ряд направлений – гендерные исследования, юридическая антропология, аудиовизуальная антропология, кросс-культурная психология, экономическая антропология – возник относительно недавно.

для России сыграл проведенный в 1997 г. в Москве XI Международный конгресс по обычному праву и правовому плюрализму (Юридическая антропология). В рамках экономической антропологии исследуются особенности хозяйственной (экономической) жизнедеятельности в различных культурах, а также техногенное воздействие промышленного освоения на положение, социально-экономическое и культурное развитие коренных малочисленных народов Севера (Экономическая антропология).

Религиоведение



Рис. 15. Религиоведческая литература (рисунки автора, 2014 г.)

Еще раз подчеркну, что востребованным в научном и политическом отношениях остается религиоведение. В этой связи вновь отмечу, что фундаментальные этнологические исследования оказываются бесполезными для российских чиновников разного уровня. По заданию Общественной палаты РФ была оказана методическая помощь и экспертная оценка общероссийского социологического исследования для общественных слушаний на тему «Религия в светском обществе». Выполнен обстоятельный анализ религиозной ситуации в Москве, включая исследование малых конфессий, религиозных групп и направлений. Издана энциклопедия «Народы и религии мира» – уникальный справочник, в подготовке которого участвовали многие специалисты (Религиоведение).

Этнологический подход к изучению верований или антропология религии включает исследование особенностей функционирования религий в XXI веке, верований и культов в социокультурном контексте глобализации (Религии 2012). Наряду с традиционным исследованием православия в Центральной России собираются новые полевые и архивные материалы о современной религиозной жизни в Адыгее, Карачаево-Черкесии и Абхазии по проекту «Возрождение христианских традиций на Кавказе». Анализируются исторические документы о развитии христианства на Кавказе. Изучению другого религиозного направления – ислама посвящен проект «Традиционные и новые формы ислама в России». Исследование также проводится преимущественно на Северном Кавказе. Оно показало, что ислам на Кавказе представляет собой гораздо более многослойное явление, чем принято считать.

Говоря о новых направлениях исследований, отмечу, что новые темы и области интересов возникают часто в ходе диалогов с другими научными дисциплинами. Взаимоотношение между тем, что раньше было в центре этнологической науки, и тем, что было на ее периферии, существенно изменилось. Это видно даже при формальном раскладе тем исследований, диссертаций и семинаров.

Наука – образованию



Рис. 16. Учебные пособия и популярные издания (рисунок автора, 2014 г.)

Многие сотрудники института занимаются преподавательской деятельностью. Большое внимание уделяется разработке методологических концепций и практических рекомендаций для повышения этнологической грамотности населения. Как госзаказ подготовлены информационно-просветительские пособия для мигрантов о повседневной культуре русских (Мартынова 2009) и для принимающей стороны – об особенностях повседневной культуры народов Кавказа (Обычаи и традиции 2010).

Проблемы поликультурного образования, межкультурной коммуникации с позиций этнолога рассмотрены, например, в книге М.Ю. Мартыновой «Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю» (Мартынова 2004). В ней опубликованы избранные лекции по этнологии, которые могут быть использованы в школах. В.А. Тишковым издана книга для учителя «Российский народ» и учебник для ВУЗов по этнополитологии (Тишков). Одной из новейших разработок института являются результаты проекта «Этническая политика России в сфере образования: разработка методов анализа нормативно-правовых документов для оптимизации системы принятия решений». На основе результатов исследований подготовлены материалы для парламентских слушаний «Федеральный государственный образовательный стандарт – стратегический ресурс устойчивого развития многонационального общества», этнологи участвовали в экспертизе Закона об образовании в РФ. Проводится экспертиза учебников и учебных программ (Школьное образование).

Ведется популяризация и трансляция научных знаний средствами кино и фото, в том числе и на центральных телеканалах России. Среди последних фильмов «Наследники таймырских шаманов», «Наедине с волками», «Тайны древних гробниц».

Серьезным достижением стало создание электронного фотоархива института с обеспечением внешнего доступа через Интернет к богатым собраниям фотографий, накопленных более чем за столетие экспедиционной деятельности отечественных ученых. Наиболее уникальные среди них – это фотографии русских экспедиций на Памир в конце XIX века, материалы экспедиций в Арктику, акварели и рисунки художников, сделанные в 1950-е годы в экспедициях.

В заключение, отмечу, что актуализация проблемы этнологического и этнополитического просвещения привела к тому, что в России еще в последнем десятилетии XX века стали внедрять курсы «Этнополитология», «Этнология», «Межэтнические отношения». Одними из первых предмет «Этнополитология» ввел Санкт-Петербургский госуниверситет, затем МГУ им. М.В. Ломоносова, Академия госслужбы и др. По решению Правительства Москвы с участием ведущих ученых, специалистов московских и федеральных структур разработан краткосрочный Курс повышения квалификации государственных служащих социальной сферы, работников правоохранительных органов и средств массовой информации. В конце 2011 г. был утвержден Федеральный государственный образовательный стандарт «Антропология и этнология» как отдельное направление высшего профессионального образования. В полиэтничной и поликонфессиональной России все больше утверждается убеждение, что не только ученые, но и политические менеджеры, блюстители закона, работники сферы культуры, образования и информации должны обладать знаниями в области этнологии, в частности этнополитологии, чтобы разбираться в сложных социальных явлениях и принимать адекватные управленческие решения.

Представляется, что потенциал прикладных функций антропологии / этнологии далек от того, чтобы исчерпать себя. Неслучайно отнюдь не все выпускники профильных кафедр идут в ученые. Социальные антропологи-профессионалы находят себе применение в самых разнообразных сферах деятельности, необходимость этнологической экспертизы в качестве всех социально значимых административных решений и программ социально-экономического развития становится все более востребованной. А появление специалистов – этнологов / антропологов в штате сотрудников тех или иных государственных учреждений, общественных организаций и частных компаний, подобно тому, как это происходит в ряде стран мира, в какой-то степени зависит и от самих ученых. От того, какой практичный материал мы сможем им предложить, а, следовательно, и от того, в каком направлении будет развиваться наша любимая наука.

Литература

- Балуева, Веселовская* 2006: 200–207 – *Балуева Т.С., Веселовская Е.В.* Метод антропологической реконструкции для науки и практики // Этнология обществу: Прикладные исследования в этнологии. М.: Оргсервис-2000., 2006. С. 200–207.
- Гендерные исследования – *Котовская М.Г., Шальгина Н.В.* Гендерное пространство в структуре общественного сознания. М.: ИЭА РАН, 2013. 220 с.; *Пушкарева Н.Л.* Русская женщина. Прошлое и современность. М., 2001; *Российская повседневность в зеркале гендерных отношений: Сборник статей / отв. ред. Н.Л. Пушкарева.* М.: Новое литературное обозрение, 2013. 864 с.
- Губогло – *Губогло М.Н.* «Может ли двуглавый орёл летать с одним крылом? Размышления о законотворчестве в сфере этногосударственных отношений». М., 2000; *Губогло М.Н.* Языки этнической мобилизации». М., 1998; Гагаузы в мире и мир гагаузов / сост. и отв. ред.

- М.Н. Губогло. Т. 1–2. Комрат; Кишинев, 2012; *Губогло М.Н.* Антропология повседневности. М.: Языки славянской культуры, 2013. 752 с.; *Губогло М.Н.* Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003. 766 с.
- Декларация 1990 – Декларация о государственном суверенитете Российской Советской Федеративной Социалистической Республики от 12 июня 1990 г. № 22-1.
- Европейская языковая хартия 2010 – Европейская языковая хартия и Россия. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 218. М.: ИЭА РАН, 2010.
- Европеистика – Этнические проблемы и политика государств Европы / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М., 1998; Европа на пороге третьего тысячелетия / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М., 2000; Этнические меньшинства в современной Европе / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М., 1997; Европейская интеграция и культурное многообразие / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М., 2009. Ч. 1–3; Очерки о европейской идентичности и многокультурности / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2013; Диалоги об идентичности и мультикультурализме / под ред. Елены Филипповой и Ронана Ле Коадика. М., 2005; Этнические категории и статистика. Дебаты в России и во Франции / ред. Е.И. Филиппова. М., 2008;
- Исследования – См. о серии *Лопуленко Н.А.* Исследования по прикладной и неотложной этнологии (1990–2011 г.): Аналитический обзор неперидического издания. «Исследования по прикладной и неотложной этнологии», № 228. М.: ИЭА РАН, 2011; Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 1–236. М., 1990–2014.
- Малочисленные народы Севера – Практика постсоветских адаптаций народов Сибири / отв. ред. Д.А. Функ, Х. Бич, Л. Силанпя. М., 2006; Этнокультурное взаимодействие и социокультурная адаптация народов Севера России / отв. ред. В.И. Молодин, В.А. Тишков. М., 2006; Батьянова *Е.П.* Род и община у телеутов в XIX – начале XXI в. М., 2007; *Функ Д.А.* Мир шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). М., 2005.
- Малые города – Малый город в современной России. М., ИЭА РАН, 2010; Социальная антропология современного российского города. М., ИЭА РАН, 2010; Мы здесь живем: социальная антропология малого российского города. М., 2013; Малые города – большие проблемы. М.: ИЭА РАН, 2014.
- Мартынова* 2004 – *Мартынова М.Ю.* Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю. М.: РУДН, 2004.
- Мартынова* 2009 – *Мартынова М.Ю.* Особенности повседневного уклада жизни русских. М.: изд. дом «Этносфера» и ОАО «Московские учебники», 2009.
- Медицинская антропология – Проблемы сохранения здоровья в условиях Севера и Сибири: труды по медицинской антропологии / отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ОАО Типография Новости, 2009. 512 с.; *Липинская В.А., Леонтьева Г.А.* «Действующий травник и с лечебником». М., 2012. 315 с.
- Модернизация 2013 – Модернизация экономики и самоуправления в республиках Северного Кавказа и швейцарский опыт организации общества и экономики / отв. ред. И.Л. Бабич, Ю. Вирт, М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2013.
- Молодежь – Молодые москвичи. Кросскультурное исследование / отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.М. Лебедева. М., 2008; Молодежь Москвы: адаптация к многокультурности / отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.М. Лебедева. М., 2007; Молодежные субкультуры Москвы / сост. Д.В. Громов, отв. ред. М.Ю. Мартынова. М., 2009; *Малькова В.К.* Москва – многокультурный мегаполис. М.: ИЭА РАН, ТАСИС, 2004. 216 с.; *Остапенко Л.В., Субботина И.А.* Москва многонациональная: вместе или рядом. М.: РУДН, 2007. 353 с.
- Народы Кавказа – Анчабадзе *Ю.Д.* Политическая культура адыгов: традиционные институты и их эволюция (вторая половина XIX в. – 1920е годы). М.: ИЭА РАН, 2012. 340 с.; Народы Северного Кавказа и культурная глобализация / отв. ред. И.Л. Бабич. М.: ИЭА РАН, 2010. 542 с.; Тер-Саркисянц *А.Е.* История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX века. 2 изд. М.: Восточная литература, 2008. 686 с.; *Арутюнов С.А.* Силуэты

- этничности на цивилизационном фоне. М.: Инфра-М, 2012. 416 с.
- Обычай и традиции 2010 – Обычай и традиции общения в культуре народов Кавказа. М.: изд. дом «Этносфера», 2010.
- Отчет – См. Отчет о работе ИЭА РАН в 2013 г. М.: ИЭА РАН, 2013.
- Перепись населения – На пути к переписи. М., 2003; Этнокультурный облик России. Перепись 2002 года. М., Наука, 2007. См. также Соколовский С.В. Инструментализация теоретического знания в разработке материалов Всероссийской переписи населения 2002 г. // Этнология обществу. Прикладные исследования в этнологии. М.: Оргсервис-2000, 2006; Степанов В.В. Участие этнологов в развитии государственной статистики // Этнология обществу. Прикладные исследования в этнологии. М.: Оргсервис-2000. 2006; Этническая политика в странах Балтии / отв. ред. В.В. Полешук, В.В. Степанов. М.: Наука, 2013. 407 с.; Языки меньшинств: юридический статус и повседневные практики. Российско-французский диалог / сост., отв. ред. и перевод с французского Е.И. Филиппова. М.: ИЭА РАН, 2013. 202 с.
- Пограничье – Белорусско-русское пограничье / отв. ред. Р.А. Григорьева, М.Ю. Мартынова. М., 2005. Границы, культуры и идентичности: Этнология восточнославянского пограничья / отв. ред.-сост. М.Ю. Мартынова. М., 2012.
- Полевые исследования – Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2007–2008 / отв. ред. З.П. Соколова. М.: ИЭА РАН, 2011. 354 с. См. также выпуски других лет.
- Религии 2012 – Религии в XXI веке. Архаика и современность / отв. ред. А.А. Белик. М.: Каллиграф, 2012.
- Религиоведение – Буддизм: каноны, история, искусство / отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: ДИК, 2006. 600 с.; Влияние религии на общество и личность / отв. ред. А.А. Белик. М.: ИЭА РАН, 2007. 309 с.; Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001; Религиозная жизнь народов Центральной Евразии. Памяти В.Н. Басилова. Сборник статей / отв. ред. В.И. Харитонова. М.: ИЭА РАН, 2012. 336 с.; Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / сост. и отв. ред. Н.Л. Жуковская. М.: Восточная литература, 2008. 320 с.; *Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. Ч. 1–2. М.: Наука, 2006. 372 с. + 244 с.; Христианство на Северном Кавказе: история и современность / отв. ред. И.Л. Бабич, Л.Т. Соловьева. М.: ИЭА РАН, 2011. 200 с.; *Цеханская К.В.* Почитание православных святых в России. М.: ИЭА РАН, «Паломник», 2013. 400 с.
- Руднев 2006: 208–219 – Руднев В.В.* Этноэкологическое изучение народных знаний в контексте проблемы устойчивого развития // Этнология обществу: прикладные исследования в этнологии. М.: Оргсервис-2000, 2006.
- Русские за рубежом – *Курто О.И.* Русский мир в Китае: Исторический и культурный опыт взаимодействия русских и китайцев. М.: Восточная литература, 2013. 375 с.; Россия в Калифорнии: русские документы о колонии Росс и российско-калифорнийских связях. 1803–1850 / сост. и подгот. А.А. Истомина, Дж.Р. Гибсона, В.А. Тишкова. Т. 2. М.: Наука, 2012. 525 с.; Савоскул. С.С. Русские нового зарубежья. Выбор судьбы. М., 2002; Остапенко Л.В., Субботина И.А., Нестерова С.Л. Русские в Молдавии: двадцать лет спустя (этносоциологическое исследование. М.: ИЭА РАН, 2012. 403 с.
- Русские – Русские: народная культура (история и современность). Т. 3, 4. М., 2000; *Буганов А.В.* Личности и события истории в массовом сознании русских крестьян XIX – начала XX вв. Историко-этнографическое исследование. М.: Принципиум, 2013. 296 с.; Власова И.В. Дорогами земли Вологодской. Этнографические очерки. М., 2001; Крестьянские истории: российская деревня 1920-х годов в письмах и документах. М., 2001; Воронина Т.А. Русский православный пост: от первых установлений к современной практике. М.: Современные тетради, 2011. 336 с.; Громыко М.М., Буганов А.В. О воззрениях русского народа. М., 2000; Русские: история и этнография / под ред. И.В. Власовой, В.А. Тишкова. М.: АСТ Олимп, 2008. 751 с.; Русская народная одежда. Историко-этнографические очерки / отв. ред. В.А. Липинская. М.: Индрик, 2011. 775 с.; Церковные праздники

