

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

---

# СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

## SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

---

---

*Научный журнал*

---

---

**2019**

**№ 2**

**Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
(свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77 – 54966 от 08.08.2013)**

**Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» – 94047**

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, входящих в международные реферативные базы данных и системы цитирования, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук», Высшей аттестационной комиссии

## Учредитель – Томский государственный университет

### Главный редактор

*Функ Дмитрий Анатольевич*, Московский государственный университет, Россия

### Редакционная коллегия:

*Соколовский Сергей Валерьевич*, Институт этнологии и антропологии, Россия –  
заместитель главного редактора

*Зайцева Ольга Викторовна*, Томский государственный университет, Россия –  
заместитель главного редактора

*Хазанов Анатолий Михайлович*, университет Висконсин-Мэдисон, США

*Нам Ираида Владимировна*, Томский государственный университет, Россия

*Швайцер Петер*, университет г. Вена, Австрия

*Трубина Елена Германовна*, Уральский федеральный университет, Россия

### Редакторы отдела рецензий:

*Басов Александр Сергеевич*, Московский государственный университет, Россия

*Ковальский Святослав Олегович*, Московский государственный университет, Россия

### Редакционный совет:

*Балзер Марджори Мандельштам*, Джорджтаунский университет, США

*Бич Хуберт*, университет г. Уппсала, Швеция

*Бирталан Агнеш*, университет им. Лоранда Этвёша, Венгрия

*де Грааф Тьеерд*, университет г. Гронинген, Нидерланды

*Грант Брюс*, университет Нью-Йорка, США

*Дериглазова Лариса Валериевна*, Томский государственный университет, Россия

*Дыбо Анна Владимировна*, Институт языкознания РАН, Россия

*Дятлов Виктор Иннокентьевич*, Иркутский государственный университет, Россия

*Зиновьев Василий Павлович*, Томский государственный университет, Россия

*Крадин Николай Николаевич*, Дальневосточный федеральный университет, Россия

*Лбова Людмила Валентиновна*, Новосибирский государственный университет, Россия

*Мамонтова Надежда Александровна*, Оксфордский университет, Великобритания

*Миськова Елена Вячеславовна*, Московский государственный университет, Россия

*Степанов Шарль*, Практическая Школа Высших Исследований, Франция

*Харусь Ольга Анатольевна*, Томский государственный университет, Россия

*Хлыновская-Рокхилл Елена Владимировна*, Кембриджский университет, Великобритания

**Секретарь:** *Альбина Глуценко (Рассказчикова)*, Томский государственный университет, Россия

**Переводчик:** *Елена Карагеоргий*, Томский государственный университет, Россия; Оксфордский университет, Великобритания

### Адрес издателя и редакции:

634050, г. Томск, пр. Ленина, 36, Томский государственный университет.

E-mail: shrjournal@gmail.com

**Издательство:** Издательский Дом Томского государственного университета.

Адрес: 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36.

Телефоны: 8(382-2)–52-98-49; 8(382-2)–53-15-28; 8(382-2)–52-96-75

Сайт: <http://publish.tsu.ru>

E-mail: [rio.tsu@mail.ru](mailto:rio.tsu@mail.ru)

## **Founder – Tomsk State University**

### **Editor-in-Chief**

*Funk, Dmitriy*, Moscow State University, Russia

### **Editorial Board:**

*Sokolovskiy, Sergey*, Institute of Ethnology and Anthropology, Russia – Associate Editor