- русского народа: от прошлого к настоящему / под ред. О.В. Кириченко. М.: ИЭА РАН, 2011. 688 с.; *Кириченко О.В.* Женское православное подвижничество в России (XIX – сер. XX века). М.: Алексеевская пустынь, 2010. 640 с.
- Русский Север – Русский Север: этническая история и народная культура XII–XX века. М., 2002; Русские Рязанского края / отв. ред. С.А. Иникова. Т. 1–2. М., 2009.
- Север – *Мартынова Е.П., Новикова Н.И.* Тазовские ненцы в условиях нефтегазового освоения: Этнологическая экспертиза 2011 года. М.: ИП А.Г. Яковлев, 2012. 312 с.; *Миссонова Л.И.* Ульта Сахалина: большие проблемы малочисленного народа. М., 2006; *Миссонова Л.И.* Лексика ульта как историко-этнографический источник / отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Наука, 2013. 334 с.; *Поворозник О.А.* Забайкальские эвенки: социально-экономические и культурные трансформации в XX – XXI веках. М.: ИЭА РАН, 2011. 438 с.; Север и северяне. Современное положение коренных малочисленных народов Севера России / отв. ред. Н.И. Новикова, Д.А. Функ. М.: ИЭА РАН, 2012. 288 с.; *Сирин А.А.* Эвенки и эвены в современном мире. Самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012. 604 с.; *Соколова З.П.* Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. 756 с.; *Соколова З.П.* Северные ханты (Полевые дневники). М.: ИЭА РАН, 2011. 353 с.
- Степанов* 2006 – См.: *Степанов В.В.* Научная экспертиза и законодательство о национально-культурном развитии России // Этнология обществу. Прикладные исследования в этнологии. М.: Оргсервис-2000. 2006.
- Тишков – Тишков В.А.* Российский народ. Книга для учителя. М.: Просвещение, 2010; *Тишков В.А., Шаббаев Ю.П.* Этнополитология: политические функции этничности. Учебник для ВУЗов. М.: Изд-во МГУ, 2011. 376 с.
- Толерантность, как фактор 2011 – Толерантность как фактор противодействия ксенофобии. М., 2011.
- Толерантность – Идентичность и толерантность. М., 2002; Толерантность и культурная традиция / отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: РУДН, 2002; *Малькова В.К., Тишков В.А.* Этничность и толерантность в СМИ. М., 2002; Диагностика толерантности в СМИ. М., 2002; *Лопуленко Н.А., Мартынова М.Ю.* В мире жить – с миром жить. Хрестоматия для школьников. М., 2002; Межкультурный диалог. Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия. М., 2003; *Лебедева Н.М., Лунева О.В., Стефаненко Т.Г., Мартынова М.Ю.* Межкультурный диалог. Тренинг этнокультурной компетентности. М., 2003.
- Труды 2013 – См. Труды ученых ИЭА РАН: 1992–2012. Тематический указатель. М.: ИЭА РАН, 2013.
- ФЗ от 7 мая 2001 г. № 49-ФЗ – ФЗ от 7 мая 2001 г. № 49-ФЗ «О землях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации».
- Физическая антропология – Вестник антропологии. Вып. 1–26. М., 1995–2013; *Зубов А.А.* Палеоантропологическая родословная человека. М.: Россельхозакадемия, 2004. 551 с.; *Хитъ Г.Л., Широкобоков И.Г., Славолюбова И.А.* Дерматоглифика в антропологии. СПб.: Нестор-история, 2013. 376 с.; *Ходжайов Т.К.* и др. Старый Термез (к антропологии населения Бактрии-Тохаристана). Актобе, 2012. 320 с.;
- Школьное образование – См. также Шнирельман В. А. В поисках престижных предков: этнонационализм и школьные учебники. Ответственность историка: преподавание истории в глобализирующемся обществе. Материалы международной конференции, Москва, 15–17 сентября 1998, М., 2000; *Мартынова М.Ю.* Поликультурное пространство России и проблемы образования // Этнографическое обозрение, 2004. № 1; Этнокультурное образование. Методы социальной ориентации российской школы / ред. В.В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2010.
- Экономическая антропология – *Белик А.А.* Человек в экономической антропологии. М.: Изд-

во Ипполитова, 2013. 372 с.; Василькова Т.Н., Евай А.В., Мартынова Е.П., Новикова Н.И. Коренные малочисленные народы и промышленное развитие Арктики (Этнологический мониторинг в Ямало-Ненецком автономном округе). М.; Шадринск: Издательство ОГУП «Шадринский Дом Печати», 2011. 268 с.

Этническая экология – Этнос и среда обитания. Сборник статей по этнической экологии / отв. ред. Н.А. Дубова. Вып. 3. М.: ИЭА РАН, 2012. 259 с.; Этническая экология: народы и их культура / ред. Н.А. Дубова, Л.Т. Соловьева. М.: Старый сад, 2008. 376.

Этнология обществу 2006 – Этнология обществу: Прикладные исследования в этнологии. М.: Оргсервис-2000., 2006.

***M.YU. Martynova* The applied role of fundamental science: researches of the Institute of ethnology and anthropology of RAS for the last decade**

The author observes the recent results of the researches made by the scholars of the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, with the expression on their practical significance. The directions of applied ethnology/ anthropology and the public potential of fundamental science are analyzed.

Key words: *ethnology, anthropology, the history of science, applied research and fundamental science, IEA Russian Academy of Sciences.*

ПОЛЕВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

УДК 572.71, 572.79

© Н.Я. Березина, С.Ю. Фризен, Д.С. Колобов

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ИЗ КУРГАННОГО МОГИЛЬНИКА ЛЕВОПОДКУМСКИЙ 1 (КИСЛОВОДСКАЯ КОТЛОВИНА)*

Работа посвящена публикации и введению в научный оборот антропологических материалов IV в. из Левоподкумского 1 могильника, расположенного в Кисловодской котловине. По данным археологов, два из исследованных костяков относятся к аланской культуре, а один – к автохтонному населению данной местности. Материалы исследовались по краниологической, остеологической и палеопатологической программам.

Ключевые слова: *палеоантропология, краниология, остеология, палеопатология, Средневековье, аланы, Северный Кавказ.*

В ходе исследования могильника Левоподкумский 1, расположенного на первой речной террасе левого берега реки Подкумок в Малокарачаевском районе Карачаево-Черкесской Республики, были получены ценные палеоантропологические материалы. В 2012 году под руководством Д.С. Коробова и В.Ю. Малашева на могильнике было раскопано два кургана и одно грунтовое погребение (Коробов 2012: 3–47). Все погребения ограблены в древности, в связи с этим для антропологического исследования оказались пригодными два практически полных скелета из кургана 1 и фрагментированный череп из грунтового погребения 1/2. По мнению В.Ю. Малашева, подкурганские погребения могильника относятся к аланской культуре и датируются в рамках 1-й половины IV в.н.э., а грунтовое захоронение относится к памятникам типа «Подкумок-Хумара» и датируются 2-й половиной IV в.н.э. (Габуев, Малашев 2009: 156–158; Коробов, Малашев, Фассбиндер 2014: 254–256). Материалы изучались по стандартным краниологической и остеологической программам, кроме того в процессе исследования применялась методика палеопатологического анализа костного материала, разработанная А.П. Бужиловой (Бужилова 1998: 87–147).

Курган 1, Скелет 1

Череп (табл. 1, рис. 1А) и скелет (табл. 2) мужчины, *maturus II*. Череп реставрирован**, мозговая коробка характеризуется долихокранией и ортокранией, продольный диаметр по абсолютным размерам находится в категории очень больших величин, высотный – в больших, а поперечный – в малых (здесь и далее рубрикация дается по: Алексеев, Дебец 1964: 114–127). Лоб узкий, с очень большим углом наклона, ширина

* работа выполнена при поддержке РФФИ (проект № 12-06-00072а)

** Авторы выражают большую благодарность аспиранту Отдела физической антропологии Комарову С.Г. за проведение реставрации черепов из Левоподкумского 1 могильника

затылка находится в категории больших величин. Лицевой скелет мезогнатный, по абсолютным размерам средневысокий и среднеширокий. Орбиты низкие, среднеширокие, по указателю мезоконхные, нос широкий, средневысокий, по указателю платинный, средневыступающий.

Таблица 1

Индивидуальные измерения черепов из КМ Левоподкумский 1

	<i>К.1 Ск.1</i>	<i>К.1 Ск.2</i>	<i>П. 1/2</i>
1	191,0	178,0	183,0
8	137,0	132,0	139,0
17	140,0		
5	104,0		95,0
40	104,0		96,0
9	88,0	98,5	
10	104,0	113,0	
11	125,0	115,0	118,0
12	112,0	102,0	117,0
ВИЛ	23,0		
ВИЗ	30,0		
43	105,0		101,0
45		127,0	
46		91,0	89,0
47	122,0	115,0	
48	70,0	69,0	59,0
51	44,0	43,0	40,0
51a	39,0	40,0	
52	34,0	35,0	37,0
54	27,0	24,5	22,0
55	51,0	48,0	40,0
SS	3,0	5,0	3,5
SC	5,5	7,2	8,0
DS	10,5	11,0	8,5
DC	22,5	19,0	21,0
MS	6,5	7,0	7,5
MC	16,5	14,0	18,5
32	100,0	104,0	
32a	110,0	109,0	
72	97,0	97,0	94,0
73	91,0	95,0	91,0
74	112,0	112,0	108,0
75	125,0	129,0	
75(1)	28,0	32,0	
8:1	71,7	74,2	75,9
17:1	73,3		
40:5	100		101,1
48:45		54,3	
52:51	77,3	81,4	92,5
54:55	52,9	51,1	55,0

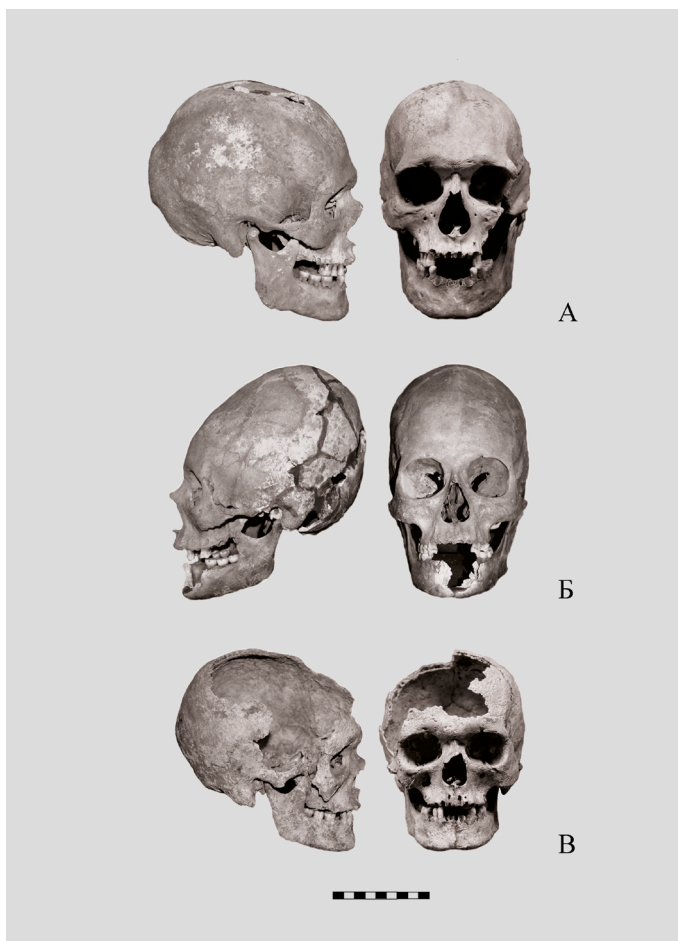


Рис. 1. Краниологические материалы из Левоподкумского 1 могильника: А – Курган 1, скелет 1. Череп мужчины; Б – Курган 1, скелет 2. Череп женщины; А – Погребение 1/2. Череп мужчины (фото Н.Я. Березина, компьютерная обработка О.И. Фризен, 2014 г.)

Таблица 2

Остеологические материалы из могильника Левоподкумский 1

Погребение		к. 1 ск. 1		к.1 ск. 2	
		♂		♀	
		правая	левая	правая	левая
Ключица	1	157,0			128,0
	6	40,0			31,0
Лопатка	1	170,0	167,0	145,0	141,0
	2	115,0	115,0	95,0	95,0
	<i>Дл.Карак.</i>	54,0	53,0	43,0	
Плечевая кость	1	335,0	347,0		
	2	332,0	338,0		
	3	43,0	54,5		

Таблица 2

Погребение		к. 1 ск. 1		к.1 ск. 2	
		♂		♀	
		правая	левая	правая	левая
Плечевая кость	4	70,0	72,0		
	5	25,0	25,0		
	6	21,0	20,0		
	7а	72,0	74,0		
	7	66,0	66,0		
	Головка	48,0	50,0		
	Мыщелок	48,0	48,0		
	Ямка	31,0	30,0		
Лучевая кость	1	258,0		222,0	217,0
	4	19,0		16,0	15,0
	5	13,0		10,0	10,0
	3	45,0		35,0	36,0
	Наиб. D головки	25,0		21,0	20,0
Локтевая кость	1	276,0		239,0	
	2	271,0		235,0	
	11	14,0		16,0	
	12	14,0		22,0	
	13	28,0	30,0	24,0	
	14	26,0	28,0	22,0	
	3	35,0		32,0	
	Локт. Отр.	44,0	43,0	41,0	
Бедренная кость	1	499,0	495,0		
	2	495,0	489,0		
	21	86,0	86,0		
	6	40,0	31,5		
	7	31,0	30,5		
	10	28,0	28,0		
	9	33,0	34,0		
	8	97,0	100,0		
	Головка	52,5	52,0		
Большая берцовая кость	1а	398,0	402,0	348,0	
	1	390,0	395,0	331,0	
	5			62,0	63,0
	6	48,0		41,0	
	8		30,0	26,0	35,0
	9	26,0	25,0	19,0	28,0
	8а			27,0	28,0
	9а	26,0		22,0	22,0
	10		88,0	68,0	70,0
	10б	75,0	76,0	65,0	

Таблица 2

Погребение		к. 1 ск. 1		к.1 ск. 2		
		♂		♀		
		правая	левая	правая	левая	
М.Б. кость	<i>Наиб. Длина</i>	396,0	392,0			
	Ключицы (6/1)	25,5			24,2	
	Плечевой (7/1)	19,7	19,0			
	Лучевой (3/1)	17,4		15,8	16,6	
	Сеч. Луч.к. (5/4)	68,4		62,5	66,7	
	Локтевой (3/2)	12,9		13,6		
	Сеч. Локт.к. (13/14)	107,7	107,1	109,1		
Индексы массивности	Бедренная (8/2)	19,6	20,4			
	Пилястр. бедра (6/7)	129,0	103,3			
	Укр. тела бедра (6+7/2)	14,3	12,7			
	Платимер. Бедр. (10/9)	84,8	82,4			
	Б.берцовой кости (10/1)		22,3	20,5		
	Б.Б.кости (10б/1)	19,2	19,2	19,6		
	Масс. тела б.б.к. (9/8)		83,3	73,1	80,0	
	Кнемии б.б.к. (9а/8а)				78,6	
	Пропорции	Инермембральный	66,7	38,2	67,1	
		Плечебедренный	67,7	71,0		
Лучеберцовый		66,2		67,1		
Луче-плечевой		77,0				
Берцово-бедренный		78,8	80,8			
Ключично-плечевой		47,3				
Пирсон-Ли	Бедренная	175,1	174,4			
	Лучевая	170,3		158,5	156,9	
	Берцовая	183,5	185,0	166,4		
	Плечевая	167,6	171,1			
Дюпертюи-Хедден	Бедренная	181,8	180,8			
	Лучевая	173,4		158,9	156,8	
	Берцовая	174,1	175,4	158,6		
	Плечевая	174,5	179,0			
	Бунак	167,7	167,7			
	Средняя	174,2	176,2	160,6	156,9	
Прижизненная длина тела		175,2		158,7		

Состояние зубной системы:

На всех сохранившихся зубах хорошо заметен поясок зубного камня в области шейки и коронки зуба, особенно сильно выраженный на буккальной поверхности. Наличие выраженного зубного камня говорит об умеренном употреблении вязкой пищи. Кариес обнаружен не был.

На своде черепа в лямбдовидном шве фиксируются вставочные кости, что явля-

ется генетически обусловленным признаком, и при масштабных исследованиях населения, погребенного в одном могильнике может указывать на родственные связи. На посткраниальном скелете также, как и на черепе, фиксируются эпигенетические признаки: отверстие в мечевидном отростке грудины и надмышцелковое отверстие на левой плечевой кости.

На стернальных концах ребер и реберных вырезках рукоятки грудины отмечается оссификация хрящевой ткани, которая в данном случае скорее связана с возрастом, чем с эндокринными нарушениями индивида.

Выявлен ряд заболеваний позвоночника мужчины:

В шейном отделе фиксируется артроз поверхности тел позвонков, в грудном – артроз в сочетании с центральными узлами Шморля и краевыми разрастаниями (рис. 2Б), а в поясничном – центральные узлы Шморля. Эти изменения связываются с усиленной физической нагрузкой на фоне постоянных микротравм позвоночника, что приводит к дегенерации межпозвоночных дисков с нарушением целостности диска и формированием патологических структур: краевых разрастаний – остеофитов и вдавлений – узлов Шморля на телах позвонков. Узлы Шморля, локализованные в центральной части тел позвонков, как это было обнаружено у мужчины, не сильно нарушают нормальное функционирование организма, но являются индикаторам осевой нагрузки позвоночника (Слепченко 2012: 94).

На первом грудном позвонке укорочен остистый отросток, поверхность слома бугристая, слом прижизненный, следов сращения с дистальной частью остистого отростка не наблюдается (рис. 2А). По виду и локализации данное повреждение можно рассматривать как «перелом землекопа» – отрывной перелом остистого отростка седьмого-шестого шейного или первого грудного позвонка. Это происходит вследствие силового воздействия на остистые отростки позвонков напряженных трапециевидной и ромбовидной мышц спины против вектора натяжения связок при согнутой голове и верхней части шейного отдела. Подобные повреждения часто встречаются у землекопов и грузчиков, а также у других людей, чья активность связана с усиленной работой мышц плечевого пояса (Jordana et all. 2006: 369). Такой перелом не наносит значительного вреда индивиду и сопровождается лишь локальной болью. Тот факт, что дистальная часть отростка не приросла к основной его части, может говорить о том, что мужчина, не обращая внимания на боль в спине, продолжал нагружать позвоночник, в результате чего отломок не прирос, и образовался ложный сустав.

Отмечается компрессионный перелом тела 12 грудного позвонка со снижением его высоты (рис. 2В). Подобные травмы являются одними из самых распространенных повреждений позвоночника, что связано с высокой подвижностью данного отдела. Механизм возникновения травмы связан с одновременным сильным сжатием и сгибанием позвоночника, например, при прыжке с высоты.

На пятом поясничном позвонке фиксируется спондилолиз – несращение дуги позвонка с его телом (рис. 2Г). Причины данного дефекта могут быть генетическими, приобретенными (травма, частые повторяющиеся сгибания и разгибания спины) и смешанными, комбинирующими генетическую и травматическую природу дефекта.

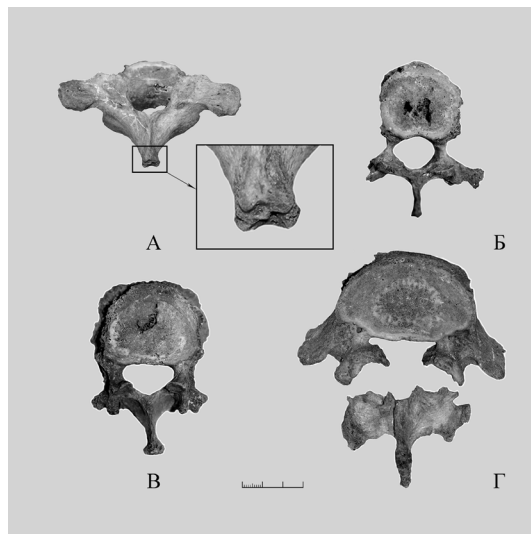


Рис. 2. Патологии позвоночника мужчины, погребенного в кургане I Левоподкумского I могильника: А – «перелом землекопа»: перелом остистого отростка первого грудного позвонка; Б – центральные узлы Шморля и краевые разрастания тел позвонков грудного отдела; В – компрессионный перелом тела двенадцатого грудного позвонка; Г – спондилолиз пятого поясничного позвонка (фото Н.Я. Березина, компьютерная обработка О.И. Фризен, 2014 г.)

Таким образом, все изменения позвоночника говорят о тяжелой работе, связанной с нагрузкой верхних конечностей, осевыми нагрузками (поднятие и перенос тяжестей) и активным образом жизни, который вел мужчина, невзирая на полученные травмы.

На тяжелую работу индивида указывает также выраженный мышечный рельеф, фиксируемый на отдельных костях. Отмечается сильное развитие мускулатуры кисти, которое привело к формированию выраженных латеральных гребней фаланг пальцев. Кроме того, усиленный рельеф шероховатой линии бедренных костей, а также заметное развитие рельефа в области прикрепления запирательных мышц бедра указывают на комплексную физическую активность мужчины.

Курган 1, Скелет 2

Череп (табл. 1, рис. 1Б), и скелет (табл. 2) женщины, *adultus*. Мозговая коробка искусственно деформирована. Тип деформации по классификации Е.В. Жирова – кольцевой (Жиров 1940: 81–88). Лицевой скелет высокий, среднеширокий, орбиты – высокие, среднеширокие, мезоконхные, нос – средний по высоте и ширине.

В лямбдовидном шве справа фиксируются вставочные кости, на венечном шве справа отмечена небольшая доброкачественная опухоль – остеома.

Состояние зубной системы:

На зубах верхней и нижней челюстей фиксируется зубной камень, особенно сильно выраженный на буккальной поверхности. Наличие выраженного зубного камня говорит об умеренном употреблении вязкой пищи. На жевательных зубах женщины (первом и третьем моляре) отмечается пришеечный кариес.

Позвоночник и суставные поверхности без изменений. Других патологий не обнаружено.

Таким образом, погребенные из кургана 1 характеризуются краниологическими комплексами, довольно широко распространенными на Северном Кавказе как в эпоху средневековья, так и в более раннее время. Высокая кольцевая деформация, присутствующая на женском черепе, также широко распространена в среде носителей аланской культуры раннего средневековья изучаемого региона.

Погребение I/2

Фрагментированный череп (табл. 1, рис. 1В) мужчины, *maturus I*. Мозговая коробка средней длины и ширины – мезокранная. Лицевой скелет мезогнатный, по указателю среднеширокий, однако абсолютные размеры находятся в категории малых и очень малых величин. Орбиты узкие и высокие, по указателю – гипсиконхные, нос платиринный, по абсолютным размерам очень низкий и очень узкий.

Явных патологий или костных аномалий не обнаружено. Сохранность костной ткани и зубной эмали не позволяет провести детальный анализ.

Таким образом, данный череп относится к другому антропологическому варианту (в рамках европеоидного краниологического комплекса), чем черепа из кургана 1. Учитывая различия в погребальном обряде и, соответственно, в отношении культурной атрибуции погребений, полученные нами данные вполне могут соответствовать гипотезе о том, что представитель населения, погребенный в кургане 1, является пришлым по отношению к проживавшему на тот момент в Кисловодской котловине народу, оставившему погребение I (*Коропов, Малашев, Фассбиндер 2014: 254–256*), однако незначительное количество материала не позволяет делать окончательные выводы.

Как уже говорилось, погребения ограблены в древности; в связи с этим остальные антропологические материалы из могильника крайне фрагментарны.

Курган 2 из заполнения камеры:

Правая бедренная кость, фрагменты тазовых и берцовых костей, позвонки и ребра взрослого человека, скорее всего женщины.

Погребение I, кости из заполнения входной ямы.

1. Нижняя челюсть мужчины (?), *adultus*.
2. Фрагменты костей ребенка
3. Позвонки и фрагменты костей взрослого человека (возможно из погребения I/2)

Погребение I/2 кости из заполнения

1. Фрагменты бедренных и больших берцовых костей ребенка.
2. Фрагменты бедренных, больших берцовых и тазовых костей подростка.
3. Фрагменты бедренных, больших берцовых, тазовых костей и плечевая кость подростка.

Литература

- Алексеев, Дебец 1964 – Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. М.: Наука, 1964. С. 114–127.
- Бужилова 1998 – Бужилова А.П. Палеопатология в биоархеологических реконструкциях // Историческая экология человека. Методика биологических исследований. М.: Старый Сад, 1998. С. 87–146.
- Габуев, Малашев 2009 – Габуев Т.А., Малашев В.Ю. Памятники ранних алан центральных районов Северного Кавказа. М.: ИА РАН, ТАУС, 2009. С. 254–256.
- Жиров 1940 – Жиров Е.В. Об искусственной деформации головы // КСИИМК. Вып.8. М.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 81–88.

- Коробов* 2012 – *Коробов Д.С.* Отчет об археологических раскопках и разведке в окрестностях г. Кисловодска в 2012 г. // Архив ИА РАН. Р-1. № 34761.
- Коробов, Малашев, Фассбиндер* 2014 – *Коробов Д.С., Малашев В.Ю., Фассбиндер Й.* Новые данные о появлении алан в Кисловодской котловине, полученные с использованием аэрофотосъемки и магнитометрии // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21–25 апреля 2014 г. М.: ИА РАН, 2014. С. 254–256.
- Слепченко, Татаурова* 2012 – *Слепченко С.М., Татаурова Л.В.* Палеопатологии у русских первопоселенцев тарского прииртышья (по материалам могильника Ананьино I) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Изд.-во: ИПОС СО РАН, 2012. № 3 (18). С. 92–101.
- Jordana et al.* 2006 – *Jordana X., Galtes I., Busquets F., Isidro A., Malgosa A.* Clay-shoveler's fracture: an uncommon diagnosis in palaeopathology // *Int. J. Osteoarchaeol*, 2006. V. 16. P. 365–372.

***N. YA. Berezina, S. YU. Frizen, D.S. Korobov* Anthropological materials from Levopodkumskii I burial mound site (Kislovodsk basin)**

The paper is dedicated to publication and introduction to scientific database anthropological materials of the 4th cent. a.d. from Levopodkumskii I site, located in Kislovodsk basin. According to archaeological data, two of the investigated skeletons belong to Alan culture and one – to the aboriginal population of the area. The materials were investigated using craniological, osteological and paleopathological programs.

Key words: *paleoanthropology, craniology, osteology, paleopathology, Middle Ages, Alan culture, North Caucasus.*

НА АТОЛЛЕ ФУНАФУТИ*

В статье рассказывается о посещении в 1971 г. группой советских ученых полинезийского атолла Фунафути. Рассмотрено соотношение традиционных и «западных» компонентов местной культуры. В центре повествования один из вождей, Тапу Ливи, – оригинальный мыслитель, поэт, певец и музыкант.

Ключевые слова: история и этнография Полинезии, атолл Фунафути, Тапу Ливи.

В 1971 г. состоялся 6-й экспедиционный рейс научно-исследовательского судна «Дмитрий Менделеев». Он был назван «островным», так как судно посетило многие острова Океании и на его борту – наряду с океанографами, метеорологами, геоморфологами, гидрографами и исследователями смежных специальностей – находились ученые-«береговики» (ботаники, зоологи, этнографы). Мне довелось участвовать в этом рейсе в качестве начальника этнографического отряда (Тумаркин 1972). Расскажу об одном из наиболее интересных эпизодов экспедиции, опираясь на публикации ее участников (в том числе автора этих строк), но прежде всего на свои дневники и то, что отложилось в закромах моей памяти.