*Zaytseva, Olga*, Tomsk State University, Russia – Associate Editor

*Hazanov, Anatoliy*, University of Wisconsin-Madison, USA

*Nam, Iraida*, Tomsk State University, Russia

*Schweitzer, Peter*, University of Vienna, Austria

*Trubina, Elena*, Ural Federal University, Russia

### **Book Review Editors:**

*Basov, Aleksandr*, Moscow State University, Russia

*Kovalskiy, Svyatoslav*, Moscow State University, Russia

### **Editorial Advisory Board:**

*Balzer, Marjorie Mandelstam*, Georgetown University, USA

*Beach, Hubert*, Uppsala University, Sweden

*Birtalan, Agnes*, Eotvos Lorand University, Hungary

*de Graaf, Tjeerd*, Groningen University, the Netherlands

*Grant, Bruce*, University of New York, USA

*Deriglazova, Larisa*, Tomsk State University, Russia

*Dybo, Anna*, The Institute of Linguistics, RAS, Russia

*Dyatlov, Viktor*, Irkutsk State University, Russia

*Zinoviev, Vasiliy*, Tomsk State University, Russia

*Kradin, Nikolay*, Far East Federal University, Russia

*Lbova, Lyudmila*, Novosibirsk State University, Russia

*Mamontova, Nadezhda*, University of Oxford, UK

*Miskova, Elena*, Moscow State University, Russia

*Stépanoff Charles*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, France

*Kharus, Olga*, Tomsk State University, Russia

*Khlinovskaya Rockhill, Elena*, University of Cambridge, UK

**Secretary** *Albina Glushchenko (Rasskazchikova)*, Tomsk State University, Russia

**Translator** *Elena Karageorgii*, Tomsk State University, Russia; University of Oxford, UK

## СОДЕРЖАНИЕ

### К ЮБИЛЕЮ МАРИНЫ ЛЬВОВНЫ БУТОВСКОЙ

<b>Буркова В.Н., Феденок Ю.Н.</b> Этология человека в России: научная школа М.Л. Бутовской .....	6
-----------------------------------------------------------------------------------------------------	---

### ВИРТУАЛЬНАЯ ЭТНИЧНОСТЬ И КИБЕРЭТНОГРАФИЯ

*(отв. ред. специальной темы номера – С.Ю. Белоруссова и А.В. Головнёв)*

<b>Белоруссова С.Ю., Головнёв А.В.</b> Виртуальная этничность – новация на фоне традиции? .....	36
<b>Белоруссова С.Ю.</b> #Силакряшен: виртуальная жизнь непризнанного народа .....	41
<b>Киссер Т.С.</b> Виртуальная идентичность российских немцев .....	64
<b>Хабидуллина З.Р.</b> Селфи в Мекке: харам или досточтимый хадж? .....	85
<b>Головнёв А.В.</b> Кружение в кочевом и виртуальном пространстве-времени .....	108

### MISCELLANEA

<b>Зайцева О.В., Барсуков Е.В.</b> Шкура бизона с «военной сценой» из Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского Томского государственного университета .....	132
<b>Давыдова Е.А.</b> Холодильник, соль и сахар: добыча и технологии обработки пищи на Чукотке .....	143
<b>Темплинг В.Я., Никулина Н.А.</b> Тантамарески советской формации из дневника молодого тюменца 1930 года .....	162
<b>Харитонов В.И.</b> «Я иду сквозь тебя»: к вопросу исследования ИСС у шаманов .....	180

### РЕЦЕНЗИИ

<b>Логинов Е.В.</b> Действительно ли леса мыслят? .....	198
<b>Архипова М.Н.</b> Практики православных общин в современном российском городе .....	203
<b>Любимова Н.С.</b> Новые каталоги коллекций Хабаровского краевого музея .....	208
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	213
<b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ</b> .....	217

# CONTENTS

## DEDICATED TO MARINA LVOVNA BUTOVSKAYA

<b>Burkova V.N., Fedenok Yu.N.</b> Human ethology in Russia: the scientific school of Marina L. Butovskaya .....	6
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

## VIRTUAL ETHNICITY AND CYBER-ETHNOGRAPHY

(Guest Editors S.Yu. Belorussova and A.V. Golovnev)

<b>Belorussova S.Yu., Golovnev A.V.</b> Is virtual ethnicity a novel phenomenon in the context of tradition? .....	36
<b>Belorussova S.Yu.</b> #Silakryashen: the virtual life of an unrecognised people .....	41
<b>Kisser T.S.</b> The virtual identity of the Russian Germans .....	64
<b>Khabibullina Z.R.</b> Taking selfies in Mecca: haram or still the venerable Hajj? .....	85
<b>Golovnev A.V.</b> Circling in nomadic and virtual space-time .....	108