Утром 12 октября 1971 г. на горизонте показалась едва выступающая из моря суша – атолл Фунафути. Приблизившись, корабль с запада вошел через узкий проход в кольцевом рифе во внутреннюю лагуну. Ее спокойная гладь, резко контрастировавшая со штормящим океаном, вызывала доверие, но это впечатление было обманчивым: проход и сама лагуна (глубиной 40–50 м) усеяны пикообразными коралловыми глыбами, чуть прикрытыми водой. Поэтому двигаться приходилось медленно и очень осторожно, постоянно сверяясь с лодией. Перед нами открывались все новые и новые островки, украшенные стройными кокосовыми пальмами. Лагуна имеет в поперечнике около 20 км, и маленьких участков суши, расположенных на ее противоположной стороне, почти не было видно.

«Дмитрий Менделеев» подошел к самому крупному островку, который, как и весь атолл, называется Фунафути, и бросил якорь возле поселка Фонгафале – единственного населенного пункта на атолле. Яркая зелень кокосовых пальм и панданусов, сияющая белизна пляжей и бирюзовые воды лагуны создавали красочное, поистине волшебное зрелище. Пока улаживались формальности и готовилась высадка, я перебирал в памяти сведения о Фунафути, которые собрал, готовясь к экспедиции.

История

Этот атолл входит в архипелаг Тувалу, расположенный вблизи от экватора (5°–

* При подготовке статьи использованы неопубликованные ранее материалы автора.

7° ю.ш. и 176°–179° в.д.) на северо-западной окраине Полинезии – одной из трех историко-культурных областей, на которые принято делить Океанию. Общая площадь суши Тувалу – 25,9 кв. км. На 15 островков, составляющих атолл Фунафути, приходится лишь 2,8 кв. км.

Фунафути и другие атоллы архипелага Тувалу были открыты примерно 600–700 лет назад несколькими группами полинезийских мореходов, преимущественно с островов Самоа. Поэтому язык тувальцев, распадающийся на диалекты, очень близок к самоанскому. Правда, согласно местным преданиям, эти морские скитальцы обнаружили на некоторых атоллах живые существа – то ли людей, то ли духов. Но следов более древнего населения на Тувалу ученые пока не обнаружили. Некоторые самоанцы и обитатели другого западнополинезийского архипелага, Тонга, попали на Тувалу случайно: их каноэ были занесены туда штормовыми ветрами и течениями. Но другие мореходы специально выходили на неизведанные океанские просторы в поисках новых земель, и для них обнаружение Фунафути и соседних атоллов было наградой за смелость и риск, проявленные во время «поисковых» плаваний.

Когда предки тувальцев прибыли на эти низменные острова, они увидели за узкой полосой прибрежных пляжей солевые кустарники, а за ними папоротники и такие деревья, как гуэтардия и каллофилум. Заболоченные участки лагунных берегов и понижения, встречающиеся во внутренних частях островков, покрывали мангровые заросли. Главной кормилицы островитян Полинезии – кокосовой пальмы и пандануса со съедобными плодами здесь не было. Отсутствовали источники питьевой воды. Но все это не испугало отважных поселенцев.

Отправляясь в дальние плавания, особенно «поисковые», полинезийцы всегда брали с собой семена и саженцы полезных растений. Почва, состоящая из кораллового песка, покрытого тонким слоем гумуса, малопригодна и засушлива. Но если вырыть яму достаточной глубины, можно достичь слоя, где дождевая вода, просачиваясь сквозь песок, скапливается на водонепроницаемом коралловом цоколе. Уже первые поселенцы выяснили, что в таких углублениях, используя в качестве удобрения листья и водоросли, можно выращивать кокосовые пальмы и панданусы со съедобными плодами. Со временем поселенцы научились возделывать в ямах и *пулаку* – крупнолистный вид корнеплода таро, придумав уникальную «горшечную» технологию его возделывания. Но ямс, бататы (сладкий картофель) и сахарный тростник, игравшие важную роль на Самоа и Тонга, здесь не прижились. Домашних животных поселенцы, по-видимому, не привезли, но мясо заменяла им рыба, которая в изобилии водилась в прибрежных океанских водах и в лагуне. Для питья использовали дождевую воду, которую запасали впрок в сезон дождей.

Обладая довольно высокими судостроительными и навигационными познаниями, унаследованными от жителей Самоа и Тонга, переселенцы начали сооружать из местных материалов (каллофилум и др.) каноэ с треугольным парусом, платформой и аутригером. Как гласят предания, тувальцы совершали на этих судах плавания на свою историческую родину и привозили оттуда саженцы, орудия труда и утварь.

В основном тувальцы опирались на местные ресурсы. На атоллах нет глины и, значит, невозможно гончарство, нет камня, а потому нельзя изготавливать каменные орудия. Взамен стало развиваться производство орудий из раковин, рыбьих костей и панциря черепахи. Широко использовались земляные печи, в которых приготавливаемую пищу завертывали в листья, обкладывали раскаленными кусками кораллов

и присыпали песком. Блюда, чаши и разные контейнеры делали из каллофилума и скорлупы кокосового ореха. В целом культура тувальцев имела западнополинезийские корни, но была приспособлена к местной природной среде. Ко времени открытия этих атоллов европейцами общество делилось здесь на два основных социальных слоя: вождей (*алики*) и рядовых общинников (*каутонгата*). Отдельными атоллами управляли верховные вожди (*алики тупу*). Важную роль играли жрецы. Основной социально-экономической ячейкой была большесемейная община (*каинга*), сходная с самоанской (Тумаркин 1981; Бутинов 1982; Roberts 1958).



Рис. 1. Традиционное каное с треугольным парусом, маленькой платформой и балансиrom (фото автора, 1971 г.)

Предполагают, что острова Тувалу были замечены испанским мореплавателем А. Менданьей еще в 1568 г., но реальное открытие Тувалу европейцами произошло в 1781–1825 гг., когда были обнаружены и нанесены на карту все атоллы этого архипелага. Что касается Фунафути, то он был открыт в 1819 г. английским капитаном А. Де Пейстером, который назвал этот атолл «группой Эллис», в честь своего патрона, снарядившего экспедицию. Вскоре английские картографы распространили это название на весь архипелаг.

В XIX в. на европейских судах на Фунафути были завезены и успешно принялись хлебное дерево и бананы, появились свиньи, куры и собаки. Островитяне научились пользоваться металлическими орудиями труда. Но эти блага достались им дорогой ценой. На Фунафути, имевшем в отличие от соседних атоллов защищенную от штормов якорную стоянку, бесчинствовали европейские и американские китобои, моряки и торговцы, познакомившие островитян с огнестрельным оружием, венерическими болезнями и спиртными напитками. В середине 1860-х годов на Фунафути

совершили набег перуанские работорговцы, которые увезли на разработки гуано почти всех взрослых мужчин, никто из них не вернулся. В 1866 г. на атолле осталось около 1000 жителей, в основном – стариков, женщин и детей. Европейские купцы и китобои, не заинтересованные в обезлюдении атолла, переселили сюда несколько десятков мужчин с островов Западной Полинезии. Еще раньше на Фунафути начали селиться беглые матросы, торговцы и агенты крупных европейских фирм. Они занялись вывозом кокосового масла и копры (сушеной мякоти кокосового ореха). Экипажи иностранных судов и европейские поселенцы вступали в половые связи с местными женщинами, а иногда создавали многодетные семьи. Соответственно в какой-то мере изменился антропологический тип обитателей Фунафути. С 1870-х годов начался быстрый рост населения атолла.

Важную роль в переменах на Фунафути сыграли протестантские миссионеры. В 1865 г. сюда прибыл представитель Лондонского миссионерского общества (ЛМО) А. Мэррей, который и произвел через год подсчет фунафутийцев, оставшихся в живых после набега работорговцев. Он нашел обстановку в «группе Эллис» подходящей для начала проповеди христианства. Искусно используя двух своих помощников-самоанцев, он сумел обратить в «истинную веру» стариков-вождей, а через них и других фунафутийцев. Мэррей и его преемники старались защищать свою паству от злодеяний чужеземцев. В миссионерских школах, созданных для внедрения христианской веры, островитяне овладевали грамотой, читая богослужебные книги, переведенные на самоанский язык, постепенно осваивали и английский. Но положительные аспекты деятельности миссионеров явно перевешивались отрицательными: эти пастыри не просто старались искоренить «язычество» и насадить протестантскую версию христианства, но пытались так изменить образ жизни и культуру островитян, чтобы они соответствовали пуританским нормам и обычаям. На Фунафути были запрещены песни и танцы, островитянам предписывалось жить «целомудренно» и проводить долгие часы в молитвах. Сходные явления наблюдались в XIX в. и на других архипелагах Полинезии (особенно на Гавайях и Тонга), где фактическими правителями стали миссионеры, подчинившие своей воле местных властителей. Однако в «группе Эллис», обитатели которой находились тогда на стадии разложения первобытнообщинного строя, власть вождей была не столь велика, как в раннеклассовых государствах, сложившихся на Гавайях и Тонга. Поэтому запреты, вводимые миссионерами и транслируемые через подпавших под их влияние вождей, фунафутийцы исполняли не столь беспрекословно, а иногда их искусно обходили. Мы увидим, что жители Фунафути сумели кое в чем перехитрить миссионеров.

Посланцы ЛМО подготовили аннексию «группы Эллис» Великобританией. В 1892 г. на Фунафути был поднят английский флаг. Вместе с расположенным севернее микронезийским архипелагом Гилберта она составила английскую колонию Острова Гилберта и Эллиса. В годы второй мировой войны на Тувалу, в том числе на Фунафути, базировались американские войска, которые вели боевые действия против японцев, захвативших архипелаг Гилберта. События этих лет способствовали более глубокому проникновению на Тувалу товарно-денежных отношений, существенно расширили кругозор островитян.

После войны жизнь в колонии, казалось, вернулась в прежнюю колею. Но затишье было обманчивым: и этих маленьких уединенных островков коснулись «ветры перемен». Английские власти были вынуждены предоставить колонии внутреннее

самоуправление. Но, как сообщал австралийский журнал «Pacific Monthly», который я внимательно штудировал в спецхране Ленинской библиотеки (ныне РГБ) перед отправлением в экспедицию, политически активная часть тувальцев требовала не только большей самостоятельности от метрополии, но и отделения от островов Гилберта. С жителями этих островов (микронезийцами) у тувальцев усилились трения в связи с распределением должностей в нарождавшихся властных структурах. Одновременно произошли перемены в религиозной жизни. Миссия ЛМО официально прекратила свое существование. Ее функции и собственность (церковные здания, школы и т.д.) перешли к Конгрегационалистской церкви островов Эллиса, которую возглавили пасторы-тувальцы. Новая церковная организация не была вполне самостоятельной, так как получала финансовую помощь от ЛМО. Все же пуританские запреты и ограничения были ослаблены или вовсе не соблюдались.

Фунафути стал известен мировому научному сообществу в связи с тем, что на нем в 1896–1898 гг. работали экспедиции Лондонского королевского общества, посланные для проверки гипотезы Дарвина о происхождении атоллов в результате опускания в океанскую пучину вулканических островов. Задача экспедиций состояла в том, чтобы пробурить коралловый островок до такой глубины, на которой начинается вулканическая порода. Тем самым было бы доказано, что атолл Фунафути возник в результате опускания вулканического острова, ставшего, в конце концов, основанием для огромной коралловой надстройки. Эти экспедиции выполнили свою задачу и доказали правоту Дарвина. Их участники опубликовали несколько работ, в которых рассмотрели не только геологические проблемы, но и рассказали об обитателях этого атолла (*Hedley* 1896, 1897). А жена начальника одной из экспедиций Э. Дэвид, сопровождавшая мужа, выпустила в 1899 г. книжку «Фунафути, или три месяца на коралловом острове: ненаучный отчет о научной экспедиции», в которой содержались интересные сведения о культуре и быте островитян (*David* 1899). Затем интерес к маленькой «группе Эллис» у исследователей почти полностью пропал. Правда, в XX в. появилось несколько публикаций по интересующим нас проблемам, в том числе работы известного немецкого этнографа Г. Коха (*Koch* 1961, 1962). Но «группа Эллис» оставалась наименее изученной в этнографическом отношении среди всех архипелагов Полинезии. Наш этнографический отряд собирался ознакомиться с переменами, происходящими в социально-экономической и культурной жизни обитателей Фунафути и обратить особое внимание на их песенно-танцевальное искусство, о котором рассказывали чудеса журналисты и туристы, изредка посещавшие этот затерянный в океанских просторах коралловый архипелаг.

Советские ученые на Фунафути в 1971 году

В радиোগрамме, полученной из Москвы начальником экспедиции известным океанологом А.А. Аксеновым, сообщалось, что британские власти запретили проводить на Фунафути этнографические и антропологические исследования. Возможно, лондонские чиновники мерили на свой аршин: некоторые известные британские разведчики были по образованию или по «легенде» социальными антропологами, т.е. этнографами. Соответственно в приказе о высадке, подписанном Аксеновым, этнографы даже не упоминались. Но мудрый Андрей Аркадьевич отнюдь не собирался лишиться этнографический отряд возможности поработать на Фунафути. В напечатанную по-английски программу работ, которая была вручена британскому

окружному комиссару Тому Хейнсворту, приехавшему с визитом на «Дмитрий Менделеев», была вставлена фраза: «Небольшая группа ученых-гуманитариев намерена ознакомиться с песнями и танцами жителей Фунафути». Против этого Том не возражал. Он бегло ознакомился с программой и с гораздо большим интересом начал дегустировать различные сорта водки и коньяка, которые имелись в салоне начальника экспедиции и предназначались для угощения почетных гостей. Том приехал на борт навеселе и по виду походил на запойного пьяницу, каким он и оказался. Этнографы не собирались изучать только песни и танцы. Поэтому, признаюсь, на всякий случай я с разрешения Аксенова приобрел в судовом ларьке достаточное количество спиртного, чтобы Хейнсворт по возможности «не просыхал», пока корабль остается в лагуне Фунафути. Я преподнес Тому плетеную сумку с несколькими бутылками «рашн водка», когда в тот же вечер он пригласил в свою резиденцию руководящий состав экспедиции, а во время его ежедневных визитов на корабль наготове была выпивка и закуска. Том оказался устойчив к действию алкоголя и мог много выпить, оставаясь, что называется, на ногах. Но ему все же пришлось провести одну ночь на раскладушке в укромном уголке палубы «Дмитрия Менделеева», так как у него не было сил спуститься по штурмтрапу (веревочной лестнице с деревянными перекладинами) в шлюпку, чтобы вернуться в деревню.

Том Хейнсворт, человек уже немолодой – типичный британский колониальный чиновник. По его словам, он многие годы служил в больших английских колониях в Африке и Юго-Восточной Азии. Но по мере того, как эти страны в 1950-е – 1960-е годы превращались в независимые государства, штат британского министерства колоний неумолимо сокращался. Том вышел в отставку и попытался заняться каким-нибудь другим делом. Но оказалось, что он умеет только «командовать туземцами». Предложенная ему работа была непрестижной и малооплачиваемой, а ему приходилось содержать свое семейство. Поэтому Том вновь попросился на службу в министерство колоний, и оно послало ветерана «на край земли», в один из последних осколков Британской империи. Том оставил семью в Англии, а на Фунафути обзавелся слугой и поваром. Изнывая от скуки и одиночества, он все чаще искал утешения в «зеленом змие». Как рассказал мне Том, вечерами он с бокалом в руке играл сам с собой в шахматы и слушал музыку; у него имелось множество грампластинок, в том числе с записями произведений русских композиторов.

В то время на Фунафути жили только два европейца. Второй – помощник окружного комиссара Сэм Роулинг, ведавший рыболовством. Если Том служил здесь второй год, то Сэм, по его словам, находился на этом атолле многие годы. Он придерживался левых взглядов, проводил свободное время с местными жителями, в совершенстве овладел их языком, перенял многие их привычки и обычаи. Сэм уверял, что никогда не вернется в «цивилизованные страны» – Англию или Австралию. О своей личной жизни он умалчивал.

Том предупредил, что теперь на этом «долбаном» атолле, как и во всей колонии, появился выборный совет самоуправления, который во многом дублирует местный совет вождей, так что нам, хотя бы для проформы, нужно получить и у них разрешение на запланированные работы; оба совета соберутся вечером по случаю прихода советского судна. Аксенов отрядил меня на переговоры с местными лидерами, снабдив копией программы исследований. Хейнсворт поручил сопровождать меня своему второму помощнику фунафутийцу Каму Латаси – молодому человеку, который

после окончания средней школы в административном центре колонии поселке Тарава (на островах Гилберта), учился год в Англии на курсах управленцев низшего звена. Каму сначала с недоверием отнесся к ученым с «Дмитрия Менделеева», так как инструкторы-англичане много говорили на курсах о «коммунистической угрозе», но его отношение изменилось к лучшему после того, как Сэм популярно объяснил ему разницу между СССР и Великобританией.

Оба совета собрались в доме собраний (*mausoa*) – длинном приземистом строении, которое в отличие от традиционных было сооружено из бревен и бетонных блоков и имело двускатную оцинкованную крышу. Местные лидеры сидели, скрестив ноги, на бетонном полу, устланном циновками. Они не стали читать принесенную мной бумагу, а попросили кратко изложить ее содержание. Рассказав о планах зоологов и ботаников, я более откровенно, чем в программе, сообщил о намерениях этнографов. Разумеется, я попросил вождей устроить традиционный праздник с песнями и танцами, а также разрешить кинодокументалистам В.Г. Рыклину и А.Н. Попову, прикомандированным к этнографическому отряду, заснять это празднество на киноплёнку. Лидеры, посоветовавшись на своем языке, объявили, что не возражают против задуманных работ и готовы дать указание подготовить праздник, но по обычаю мы должны сделать подарки его участникам. Я поинтересовался, какие подарки имеются в виду. Ответ был неожиданный: несколько блоков сигарет и жевательной резинки, картонный ящик с мясными консервами и такой же ящик с галетами. Еще одно проявление происходящих перемен!

К счастью, благодаря усилиям директора Института этнографии АН СССР академика Ю.В. Бромлея я получил в Москве порядочную сумму в валюте на покупку экспонатов для Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) и на непредвиденные расходы. Каму привел меня в кооперативный магазин, где я сделал рекомендованные покупки и получил оформленные по европейским стандартам кассовый чек и накладную.

За мной и несколькими другими учеными на причал должна была прийти шлюпка со стоящего на рейде «Дмитрия Менделеева». До ее прихода оставалось более часа, и я попросил Каму провести меня по деревне к южной оконечности островка. Прежде всего, я осмотрел административный блок, состоявший из нескольких небольших зданий европейского типа. В него входили резиденция Хейнсворта, состоящая из жилой части и офиса, дом совета местного самоуправления, протестантская церковь и молельня появившихся на Фунафути адвентистов седьмого дня, миссионерская и правительственная (начальная) школы, электростанция с маломощным дизельным электрогенератором, обслуживавшая только административный блок (в хижинах фунафутийцев – керосиновые лампы), метеостанция, медпункт (с фельдшером), маленькая гостиница (8 номеров), наконец, полицейская станция с тюремной камерой. Правоохранительные органы представлял на Фунафути один полицейский сержант, уроженец соседнего атолла, а в кутузке сидел молодой островитянин, арестованный, по словам Каму, за то, что пустил в ход нож в драке из-за женщины.

За административным блоком начиналась туземная часть деревни. Хижины островитян располагались по обе стороны довольно широкой дороги, идущей вдоль побережья лагуны, в тени от кокосовых пальм и других деревьев. Эти легкие постройки напоминали те, которые мы видели неделей раньше во время захода «Дмитрия Менделеева» на Западное Самоа. Как и там, хижины, прямоугольные в плане,

стояли на невысоких сваях и имели крышу из сплетенных пальмовых листьев, покоящуюся на столбах. Стены отсутствовали, но над каждым проемом между столбами висели свернутые в рулон циновки из листьев пандануса; при желании, например в сильный дождь, их можно было опускать. Но и тут были видны перемены: некоторые рулоны – из брезентовых полотнищ, а коньки крыш укреплены жестью. В хижинах, просматриваемых насквозь, кое-где виднелись грубо сколоченные деревянные кровати с одеялами и подушками, столы с табуретками и шкафчики. На столах – металлические кастрюли и чайники, реже – швейные машинки. Но обитатели этих хижин сидели на слегка приподнятым над землей полу, покрытом циновками. Как объяснил Каму, кровати, шкафчики и столы держали главным образом по престижным соображениям, как показатель достатка.



Рис. 2. Хижины в деревне Фонгафале (фото автора, 1971 г.)

Проходя мимо, я видел, как в одной из хижин женщина плела циновку, в другой – мать кормила грудью ребенка, в третьей – мужчина отрубал большим ножом верхушку незрелого кокосового ореха, чтобы выпить его содержимое – вкусное и освежающее кокосовое молоко. Увидев нас, островитяне улыбались, жестами приглашали посетить их жилище и приветствовали традиционными возгласами «Талофа! Талофа!».

Миновав деревню, я заметил среди деревьев несколько огороженных металлической сеткой загончиков, в которых содержались маленькие черные свиньи полинезийской породы. Дорога вывела на плантации – большие довольно глубокие рвы, в которых фунафутийцы возделывают *пулаку* и другие корнеплоды и клубнеплоды. Здесь я впервые познакомился с уникальной технологией выращивания *пулаки* в «горшочках», точнее в плетенках с перегнутом, про которую я читал в книгах и статьях о Фунафути. И без того узкий (в поперечнике не более ста метров) островок

здесь еще более сужается. Вплоть до его южной оконечности простирается поляна с аккуратно подстриженной травой. Каму объяснил, что это взлетно-посадочная полоса, способная принимать небольшие самолеты. До второй мировой войны здесь росли кокосовые пальмы. Вырубив их и уложив бетонные плиты, американцы соорудили военный аэродром, откуда совершали налеты на острова Гилберта, занятые японцами. По окончании войны аэродром ликвидировали, плиты забрали (онигодились в деревне для других целей) и восстановили посадки кокосовых пальм. Однако в 1960-е годы, несмотря на протесты местных жителей, колониальная администрация вновь соорудила здесь аэродром, только с травяным покрытием. С соседних архипелагов на Фунафути начали прилетать чиновники, бизнесмены, пока немногочисленные туристы, доставлялись почта и некоторые грузы.

Отсюда я поспешил к причалу, где уже собрались участники экспедиции, высаживавшиеся на берег, в том числе начальники зоологического и ботанического отрядов. Подошла шлюпка и через четверть часа мы поднимались по штурмтрапу на борт «Дмитрия Менделеева». Вечером я провел собрание этнографического отряда, на котором были уточнены задачи каждого ученого. И.М. Меликсетова (сотрудница Института востоковедения АН СССР) – единственная женщина в нашем отряде – должна была познакомиться с местом и ролью женщин в фунафутийском обществе и изучить работу школ, В.Н. Басилов, М.М. Крюков и Н.М. Гиренко (сотрудники ИЭ АН СССР) – проследить изменения в материальной и духовной культуре жителей атолла, в их социальной структуре, а О.М. Павловский (сотрудник Института антропологии МГУ) – попытаться определить, в какой мере коренное население Фунафути подверглось смешению с иноэтничными элементами. Что же касается «грандов» нашего отряда – известных ученых Н.А. Бутинова и Б.Н. Путилова (моих ближайших коллег и сослуживцев), то они согласились посетить вместе со мной дом одного из местных вождей – Тапу Ливи, чтобы на примере его большесемейной общины разобраться в том, что происходит на Фунафути.

Тапу Ливи

Почему именно Тапу Ливи? Мы познакомились накануне. После заседания Совета местного управления ко мне подошел статный мужчина средних лет, который на хорошем английском языке представился и пригласил посетить его дом, обещая ответить на все вопросы. Для участия в заседании Тапу Ливи надел белую рубашку и лава-лава (несшитую юбку из хлопчатобумажной ткани), но, как и другие вожди, пришел на заседание босиком.

До захода на Западное Самоа и Фунафути «Дмитрий Менделеев» посетил Берег Маклая на Новой Гвинее и несколько меланезийских островов, где свирепствовала малярия. Противомаларийное лекарство (*делагил*), которое мы аккуратно принимали в профилактических целях, не помогло. Многие ученые-«береговики», в том числе этнографы, заболели малярией. В частности, Б.Н. Путилов перенес цикл тяжелых приступов. Ко времени захода на Фунафути, болезнь временно отступила. Но Борис Николаевич был очень слаб, и корабельный врач настоятельно советовал ему отлежаться в каюте и не съезжать на берег. Но как мог Борис Николаевич – фольклорист и этнограф – не воспользоваться возможностью побывать на Фунафути, известном как «остров песен»!

На следующее утро, высадившись в Фонгафале, мы отправились к Тапу Ливи.

Предполагалось посвятить беседе с ним один день. Но собеседник оказался настолько интересным, а события, с ним связанные, настолько впечатляющими, что мы большую часть времени (за исключением ночевки на корабле) провели с этим замечательным человеком.



Рис. 3. Тапу Ливи в «парадной» одежде с В.Н. Басиловым (фото автора, 1971 г.)

Тапу Ливи принадлежал к социальному слою наследственных вождей (*алики*) и был главой (*матаи*) большесемейной общины (*каинга*). Его община в 1971 г. насчитывала 51 человека и состояла из 9 малых семей, живших каждая в своей хижине. Тапу не только заседал в совете вождей атолла и выборном совете самоуправления Фунафути, но и проповедовал в конгрегационалистской церкви – словом, был человеком уважаемым. Но внутреннее убранство его дома (точнее – хижины) мало соответствовало его статусу. Здесь не было «показных» кроватей, столов и шкафчиков. На устланном циновками полу стоял лишь простой сундук. «Новые веяния» отражали несколько семейных фотографий, помещенных в общей рамке под стеклом и подвешенных на одном из опорных столбов, да транзисторный радиоприемник. В домашней обстановке он ходил обнаженный по пояс; его смуглое тело, натертое до блеска кокосовым маслом, украшала затейливая татуировка.

По моей просьбе Тапу рассказал историю своей жизни. Он родился сорок восемь лет назад, в 1923 г., отец – фунафутиец, мать – самоанка. В десятилетнем возрасте его перевезли в столицу Западного Самоа город Апия. Здесь он окончил шесть классов средней школы, потом работал плотником, продавцом в магазине. Тапу рано женился, супруга родила ему девять детей. Уже в юности он начал сочинять песни, которые принесли ему известность по всей Полинезии.

В 1963 г. умер отец Тапу, который был *матаи*, и сын вернулся на Фунафути, чтобы возглавить «осиротевшую» *каингу*. При этом он расстался (развелся?) с женой и взял с собой только старшую дочь. Вскоре Тапу женился на молодой девушке по имени Суэга. Новый брак пока не принес потомства. Тапу упомянул, что состоит в регулярной переписке с его детьми, оставшимися на Западном Самоа. Они подросли, работали и учились, намереваясь стать учителями, докторами или инженерами. При мне Тапу получил письмо от одного из сыновей, в котором тот приглашал отца погостить в Апии. «Я очень скучаю по ним, – сказал Тапу, – но поехать не могу, так как в Фонгафале живет моя престарелая мать, которая нуждается в повседневном уходе. Когда ее не станет, я, возможно, съезжу в Апию, но ненадолго: у меня здесь много обязанностей, и я твердо решил окончить свои дни на Фунафути».

Наш разговор прервала Суэга («Красивая»). Она действительно была красавицей. Суэга принесла из кухонного сарайчика угощение: плоды хлебного дерева, *пулаку* и рыбу, запеченные в земляной печи и приправленные сладковатым *калеви* (выпаренным кокосовым «молоком»). Вероятно, в связи с присутствием иностранных гостей появилась кастрюля с отварным рисом, купленным в кооперативном магазине. В качестве напитка – вкусное и освежающее кокосовое «молоко» из только что вскрытых орехов.



Рис. 4. Суэга – жена Тапу Ливи с гитарой (фото автора, 1971 г.)

Путилов и я проголодались и с аппетитом съели угощение, заменившее нам обед на корабле. Но Бутинов пригубил только *тодди* (кокосовое молоко) из чашечки, сделанной из скорлупы кокосового ореха. Мы присмотрелись к нему. Николай Алек-

сандрович был очень бледен, слегка дрожал и сидел с полузакрытыми глазами: у него начинался первый приступ малярии. Тапу уложил его рядом с нами и приказал Суэге накрыть его несколькими тонкими циновками, сплетенными из листьев пандануса. Николай Александрович утверждал, что продолжал внимательно слушать нашу беседу, но не мог принимать в ней участие. Приступы повторялись ежедневно в дневные часы. Во время приступов Бутинов лежал в тени (на свежем воздухе или в хижине Тапу), запеленутый в циновки. Он не сообщил о начавшейся болезни судовому доктору, каждый день съезжал на берег и глотал противомаларийные лекарства, которые «док» дал Путилову. Мы провели три незабываемых дня вместе с Тапу Ливи. Получаемый на корабле «сухой паек» (мясные и рыбные консервы, галеты, чай, сахар и сухое вино) был нашим вкладом в совместную трапезу.