## MISCELLANEA

<b>Zaytseva O.V., Barsukov E.V.</b> The bison skin with a 'war scene' from the V.M. Florinskiy Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia (National Research Tomsk State University) .....	132
<b>Davydova E.A.</b> Refrigerator, salt, and sugar: technologies of getting and processing food in Chukotka .....	143
<b>Templing V.Ya., Nikulina N.A.</b> Soviet photo stand-ins as reflected in the travel journal of a young Tyumen resident .....	162
<b>Kharitonova V.I.</b> 'I am going through you': on studying shamans' altered states of consciousness .....	180

## REVIEWS

<b>Loginov E.V.</b> Do forests in fact think? .....	198
<b>Arkhipova M.N.</b> Practices of Orthodox Christian communities in the Russian city today .....	203
<b>Lyubimova N.S.</b> New catalogues of the Khabarovsk Territorial Museum collections .....	208
<b>INFORMATION ABOUT THE AUTHORS</b> .....	213
<b>INFORMATION FOR AUTHORS</b> .....	217

## К ЮБИЛЕЮ МАРИНЫ ЛЬВОВНЫ БУТОВСКОЙ

27 июня 2019 г. отмечает свой юбилей главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, доктор исторических наук, профессор Марина Львовна Бутовская. Человек яркий, активный, целеустремленный, Марина Львовна вот уже несколько десятилетий является признанным лидером в области этологии человека. Она сама и молодые исследователи созданной ею школы успешно занимаются реконструкцией ранних этапов эволюции человека, изучением психической нормы и патологии, невербальной коммуникации и ритуализованного поведения, альтруизма и агрессии, родительского фаворитизма, в основном на российском материале, но также и изучением традиционных культур Восточной Африки. Редакция журнала присоединяется ко всем поздравлениям в ее адрес и желает радости творчества на долгие годы!

УДК 57

DOI: 10.17223/2312461X/24/1

---

### ЭТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА В РОССИИ: НАУЧНАЯ ШКОЛА М.Л. БУТОВСКОЙ\*

---

Валентина Николаевна Буркова,  
Юлия Николаевна Феденок

**Аннотация.** Представлены основные результаты в области этологии человека в России, достигнутые самостоятельной научной школой под руководством профессора, доктора исторических наук Марины Львовны Бутовской. Описаны результаты исследований по таким направлениям, как реконструкция ранних этапов эволюции человека, изучение психической нормы и патологии, невербальная коммуникация (пространственное поведение, жестовая коммуникация) и ритуализованное поведение, альтруизм и кооперация, эмпатия, агрессивное и постконфликтное поведение, буллинг, выбор брачного партнера и репродуктивное поведение человека, родительский фаворитизм, изучение традиционных культур Восточной Африки, социально-психологическая адаптация человека в новой культурной среде.

**Ключевые слова:** этология человека, эволюционная антропология, поведение, кросскультурные исследования, М.Л. Бутовская

Этология – научная дисциплина, изучающая биологические основы поведения животных, – возникла в начале XX в. и оказала поистине

---

\* Работа выполнена в рамках НИР № 01201370995 «Кросскультурные и междисциплинарные исследования».

революционное воздействие как на биологические, так и на гуманитарные науки (Гороховская 2001). Основателями этологии как науки являются нобелевские лауреаты Конрад Лоренц и Нико Тимберген. Отличительная особенность этологии – использование невключенного наблюдения за поведением в естественной для индивида (особи) среде, что дает возможность моделировать эволюционное развитие поведенческих стратегий. Для объяснения того или иного поведенческого акта этологи обращаются как к индивидуальному прошлому индивида (онтогенезу), так и к физиологическим механизмам этого поведения, его функциям и эволюции (Этология человека... 1999).