Отвечая на наши вопросы, Тапу Ливи подробно рассказал о ситуации на Фунафути. Тогда на атолле проживало 987 человек и еще 108 фунафутийцев, преимущественно молодежь, находились за его пределами: работали в фосфоритовых карьерах на острове Науру, плавали матросами на английских и австралийских судах, учились в государственных и церковных (еще недавно миссионерских) школах и колледжах. Заработки фунафутийцев, присылавшиеся домой, были одним из главных источников денежных поступлений в семьи местных жителей. Другой источник дохода – копра (сушеная мякоть спелого кокосового ореха), которую приобретал для экспорта местный снабженческо-сбытовой кооператив или скупали иностранные торговцы. Кроме того, начали приносить доход ремесленные изделия (изящные циновки и опахала, бусы из кораллов и раковин и т.п.). Их охотно приобретали пока еще немногочисленные туристы, а также пассажиры круизных судов, заходивших в лагуну Фунафути. «Деньги – величайшее зло, – произнес Тапу Ливи. – Но, к сожалению, они теперь необходимы для уплаты налогов и сборов, а также для покупки таких иностранных товаров, которые вошли в быт нашего народа. Но я и моя каинга стремимся жить, как жили отцы и деды, чтобы по возможности сократить потребность в деньгах».

Тапу неплохо разбирался в мировой политике. Он справедливо опасался, что новые маленькие островные государства, особенно Западное Самоа, не смогут сохранить свою независимость и останутся под контролем прежних властителей. В связи с этим он сомневался, стоит ли «группе Эллис», которую он называл местным термином Тувалу («Восемь вместе» – по числу населенных атоллов в этом архипелаге) добиваться в ближайшее время государственной независимости.

Тапу не только отвечал на вопросы, но и расспрашивал о нашей стране. Борис Николаевич и я кратко рассказали ему (разумеется, несколько приукрашивая) о государственном строе СССР, о живущих в нем народах, о «всемирной» (государственной) собственности на «заводы, шахты, пароходы». Это ему понравилось. Потрясла численность населения СССР – более 200 миллионов человек. Такая цифра просто не укладывалась в его голове: на всей «группе Эллис» насчитывалось тогда не больше пяти тысяч жителей. «Да, действительно великая страна, – сказал он – А растет ли у вас кокосовая пальма?» Получив отрицательный ответ, он очень за нас огорчился. Несмотря на широту взглядов, Тапу не мог представить себе жизнь без главной кормилицы островитян – кокосовой пальмы.

Постепенно беседы с Тапу Ливи перешли от истории его жизни и обсуждения социально-политических проблем к его творчеству и тут первую скрипку с нашей

стороны стал играть Борис Николаевич, который разглядел в нашем радушном хозяине талантливого композитора-самоучку.

Отвечая на вопросы Путилова, Тапу рассказал, что к сочинению он приступает с мыслями о боге, но поет о жизни, ее радостях и печалях, общественных проблемах и личных переживаниях. Новая песня для него – событие, к которому он долго готовится, как бы вынашивает ее. Слова песни записывает в тетрадку, а мелодия, сложившись, живет в его памяти, потому что нотной грамоты он не знает.

Тапу сказал, что не менее десяти его песен предприимчивые дельцы записали на пленку и растиражировали на пластинках и аудиокассетах; их часто транслируют радиостанции островных государств. Но за все это автор не получил ни копейки. «Меня это не огорчает – философски заметил он, – ведь деньги – это дорога в ад, а любовь (в том числе почитателей его творчества – Д.Т.) – это путь на небеса».

Мы попросили Тапу Ливи исполнить несколько песен из его репертуара и позволить записать их на наши (к сожалению, несовершенные) магнитофоны «Репортер». Тапу не стал отказываться, взял *укулеле* (маленькую гавайскую гитару) и запел высоким, слегка надтреснутым голосом. Он разрешил запись, но неохотно объяснял содержание песен и категорически отказался давать их дословный перевод. «Важна основная идея песни, ее образность, пробуждаемые ею чувства, а не слова; их немного и они часто повторяются» – сказал автор.

Так о чем же пел Тапу Ливи?

Живя в Апии, он прочитал в газете о деревне прокаженных на Фиджи. Статья взволновала его, и он создал песню, в которой выражал скорбь о страданиях этих несчастных.

Как упоминалось выше, в 1943 г. американцы создали военную базу на Фунафути, чтобы подготовиться к высадке на острова Гилберта, захваченные японцами. Некоторые солдаты занимались грабежами, насиловали девушек. Узнав об этом, Тапу, живший тогда в Апии, сочинил песню, в которой осуждал эти злодеяния, выступал против всякой войны и насилия, за дружбу и согласие между народами.

В 1962 г. Тапу создал песню по случаю предоставления независимости Западному Самоа и исполнил ее на многолюдном празднике в Апии, устроенном в честь этого знаменательного события.

Но большинство песен Тапу Ливи было посвящено любви, близким ему людям, очарованию местной природы. Одна из них – воспоминание о любимой девушке. «Эту песню, – сказал Тапу, – я сложил вскоре после войны. Я был молод тогда, моя подруга уехала на другой остров, и я пел о ней». Другая песня – о превратностях любви. Вот ее смысл, понятный людям всех национальностей: «Любовь приносит счастье, любовь приносит горе». Песни о любви следовали одна за другой. «В слове *алофа* (любовь. – Д.Т.) всего пять букв, – сказал Тапу Ливи, – но никто до сих пор не знает, что это такое».

Вечером к жилищу вождя подошли несколько юношей, одетых в шорты, с гитарами, укулеле и мандолинами. Это были ученики и последователи Тапу Ливи. Они сначала аккомпанировали ему, а потом начали исполнять песни собственного сочинения. Тапу Ливи представил их нам поименно. Как и в его творчестве, в песнях этих юношей особенности традиционного полинезийского музицирования причудливо переплелись с современным общеокеанийским песенно-музыкальным стилем, который популяризировали радиостанции Гавайев (островного штата США) и мо-

лодых независимых государств Океании. В этих произведениях, заполонивших радиоэфир, традиционные мелодии смешивались в разных пропорциях с элементами блюза и некоторых других жанров джаза.

Прослушав этот концерт, Борис Николаевич пришел к таким выводам: песни Тапу Ливи и его последователей – «явление сравнительно новое, отразившее нарастающее влияние “западной культуры”». Ведь появление у певцов укулеле, не говоря уже о гитарах и мандолинах, – результат того же влияния. А без укулеле такие песни не поют» (Путилов 1982: 154). Но этот «сплав», добавлю я, усвоен творчески, с учетом местных традиций.

И музыка, и манера исполнения удивительно гармонировали со всем тем, что нас окружало: с неподвижной гладью лагуны, со скользящими вдали каноэ с рыбаками, с нависшими над хижинами верхушками кокосовых пальм, с атмосферой покоя, сгустившейся над Фонгафале.

Как мы убедились, все нити творческой жизни на атолле протянулись к одному человеку – к Тапу Ливи. Это наглядно проявилось на празднике в честь нашей экспедиции, о проведении которого я условился с местными лидерами сразу по прибытии на Фунафути.



Рис. 5. Тапу Ливи в традиционном наряде перед праздником в доме собраний (фото автора, 1971 г.)

Праздник на Фунафути

Праздник состоялся вечером 13 октября в *таусоа* – том самом продолговатом строении, где я встречался с этими лидерами. Кроме членов этнографического отряда, на праздник были приглашены капитан «Дмитрия Менделеева», начальник экспедиции и еще, по их выбору, несколько моряков и ученых. Весь пол в *таусоа*, превращенном в большой зал, был устлан новыми циновками, а потому нас просили оставить обувь у входа. На празднестве присутствовали также Том Хейнсворт с помощниками и вожди атолла, которые уселись на почетном месте, под большим портретом английской королевы Елизаветы.

В противоположных концах зала разместились две одинаковые по составу группы «артистов», представлявшие Алапи и Сенала – две традиционные половины деревни Фонгафале. В каждой группе позади других участников представления расположился хор (мужчины и женщины), около них несколько мужчин уселись вокруг пустого деревянного ящика, покрытого циновкой, – традиционного полинезийского барабана. Впереди лицами к центру сидели по восемь молодых девушек в праздничном облачении. Поверх трикотажных юбочек и белых блузок-безрукавок они надели более длинные юбки из раскрашенных полос, вырезанных из пальмовых и панданусовых листьев, на шеи – ожерелья из листьев и цветов, к рукам выше локтей привязали пучки травы, головы украсили венками из белых цветов. Такие венки характерны для Полинезии; повсюду они символизируют праздник и служат выражением гостеприимства. Очень скоро они появились и на наших головах.



Рис.6. Танец в доме собраний в исполнении фольклорного ансамбля (фото автора, 1971 г.)

Праздник состоял из поочередных выступлений групп Сенала и Алапи. Это было соревнование, творческий спор двух коллективов. Началось с того, что по свистку Тапу Ливи, руководившего группой Сенала, ее хор запел песню – широкую и спокойную. Через две-три минуты по новому свистку ритм песни ускорился, к пению присоединилась гулкая барабанная дробь, девушки поднялись и, вытянувшись в ше-

ренгу, начали танец. Стоя на чуть согнутых ногах, покачивая станом, они почти не делали движений ни вперед, ни в стороны. Главное в танце – неповторимая игра руками (язык жестов) и смена выражения лиц. Затем Тапу, быстро вскочив на ноги, подал новую команду и начал иступленно размахивать руками. Ритм песни и барабанная дробь становились все более частыми, танец девушек – все более резким и возбужденным. Тапу явно хотел довести громкость и темп исполнения до невыносимого предела, и когда это ему, казалось, удалось, песня и танец по его сигналу внезапно оборвались, и на несколько мгновений наступила полная тишина. А потом резкий свист раздался на другой стороне зала, и группа Алапи постепенно довела свое песенно-танцевальное представление до высшего накала и внезапно его оборвала. И так продолжалось два часа, почти без перерывов.

О чем пели оба хора, что показывали языком жестов танцовщицы? Мы спросили об этом шепотом Сэма и Каму, а потом и Хейнсворта. Их ответы нас удивили. Оказывается, почти все «танцпесни» отображали эпизоды из библии: сооружение Ноева ковчега, притчу о блудном сыне, борьбу Давида с Голиафом, призвание апостолов-рыбаков на Геннисаретское озеро, историю о царе Иудейском... Только первая песня, сочиненная Тапу Ливи и исполненная группой Сенала, воспевала красоты Фунафути и повествовала о том, что для жителей атолла нет ничего дороже этого клочка земли в безбрежном океане. По мелодии, по движениям танцовщиц, по нарастанию ритма и громкости, оборвавшемуся в момент наивысшего накала (*матанги*), эта «танцпесня» не отличалась от выступлений на библейские темы.

Мы спросили у Хейнсворта, как библейские сюжеты были соединены с традиционной музыкой и танцами. По его словам, островитяне перехитрили миссионеров, запретивших песни и пляски: они заменили слова и стали петь о Христе, о Ноевом ковчеге, а танец и музыка остались прежними. Нам показалось такое объяснение слишком прямолинейным, и мы попросили дальнейших разъяснений у Сэма, который гораздо лучше, чем его шеф, знал и понимал местную историю и культуру.

Вожди, а потом и другие жители атолла, рассказал Сэм, приняли новую веру, но они восприняли христианство по-своему, в соответствии с традиционной мифологией и жизненным опытом. С соизволения миссионерского помощника-самоанца местные лидеры поручили предшественникам Тапу Ливи придумать тексты на библейские темы для хора, ввести некоторые новые понятия в язык жестов танцовщиц. «По-видимому, – высказал свое мнение Б.Н. Путилов, – в традиционную музыку постепенно вливались мелодии псалмов. Но искусство пантомимы изменилось мало. Что же касается новых сюжетов, то не они подчинили себе традиционное полинезийское искусство, а напротив, оно само ассимилировало и трансформировало на свой лад сюжеты и идеи библейских сказаний» (Там же: 150).

После выступлений групп Сенала и Алапи началась неофициальная часть праздника. Прежде всего, хозяева попросили гостей исполнить в ответ те песни и пляски, которые популярны в нашей стране. Несколько матросов залихватски станцевали барыню, русскую и цыганочку, а потом мы все хором спели «Катюшу» и «Подмосковные вечера». Островитяне аплодировали нам столь же горячо, как мы их яркому самобытному искусству. Тут в центре зала появилась уже знакомая нам группа учеников и последователей Тапу Ливи с гитарами, укулеле и мандолинами. Они исполнили несколько песен из своего репертуара, а потом перешли на чисто западную эстрадную музыку, сыграв в своей аранжировке несколько услышанных по радио

хитов из репертуара Beatles и других наиболее популярных групп. Вечер закончился темпераментным твистом, который задорно станцевали местные юноши и девушки. На «танцпол» вышли и некоторые молодые ученые и моряки. По всеобщему признанию, лучше всех станцевал твист Н.М. Гиренко – ученый-африканист, срочно освоивший азы этноокеанистики для участия в экспедиции на «Дмитрии Менделееве». К сожалению, Николай Михайлович, ставший известным правозащитником, был убит в Петербурге в 2004 г. фашиствующим русским националистом.

По случаю праздника Хейнсворт разрешил зажечь в *таусоа* несколько электрических лампочек (обычно, как мы уже знаем, электричество подавалось только в административный блок). Но все равно, большое помещение было освещено недостаточно и В.Г. Рыклин с А.Н. Поповым не смогли заснять на киноленту традиционные танцы. Поэтому Владимир Григорьевич попросил меня уговорить Тапу Ливи повторить выступление группы Сенала на следующий день утром на «свежем воздухе».

Тапу согласился и наутро собрал хористов, барабанщиков и танцовщиц из Сенала на площади перед *таусоа*, вблизи от берега лагуны. Солнце пекло немилосердно, взмокли не только участники представления, но и зрители. Спасало освежающее и прохладное, несмотря на жару, кокосовое «молоко» из незрелых орехов, которые приносили и вскрывали два подростка. Тапу, оголенный по пояс, в своей неизменной цветастой *лава-лава*, с цветочными венками на голове и груди очень серьезно подошел к съемкам. Он расположил шеренгу танцовщиц и хор так, как попросили кинооператоры, и кричал, свистел в свой маленький свисток, размахивал руками и увлеченно пел вместе с хором, доводя каждый номер до стадии *матанги*. В результате В.Г. Рыклин и А.Н. Попов удачно отсняли все представление, и этот сюжет стал одним из наиболее интересных в их художественно-документальном фильме «К берегам далекой Океании», который был выпущен в 1972 г. теперь уже не существующей киностудией «Центрнаучфильм».

Все члены этнографического отряда, присутствовавшие на киносъемке, почти непрерывно «щелкали» своими фотоаппаратами, и теперь, рассматривая черно-белые и цветные снимки, я отчетливо вспоминаю шеренгу девушек, слегка покачивающих бедрами и ритмично вытягивающих светло-коричневые руки то вверх, то в стороны, касающихся кончиками пальцев то лба, то груди, то живота, грациозно передавая содержание песни и танца. А за ними – сверкающая на солнце бирюзовая гладь лагуны. Фотографии как бы оживили картину, навсегда врезающуюся в мою память.

Пять дней пролетели незаметно. На корабле приказали подготовиться к отплытию. Нанеся прощальный визит, отправился на правительственной катере к берегу почти протрезвевший Том Хейнсворт. Устроившись под навесом на верхней палубе, смотрю с черехэтажной высоты на каноэ с островитянами, подошедшими проститься с «Дмитрием Менделеевым». Замечаю группу следующих одно за другим каноэ с каким-то грузом. Это Тапу Ливи с людьми из его *каинги*. Они привезли в подарок 400 кокосовых орехов. Поднявшись на главную палубу, Тапу торжественно вручил этот дар. «Я, конечно, понимаю, – сказал он, – что для вашей огромной страны это всего лишь капля в море. Но больше мы не смогли сегодня собрать. Пусть ваши люди хотя бы познакомятся с этим замечательным плодом». При вручении кокосов прибывшие с Тапу островитяне исполнили церемониальный танец, который, оказывается, сохранился с «языческих» времен. Мы по-братски с ним обнялись. Последние гости покинули судно. Раздался длинный прощальный гудок, и «Дмитрий

Менделеев» медленно двинулся к выходу из лагуны. 17 октября 1971 г. в 17 часов корабль вышел в открытый океан и направился к островам Гилберта.

Тайфун 1972 г. и его последствия

Когда мы покидали Фунафути, океан слегка штормил и седые пенящиеся волны накатывались на песчаные пляжи восточного побережья острова. Но в этих широтах нередко свирепствуют тропические ураганы (тайфуны), несущие смертельную угрозу местному населению.

Маленький низкий коралловый остров можно уподобить кораблю, стоящему на мертвом якоре в безбрежном океане. Правда, такой «корабль» потопить нельзя. Однако, когда при тайфуне огромные, грозно ревущие волны перекатываются через его «палубу», накрывая даже верхушки «мачт» – кокосовых пальм и других деревьев, гибнут люди, разрушаются и смываются в океан даже прочные постройки.

Именно такой тайфун обрушился на Фунафути 21-22 октября 1972 г., через год после захода «Дмитрия Менделеева». В апреле 1973 г., в ходе 9-го экспедиционного рейса, этот корабль снова подошел к Фунафути. А.А. Аксенов, руководивший и этим рейсом, так описал в 1975 г. последствия тайфуна: «Весь юго-восточный берег теперь окаймлен сплошным штормовым валом из обломков кораллов <...> он соединил все острова юго-восточного берега атолла, и проливы перестали существовать <...> Тайфун разрушил многие коралловые банки и внутри лагуны <...> В лагуну было сброшено во время тайфуна огромное количество материала с острова. Стволы деревьев, листья, трава, почвенный слой, остатки домов и хижин. Громадная масса органического вещества резко изменила условия существования экосистемы рифа и лагуны. Трудно сказать, что именно последует за этим. Во всяком случае, атолл Фунафути как природный объект пережил биологическую и географическую катастрофу» (Аксенов 1975: 166–167).

Благодаря системе радиоповещения о тайфунах, действующей на Тихом океане, жители атолла подготовились, как могли, к приближающемуся урагану: захватив с собой запас продовольствия и питьевой воды, они собрались на самом высоком месте, обвязали себя длинными канатами, которые прикрепили к наиболее прочно укоренившимся деревьям. И все же последствия были печальные. Погибли 6 человек, были разрушены почти все постройки, причинен огромный ущерб плантациям *тулаки* и других овощей, посадкам плодовых деревьев. Лишь благодаря щедрой помощи государств этого региона и международных организаций жители Фунафути смогли сравнительно быстро залечить раны, нанесенные разбушевавшейся стихией.

Как рассказал мне А.А. Аксенов, который посетил Фунафути в 1973 г., руководя очередной океанологической экспедицией на «Дмитрии Менделееве», он не узнал деревню Фонгафале. Вместо традиционных хижин Андрей Аркадьевич увидел сборные деревянные домики, присланные из Новой Зеландии. Административные учреждения, школа, церковь, гостиница, электростанция и современная больница разместились в зданиях из кирпича, стекла и бетона, был восстановлен и расширен аэродром.

Тапу Ливи и его ближайшие родственники остались в живых. Тапу был избран президентом совета местного самоуправления и с присущей ему энергией занимался ликвидацией всех последствий тайфуна и дальнейшим экономическим и культурным развитием населения родного атолла. Он сказал Аксенову, что еще в ноябре

1971 г. сочинил песню о русских ученых и их «плавучем доме» – «Дмитрии Менделееве».

Независимое государство Тувалу

В 1974 г. на референдуме большинство тувальцев проголосовало за отделение их архипелага от островов Гилберта, и в следующем году «группа островов Эллис» стала отдельной британской колонией Тувалу. В условиях распада мировой колониальной системы лондонское правительство предпочло поскорее избавиться от последних колоний в Океании, дотируемых из британского казначейства. Оно поддержало тех местных лидеров, которые добивались независимости. 1 октября 1978 г. в Фонгафале был торжественно поднят флаг независимого государства Тувалу. Через восемь месяцев британская колония Острова Гилберта стала независимым государством Кирибати («Гилберт» в местном произношении).

Выступая на церемонии провозглашения независимости Тувалу, его первый премьер-министр Т. Лаути сказал: «Все, что мы имеем, – это солнце, ветер и часть Тихого океана». И действительно, основные природные ресурсы страны – это рыбные богатства в пределах ее 200-мильной экономической зоны. Не имея возможности само начать их промышленное освоение, правительство Лаути подписало соглашение с правительством Японии о допуске за определенную плату в эту зону японских рыболовных судов. Но деньги, поступающие по этому соглашению, – не единственный источник доходов молодого государства. Не случайно в Фонгафале появилось здание Филателистического бюро: средства, выручаемые от продажи почтовых марок, составляют до 20 % доходной части бюджета страны. Год от года, по мере развития соответствующей инфраструктуры, растет количество туристов, посещающих Тувалу, и туризм становится важным источником государственных доходов. Зато уменьшается значение экспорта копры. Правительство Тувалу предпринимает усилия по возрождению народных художественных промыслов. Это не только еще один источник доходов, но и попытка сохранить остатки исчезающей самобытной культуры. Те же цели преследует создание и поддержка фольклорных песенно-танцевальных ансамблей, выезжающих на гастроли за рубеж и обслуживающих туристов.

Судя по статьям в зарубежной печати и материалам, появляющимся в интернете и рассчитанным главным образом на туристов, Тувалу, особенно атолл Фунафути, переживает период быстрых изменений и модернизации. В городке Фонгафале, ставшем теперь во многом похожим на маленькие города в тропических районах Австралии и Новой Зеландии, появился филиал Южнотихоокеанского университета (его главный кампус – в фиджийском городе Сува), открыта большая библиотека, выходит газета, вещает на тувальском и английском языках «Радио Тувалу». Тувалу – не только одно из самых маленьких (население – 12 тыс. чел.), но и одно из наиболее быстро развивающихся государств мира. Но оно находится в зоне особого риска, причем не только из-за тайфунов. По мнению некоторых океанологов, продолжающийся подъем уровня мирового океана может привести к тому, что эти низменные атоллы уйдут под воду в недалеком будущем, до конца нынешнего столетия.

Литература

Аксенов 1975 – *Аксенов А.А.* Последствия тайфуна на атолле Фунафути // Островные шельфы тропической зоны океана. Сб. М.: Наука, 1975. С. 166–168.

- Бутинов 1982 – Бутинов Н.А. Полинезийцы островов Тувалу. М.: Наука, 1982.
- Путилов 1978 – Путилов Б.Н. Остров песен (на атолле Фунафути) // Этнографы рассказывают. М., 1978. С. 143–160.
- Тумаркин 1972 – Тумаркин Д.Д. По островам Океании (этнографические работы во время шестого экспедиционного рейса «Дмитрия Менделеева» // Советская этнография, 1972. № 2. С. 120–128.
- Тумаркин 1981 – Тумаркин Д.Д. Тувалу // Страны и народы. Австралия и Океания. Антарктида. М.: Мысль, 1981. С. 188–191.
- David 1899 – David E. Funafuti or Three Months on a Coral Island: an Unscientific Account of a Scientific Expedition. L., 1899.
- Hedley 1896 – Hedley Ch. General Account of the Atoll Funafuti // Australian Museum Memoirs. Sydney, 1896. V. 3. P. 3–71.
- Hedley 1896 – Hedley Ch. The Ethnology of Funafuti // Australian Museum Memoirs. Sydney, 1896. V. 3. P. 229–304.
- Koch 1961 – Koch G. Die Materielle Kultur der Ellice-Inseln. B., 1961.
- Koch 1962 – Koch G. Kulturwandel bei den Polynesiern der Ellice-Archipels // Sociologus. Bd. 12. 1962.
- Roberts 1958 – Roberts R.G. Te Atu Tuvalu. A Short History of the Ellice-Islands // The Journal of the Polynesian Society. Wellington, 1958. V. 67. P. 394–423.

D.D. Tumarkin On the Funafuti Atoll

A visit to the Polynesian Funafuti Atoll in 1971 by a group of Soviet scholars is described in the paper. Correlation between traditional and Western components of the local culture is put into consideration. Special attention is drawn to one of the chiefs, Tapu Livi – an original thinker, poet, singer and musician.

Key words: *history and ethnography of Polynesia, Funafuti Atoll, Tapu Livi.*

РЕЦЕНЗИЯ НА: М.Н. ГУБОГЛО СТРАСТИ ПО ДОВЕРИЮ. ОПЫТ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ РЕФЕРЕНДУМА В ГАГАУЗИИ. М.: ИЭА РАН, 2014. 214 с.

Публикация М.Н. Губогло посвящена состоявшемуся в Гагаузии 2 февраля 2014 г. «консультативному референдуму». Наши СМИ сообщали о нем очень скудно, как бы, между прочим. Между тем, этот референдум заслуживал гораздо больше внимания. А сегодня он стал еще более интересным и симптоматичным в связи с последовавшими вскоре плебисцитами в Крыму, Донецкой и Луганской областях Украины. Работа М.Н. Губогло явилась редким, а возможно, уникальным случаем столь оперативного исследования такого важного политического события.

Референдум был фактически спровоцирован намерением руководства Молдавии вступить в Европейский Союз, а также популярными среди части молдавской политической элиты идеями румынизации Молдавии и присоединения страны к Румынии. Учитывая, что в Гагаузии эти идеи никогда не пользовались поддержкой, организаторы референдума решили замерить настроения населения.

Подготовка к референдуму сопровождалась, с одной стороны, активным противодействием молдавских властей, а с другой стороны, впечатляющим энтузиазмом жителей самой автономии и активной поддержкой гагаузской диаспоры в России. Беспрецедентный случай – в связи с запретом кишиневских властей провести референдум за счет бюджета автономии его профинансировал гагаузский предприниматель, ведущий свое дело в России, Ю. Якубов.

Референдум дал сенсационные для избирательной практики постсоветской Молдавии результаты. Явка избирателей оказалась выше 70 %. Подавляющее большинство проголосовавших высказалось за вхождение в Таможенный союз, то есть, фактически, за экономическую интеграцию с Россией – 98,47 %, а против присоединения к Европейскому Союзу – 97,43 %. За так называемый «отложенный суверенитет» (в случае присоединения Молдавии к Румынии) проголосовали 98,8 % пришедших на голосование.

Я привел конкретные данные об обстоятельствах подготовки к референдуму и его результатах потому, что публикация тиражом всего лишь в 300 экз. и выпущенная, по сути, «домашним» издательством Института этнологии и антропологии РАН, вряд ли будет легко доступна даже специалистам в области этнополитических проблем, не говоря уже о более широком круге интересующихся этими проблемами читателей.

Небольшая по объему, но емкая по содержанию работа М.Н. Губогло основана на разнообразных источниках – официальных документах, материалах политических партий и общественных движений, прессе, высказываниях жителей Гагаузии, государственных, политических и общественных деятелей, личных наблюдениях и впечатлениях. Своего рода хроника событий отражена в размещенных в тексте фотграфиях. Несомненный интерес представляют приложения, касающиеся разных аспектов подготовки и проведения референдума.

Работа, включающая Предисловие, шесть глав, Заключение, Приложения, отли-

чается четкой и логичной структурой. Автор анализирует особенности политического и социально-экономического положения Гагаузии в составе Республики Молдова и отношений с властями последней. Автор показывает, что именно эти, зачастую неблагоприятные условия обуславливают стремление народа Гагаузии к самостоятельности и ориентацию на сотрудничество с Россией. Этому же способствуют исторические и этнокультурные, в том числе, религиозные традиции. Резкое неприятие вызывает политика румынизации Молдавии.

Главы 3–5 (одни из самых интересных, на мой взгляд), рассказывают о том, что предшествовало референдуму, как и в каких условиях он готовился. М.Н. Губогло, будучи специалистом в сферах этнографии, этносоциологии и этнополитологии, усмотрел в общественной активности этого периода своеобразное сочетание обычной политической деятельности и традиционной для гагаузов праздничной обрядности («хору»). Для этнолога эти наблюдения особенно любопытны, и автор, используя нарративный и иллюстративный материал, сумел показать роль культурных традиций в современной политической жизни.

Особое внимание автор уделил чрезвычайно важному, наверное, одному из наиболее значимых аспектов для понимания современной Гагаузии и событий, связанных с референдумом. Референдум не был спровоцирован политической элитой автономии: скорее, наоборот, элита услышала народные настроения и придала спонтанному движению людей организационное, легитимное оформление. Если судить по исследованию М.Н. Губогло (а в достоверности его материалов трудно сомневаться), следует констатировать нечастое в истории случаи единодушия – на основе осознания объективных национальных интересах, да просто интересов людей, – власти (автономии) и народа.