В 1960–1970-е гг., во многом благодаря работам И. Айб-Айбесфельдта (Eibl-Eibesfeldt 1989), в качестве самостоятельной дисциплины выделилась этология человека. Для выявления биологических универсалий в поведении людей этологи используют сравнительно-эволюционный подход и такие методы, как кросскультурные сопоставления, сравнительный анализ поведения человека и животных, детей и взрослых, анализ индивидуальных и групповых различий (Этология человека... 1999; Бутовская, Козинцев 1998). Ранние исследования этологов показали, что многие качества, ранее считавшиеся «чисто человеческими», например альтруизм, кооперация, этические нормы, способность к самоузнаванию, имеются и у животных (Бутовская, Файнберг 1993; Гороховская 2001). В настоящее время для этологии характерно слияние с рядом других дисциплин, в частности с эволюционной антропологией, социальной антропологией, когнитивной психологией, эволюционной психологией, генетикой поведения, психологией развития, физиологией.

В России этологические исследования поведения человека проводились с начала XX в. стараниями Н.Н. Ладыгиной-Котс, оказавшей огромное влияние на развитие многих наук в нашей стране (в частности, этологии человека, сравнительной психологии, эволюционной психологии) (Зорина 2008). Благодаря усилиям российских этологов эта наука вот уже несколько десятилетий развивается в нашей стране.

В Институте этнологии и антропологии (далее – ИЭА) РАН под руководством Марины Львовны Бутовской в Секторе кросскультурной психологии и этологии человека сформировалась и плодотворно работает научная группа, в которую входят бывшие студенты РГГУ и МГУ, аспиранты и сотрудники ИЭА РАН. М.Л. Бутовская получила известность и признание как ученый, ориентированный на решение фундаментальных вопросов эволюции человека, связанных с формированием морфологического облика и поведенческих стратегий современного человека (подробнее см.: Феденок и др. 2019).

М.Л. Бутовская одной из первых в России начала проводить систематические исследования по этологии человека, ее научной группой

были организованы первые международные конференции по этологии человека в России (летние школы в Звенигороде (19–26 июня 2001 г.) и Пущино (30 июня – 7 июля 2002 г.), в Москве (19–20 июня 2007 г.)), на которые съезжались и читали лекции ведущие этологи, приматологи и антропологи мира – И. Айбл-Айбесфельдт, Ф. де Ваал, Я. Ван Хоф, В. Шифенхофель, Н. Сигал, У. МакГрю, К. Граммер, Г. Вейсфельд, П. Лафренье, П. Вербик, Л. Мили, Б. Тьерри, К. Бьерквист и др. По результатам конференций издано несколько монографий с работами российских зарубежных этологов (Этология человека... 1999, 2004; Человек в прошлом и настоящем... 2008). В настоящее время эта научная группа сотрудничает с ведущими этологами и эволюционными психологами мира.

Основные направления исследований – реконструкция ранних этапов эволюции человека, изучение психической нормы и патологии, невербальная коммуникация (пространственное поведение, жестовая коммуникация) и ритуализованное поведение, альтруизм и кооперация, эмпатия, агрессивное и постконфликтное поведение, буллинг, выбор брачного партнера и репродуктивное поведение человека, ольфакторное поведение, родительский фаворитизм, изучение традиционных культур Восточной Африки, социально-психологическая адаптация в новой культурной среде. Далее мы рассмотрим результаты исследований по основным направлениям.

### **Реконструкция ранних этапов эволюции человека**

В основе социального поведения человека лежит целый комплекс факторов, многие из которых связаны с эволюционным прошлым человека. Этологические данные в комплексе с палеоантропологическими, археологическими, этнографическими и приматологическими материалами помогают реконструировать ранние этапы антропо- и социогенеза, в том числе при изучении таких видоспецифичных явлений, как взаимоотношение полов, родственные связи и брачные структуры, иерархия и доминирование в обществе, принципы социальной стратификации, возникновение альтруизма, толерантное и интолерантное отношение и многие другие поведенческие особенности человека (Бутовская 1987; Бутовская, Файнберг 1993; Дерягина, Бутовская 2004). Большую роль в этом сыграли исследования поведения приматов и сравнительный анализ с поведением человека (Бутовская 1987, 1990, 2002; Дерягина, Бутовская 2004; Зорина, Смирнова 2006; Этология человека... 1999). Было показано, что базовые характеристики социальных систем у человека, такие как деспотизм и эгалитарность, обеспечиваются сходным набором поведенческих адаптаций у низших и высших обезьян (Balasubramaniam et al. 2012). Иерархия полов (в частности,



патриархия) не является статичной и универсальной для всех человеческих сообществ (Бутовская 1990). Изучение механизмов агрессии и постконфликтного поведения у приматов и человека указывает на их существенное сходство (Бутовская 2004в; Бутовская и др. 2011, 2013; Дерягина, Бутовская 2004; Puga-Gonzalez et al. 2014; Butovskaya et al. 2015b).

В связи с рассмотрением проблем адаптации современного человека и моделированием адаптивных процессов большой интерес представляют исследования взаимосвязей морфологических и поведенческих показателей и выявление определенных морфо-психологических комплексов у человека, сформировавшихся в процессе эволюции и контролировавшихся отбором на протяжении многих сотен тысяч лет. Набор таких комплексов представляет собой эволюционно стабильные стратегии, обеспечившие человечеству возможность заселения практически всех экологических ниш на планете. В современных индустриальных обществах мы можем наблюдать все эволюционно стабильные стратегии, но соотношение морфо-психологических типов зависит от их репродуктивной ценности и востребованности в конкретном обществе (Бутовская и др., 2010, 2011; Бутовская, Бужилова 2016). Ярким примером того, как в современном обществе находят свою профессиональную нишу представители существовавшего с древности адаптивного типа, являются спортсмены высшей категории силовых видов спорта – их отличает большая маскулинность морфологических, психологических параметров и гормонального статуса. Данный адаптивный тип проявился уже в древности, а мужчины – носители этого комплекса – были более успешными охотниками и оставляли большее число потомков (Бутовская и др. 2011, 2012в; Удина и др. 2012). Определенным комплексом поведенческих и морфологических черт наделены и мужчины рискованных профессий (военные, альпинисты) – прежде всего склонностью к физическому риску. В эволюционном прошлом такой тип обеспечивал успешность мужчин в получении доступа к ценным средовым ресурсам и половым партнершам в меняющихся условиях (Апалькова и др. 2018; Бутовская и др. 2017).

Наличие фиксированных вариантов морфо-психотипов исследовано и у представителей традиционных обществ. Показаны взаимосвязь генетических, пренатальных, гормональных и социальных факторов и механизмы поддержания эволюционно стабильных комплексов в человеческих популяциях. Так, востребованный адаптивный тип мужчин у охотников-собираателей хадза в Танзании характеризует большая маскулинность как в морфологическом, так и в психологическом плане (Бутовская и др. 2009; Butovskaya 2013). Привлекательность мужчин для женщин существенным образом определяется их охотничьим умением, что достигается благодаря качествам хорошего охотника, требу-

ющим физической силы, хорошего здоровья и интеллектуальных способностей, большей родительской заботой (большой вклад в ребенка создает более благоприятные условия для его выживания) (Бутовская, Буркова 2011).

Обобщенный анализ имеющихся на сегодняшний день данных по современным бродячим охотникам-собирателям позволяет сделать некоторые палеоантропологические реконструкции. Вероятно, в эволюции человека в палеолите на стадии охоты и собирательства происходил положительный отбор в пользу описанного комплекса качеств. Внутригрупповой эгалитаризм, обеспечивающий благоприятные условия для выживания максимального числа индивидов в рамках системы немедленного возврата, не являлся реальным препятствием для реализации положительного отбора на избирательное распространение генов, связанных с лучшим здоровьем, физической силой и выносливостью. Напротив, он создавал оптимальные возможности (максимальная экономия энергетических ресурсов) для выживания мужчин, обладающих этими качествами, в максимально щадящем социальном режиме: без острой конкуренции за более привлекательных репродуктивных партнерш и без постоянной борьбы за место в социальной иерархии (Бутовская, Буркова 2011). При сравнении контрастных морфопсихотипов у мужчин (охотники-собиратели, скотоводы, земледельцы) обнаружены вариации в зависимости от особенностей экологии и культурных традиций, прежде всего связанных с практикой полигамии и применения агрессии на внутригрупповом и межгрупповом уровнях. В условиях традиционных обществ, при отсутствии современных средств контрацепции, репродуктивный успех мужчин, выраженный в числе потомков, достоверно зависел от возраста, самооценки по агрессии и экспрессии гена рецептора андрогенов. Маскулинность (морфологическая и поведенческая) поддерживалась отбором в человеческих популяциях (Бутовская, 2016; Бутовская, Бужилова 2016; Butovskaya et al., 2015a).