В связи со сказанным выше большой интерес вызывают размышления автора о проблеме сепаратизма. Как известно, в международном праве и международной правоприменительной и политической практике все связанное с понятиями «самоопределение» и «сепаратизм» вызывает дискуссии по причине смутности этих понятий. Неясность обусловлена, во-первых, тем что «самоопределенческая» тематика появилась в актах ООН и других международных организаций после Второй мировой войны в связи с процессами деколонизации. С тех пор прошло много времени, ситуация в мире сильно изменилась, и оперирование теми же понятиями и формулировками зачастую приводит в тупик. Во-вторых, отсюда же возникла серьезная проблема в соотношении понятий «самоопределение народов», «самоопределение наций», «национальное самоопределение», «этническое самоопределение» и т.п. В-третьих, требуется уточнение о содержании самого базового понятия «самоопределение», о каких формах самоопределения может идти речь, обязательно ли самоопределение должно выражаться в политической форме, по Ленину, вплоть до отделения и создания независимого государства.

Попутно замечу, что события последних месяцев, включая референдумы на Украине, делают, на мой взгляд, вновь актуальной и неотложной проблему самоопределения в современном мире. Мы неожиданно обнаружили, что это требование могут высказывать «простые» люди, если их к тому понуждают обстоятельства и власти, а не какие-то «элиты». Об этнических элитах говорить и не приходится: народные движения в Молдавии и на Украине интернациональны. Пользуясь случаем и статусом одного из главных редакторов «Вестника антропологии», приглашаю коллег к

обсуждению этой проблемы.

М.Н. Губогло на гагаузском материале, похоже, нашупал для себя ответы на эти вопросы. Политическое движение в Гагаузии за самостоятельность он не считает сепаратизмом: оно представляет собой не интриги и заговор элиты, а выражение воли подавляющей части *полиэтнического* (курсив С.В.) общества автономии, и результаты прошедшего референдум есть не более и не менее чем фиксация этой воли. Иными словами, жизненные потребности и законные интересы людей оказываются более значимыми, нежели закостенелые юридические и политические традиции, особенно если они произвольно используются той или иной «третьей силой» в собственных целях.

Нетрудно заметить аналогии гагаузского феномена с Приднестровьем, Крымом, Левобережной Украиной. Но в Гагаузии получилось еще интересней с точки зрения политической дихотомии «государственный суверенитет – самоопределение».

Молдавия в период распада СССР явила совершенно уникальный случай: если политические «элиты» других бывших союзных республик выступали за создание собственных государств, то наиболее радикальные молдавские независимцы с самого начала мечтали об объединении с Румынией, и эту мечту они сейчас пытаются осуществить. Получается, что готовность гагаузцев к «отложенному суверенитету» означает их желание сохранить государственный суверенитет Республики Молдова. Разумеется, молдавско-румынские патриоты имеют не меньше права на самоопределение, нежели народ Гагаузии. Но это лишь свидетельствует о необходимости для международного сообщества в постсоветскую эпоху выработки новой, непротиворечивой и практически осуществимой формулы решения проблем, обусловленных хаотичным распадом СССР, который определялся, в большинстве случаев, групповыми интересами этнических элит, подкрепленными «внеэтническими» интересами ельцинской группировки в России.

Данная рецензия основана на моем же отзыве на рукопись работы М.Н. Губогло (в публикации я значусь как один из официальных рецензентов). Ознакомившись с моими соображениями по поводу самоопределения, Михаил Николаевич, как он мне признался, взял и написал шестую главу – «От унитаризма к федерализму на основе взаимного доверия».

В этой главе автор размышляет о перспективах молдавской, а заодно, и украинской государственности (ко времени выхода книги подоспели и украинские события). М.Н. Губогло полагает, что положительные перспективы могут быть связаны лишь с федерализацией, поисками достижения гражданского согласия. Полезным он считает опыт постсоветской России, сумевшей преодолеть центробежные тенденции 1990-х годов.

О том, как это получилось в России, говорить не буду, поскольку это особая, очень сложная и емкая тема. Что же касается Украины, то, по-моему, М.Н. Губогло идеализирует ситуацию. После всего, что там произошло, и в связи с тем, что там неизбежно еще произойдет, речь не идет о сохранении целостности государства, даже путем гипотетической федерализации, которой, кажется, уже никто не хочет. Распад Украины, на мой взгляд, неизбежен – вопрос только, на сколько частей. А вот Молдавии анализ трагического украинского опыта может помочь.

Собственные пространственные размышления рецензента могут показаться неуместными, однако они объяснимы, поскольку М.Н. Губогло прямо провоцирует их своим

исследованием, и это можно считать одной из заслуг автора.

Имею некоторые замечания, касающиеся, впрочем, особенностей стилистики изложения и интерпретации материала. Мне показались чрезмерными пафос и экспрессивность, которыми проникнут текст. Для академического издания это непривычно и едва ли нужно. Но автора, кровно связанного с Гагаузией и искреннего «болеющего» за судьбу своих соплеменников, это понятно: главное, М.Н. Губогло ничего не выдумал и при этом честно высказал свою позицию – позицию ученого, гражданина и человека. Думаю, ученый имеет не меньшее право высказываться по актуальным политическим проблемам, чем, скажем, «представители творческой интеллигенции», ежедневно выступающие в СМИ в качестве экспертов по этим проблемам. Иногда ученому не грех выбираться из пресловутой башни из слоновой кости и явить свое профессиональное видение происходящего вокруг.

С.В. Чешко

НАШИ АВТОРЫ

Васильев Сергей Владимирович – д.и.н., заведующий Центром физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН

vasbor1@yandex.ru

Каландаров Тохир Сафарбекович – к.и.н., старший научный сотрудник Центра азиатско-тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН

tohir_s70@mail.ru

Комаров Сергей Геннадьевич – к.и.н., научный сотрудник Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН

snirrrr@mail.ru

Коробов Дмитрий Сергеевич – к.и.н., старший научный сотрудник Отдела охранных раскопок Института археологии РАН

Ларина Елена Игоревна – к.и.н., доцент кафедры этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова

Ei-larina@mail.ru

Лейбова Наталья Александровна – к.и.н., научный сотрудник Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН

leybova@gmail.com

Мартынова Марина Юрьевна – д.и.н., профессор, заместитель директора по науке, руководитель Центра европейских и американских исследований Института этнологии и антропологии РАН, заслуженный деятель науки РФ

martynova@iea.ras.ru

Наумова Ольга Борисовна – к.и.н., старший научный сотрудник Центра азиатско-тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН

olganaumova@mail.ru

Селезнева Вера Ивановна – к.и.н., ведущий хранитель фондов МАЭ (Кунсткамера), Санкт-Петербург

Тульцева Людмила Александровна – к.и.н., ведущий научный сотрудник Отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН

latultseva@mail.ru

Тумаркин Даниил Давыдович – д.и.н., главный научный сотрудник-консультант Центра азиатско-тихоокеанских исследований, заслуженный деятель науки РФ, лауреат премии им. Н.Н. Миклухо-Маклая

e-lands@yandex.ru

Фризен Сергей Юрьевич – к.и.н., научный сотрудник Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН

frizents@gmail.com

Фролова Александра Викторовна – к.и.н., старший научный сотрудник Отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН

alexnauka@rambler.ru

Халдеева Наталья Ивановна – д.и.н., ведущий научный сотрудник Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН

nathal40@mail.ru

Ходжайов Тальман Касимович – д.и.н., профессор, главный научный сотрудник Центра физической антропологии Института этнологии и антропологии РАН

telmkas@yandex.ru

Ходжайова Гульшира Кутузовна – д.б.н., независимый исследователь

telmkas@yandex.ru

Цеханская Кира Владимировна – д.и.н., ведущий научный сотрудник Отдела русского народа Института этнологии и антропологии РАН

Kirilla2011@gmail.com

Чешко Сергей Викторович – д.и.н., главный научный сотрудник Центра по изучению межэтнических отношений Института этнологии и антропологии РАН

ieamoscow@mail.ru

Шоинбеков Аловиддин Абдуллабекович – к.и.н., декан исторического факультета Хорогского государственного университета им. М. Назаршоева.

CONTENTS

Editors-in-Chief Column

Vasiliev S.V., Cheshko S.V. «Herald of Anthropology: new series» 4

Ethnopolitical Problems

Cheshko S.V. Ethnic policy in the Russian Empire and in the USSR: historical, political and legal aspects 7

Orthodoxy in the contemporary Russia

Tultseva L.A. Anthropology of sacral floristics of the Trinity Day 23

Frolova A.V. The Revival of the traditional festivals of the Arkhangelsk North 42

Tsekhanskaya K.V. Orthodox religiosity trends and orthodox consciousness genesis at the 2nd half of the 20th century – beginning of the 21st century 54

Central Asia Studies

Kalandarov T.S., Shoinbekov A.A. Some aspects of the funeral rituals of the Western Pamir peoples 70

Larina E.I., Naumova O.B. Nowruz and Kursait: two Kazakh festivities with different destiny 84

Paleoanthropological Studies

Komarov S.G., Vasiliev S.V. Craniological study of a group of people buried in necropoleis on the territory of Nizhny Novgorod Kremlin 93

Khaldeeva N.I., Leybova N.A., Seleznoyva V.I. About Hypercementosis cases in a series of teeth from L. and K. Vagengame's collection (Peter the Great Kunztcamera) 113

Khodzajov T.K., Khodzajova G.K. Paleoanthropology ancient farmers of Central Asia of Neolithic and paleometal periods 128

Science of Science

Martynova M.YU. The applied role of fundamental science: researches of the Institute of ethnology and anthropology of RAS for the last decade 147

Field materials

Berezina N.YA., Frizen S.YU., Korobov D.S. Anthropological materials from Levopodkumskii I burial mound site (Kislovodsk basin) 170

Tumarkin D.D. On the Funafuti Atoll 179

Reviews

Cheshko S.V. Review to: *M.N. Guboglo.* Passions on the confidence. Experience of an ethnopolitical study of referendum in Gagauziya. M.: IEA RAS, 2014. 214 p. 199

Our Authors 203

АВТОРАМ

Авторы представляют два распечатанных экземпляра работы и файл, набранный в редакторе MS Word в формате DOC, шрифтом Times New Roman (кегель – 12) через два интервала, с нумерацией страниц.

На титульной странице помещаются *Ф.И.О.* автора, название статьи, сведения об авторе (место работы, должность, ученая степень, домашний адрес, контактные телефоны, адрес эл. почты), подпись автора. Прилагаются краткое резюме (до 300 слов) и ключевые слова (5–7) на русском и английском языках. Название статьи указывается также на первой странице текста – фамилия автора здесь не указывается, чтобы обеспечить чистоту рецензирования.

Примечания помещаются в конце основного текста статьи, перед списком использованной литературы. Примечания должны иметь сквозную нумерацию арабскими цифрами по всей работе. В выходных данных книг следует указывать город, год и издательство.

Ссылки на литературу следует давать не с помощью номерных сносок, а посредством указания фамилии автора, года работы и страницы в скобках (например: *Иванов* 2014: 45). Если дается ссылка на сборник статей, вместо фамилии автора можно указывать либо фамилию ответственного редактора (или составителя сборника), либо одно или два слова из названия сборника. Если дается ссылка на материал, автор которого неизвестен (газетная заметка и т.д.), указывается также одно или два слова из начала заголовка материала (Наши будни 1999). Названия, удобные для сокращения, могут сокращаться: например, «Акты археографической комиссии» – в «ААК» (ААК 1962: 40–44); в этих случаях прилагается список сокращений. При ссылке на статьи или книги, написанные совместно тремя или более авторами, следует указывать фамилию первого автора и писать: «и др.» (*Смирнов и др.* 1985); в случае зарубежных изданий – «et al.» (*Smith et al.* 1970). При ссылках на работы одного и того же автора, опубликованные в одном и том же году, следует различать работы, добавляя буквы *a, б, в* (в случае зарубежных изданий – латинские буквы *a, v, c*) к году издания (*Чернов* 1987а: 22; *Brown* 1964b: 35).

При ссылках на личные полевые материалы автора в списке литературы отдельно указывается не каждый информант, но конкретная экспедиция либо работа в конкретном районе, при этом в скобках указываются все информанты, рабочие тетради автора, картотеки либо другие единицы, на которые даются ссылки в статье. Например: ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Н-ский р-н Н-ский обл. Август 2002 г. (информанты – А.Б. Иванова, 1928 г.р.; К.А. Петрова, 1932 г.р.: и т.д.). В тексте статьи ссылки даются следующим образом (ПМА 1: Иванова).

Правильно:

Санин 2004 – *Санин Г.* Ингушский трамплин // *Итоги.* 2004. № 32 (www.itogi.ru)
Дятлова – Дятлова В.А. Немецкие поселения Енисейской губернии // *История и культура немцев Сибири* (http://museum.omskelecom.ru/deutsche_in_sib)

Неправильно:

Ингушский трамплин – http://www.itogi.ru/Paper2003.nsf/Article/Itogi_2003_8_Дятлова – http://museum.omskelecom.ru/deutsche_in_sib/BOOK/germ_posel.htm

Рекомендуемый объем статей – до 60 тыс. знаков с пробелами, рецензий – до 15 тыс. знаков с пробелами, обзоров литературы – до 30 тыс. знаков с пробелами, сообщений о научной жизни (конгрессы, конференции и т.п.) – до 10 тыс. знаков с пробелами.

Иллюстрации должны быть хорошего качества и должны представляться в виде

черно-белых или цветных фотографий графических файлов в формате TIFF или JPEG. Иллюстративный материал должен быть защищен авторскими правами; на авторе лежит обязанность получить письменное разрешение на его публикацию у держателей копирайта или владельцев фотографий.

При оформлении материалов по физической антропологии следует соблюдать следующие дополнительные условия.

В начале статьи необходимо указать *код универсальной десятичной классификации (УДК)*. Рекомендуемая структура текста: **Введение, Постановка проблемы, Материалы и методы, результаты и их обсуждение, Заключение, Литература.**

Уважаемые коллеги!

Всемирная ассоциация исследований глобальной диаспоры (World Association of Global Diaspora Studies) приступает к изданию своего E-journal и приглашает заинтересованных специалистов к сотрудничеству.

Правила оформления статей помещены по адресу <http://wadis.or.kr>. Заявки на публикацию можно отправлять по этому же адресу или мне: ieamoscow@mail.ru.

Член Редакционного комитета
WADIS
С.В. Чешко

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ
2014. № 1 (27)

Выпускающий редактор – Н.А. Белова
Компьютерная верстка – Н.А. Белова
Художественное оформление обложки – Е.В. Орлова

Подписано к печати 25.07.2014.
Формат 70 x 108/16. Усл. печ. 10,3
Тираж 500 экз. Заказ № 42
Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН
Начальник участка – *В.М. Маршанов*
119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А