### **Психическая норма и патология**

Открытия в этологии человека стали основой адаптационного подхода к эволюционному изучению психики человека (эволюционной психологии). Экспресс-диагностика невербального поведения в течение 7–10 минут этологическими методами позволяет выявить психические девиации или, например, установить гомосексуальную ориентацию индивида точнее, чем клиническое или психологическое исследование (Бутовская 2004б, 2005).

Исследование детей с психопатоподобным синдромом в сравнении с контрольной группой здоровых детей выявило существенные разли-

чия в использовании коммуникативных сигналов (вербальных и невербальных): после ссоры для примирения они не использовали извинения и крайне редко прикасались к другому ребенку (избегали тактильных контактов) (Агрессия... 2006). Такие данные объясняют причины трудностей во взаимодействии этих двух групп детей при совместном обучении.

В настоящее время исследовательской группой под руководством М.Л. Бутовской совместно с группой генетиков проводится сравнительное междисциплинарное исследование молекулярно-генетических и морфофизиологических маркеров агрессивного поведения и депрессивных расстройств и их экспрессия в разных культурных средах.

### **Невербальная коммуникация и ритуализованное поведение**

Этологический подход к изучению невербальной коммуникации ориентирован на значимость конкретного поведенческого акта при взаимодействии людей и позволяет объективно оценить кросскультурные различия, выявить универсалии и показать развитие поведения в онто- и филогенезе. Наиболее полно в российской научной литературе обзор эволюционных основ невербальной коммуникации сделан М.Л. Бутовской (Бутовская 2004а).

Пространственное поведение человека – один из векторов этологических исследований. Его основными параметрами выступают дистанция общения, ориентация тела, тактильные и визуальные контакты, громкость голоса (Бутовская 2004а; Буркова и др. 2010). Ранние этологические исследования пространственного поведения на дошкольниках показали, что дистанция, на которую индивид допускает к себе других, отражает структуру его межличностных отношений и социальные связи во всей группе. Предпочтение проявляется в пространственной близости, а избегание – в поддержании максимальной дистанции и минимуме тактильных контактов (Бутовская, Плюснин 1995). Исследования на детской и взрослой выборках охарактеризовали особенности пространственного поведения русских в сравнении с западными культурами (Этология человека... 2004). Дальнейшее изучение среди школьников показало, что существенные различия в невербальном поведении имеют представители не только разных этносов, но и различных групп одной этнокультурной общности (Буркова и др. 2010; Феденок 2011). Исследование позволило выявить модели изменения пространственного поведения у мигрантов под влиянием иноэтнического окружения (Феденок 2011), различия в городской и сельской среде (Феденок 2012). Исследования, проведенные в России, Украине и Танзании, позволили подтвердить тезис, что деление на «контактные» и «неконтактные» культуры, предложенное Э. Холлом, следует применять с исключи-

тельной осторожностью (Этология человека... 2004; Феденок 2012; Феденок, Буркова 2016; Sorokowska et al. 2017).

Еще одним направлением изучения невербального (проксемического) поведения, тесно пересекающимся с обширными исследованиями в области социальной антропологии, является исследование ритуализированного поведения человека. Примером такого поведения является структурирование жилого пространства. Способы структурирования всегда этнически специфичны и в целом являются одним из компонентов культуры народа. Во всех культурах существуют нормы этикета, регламентирующие расположение индивидов в доме в зависимости от их статуса, возраста, пола и степени родства (Феденок 2009). Нормы проксемического поведения, усваиваемые детьми в процессе социализации, могут изменяться под влиянием иноэтнической среды, а также в ходе исторического развития культуры (Феденок 2009; Феденок, Бутовская 2012). Полученные данные из разных этнических групп в двух странах (России и Танзании) показали, что на изменения организации жилого пространства дома влияют исходная культура, религия, климатические условия, средства массовой информации и экономическое положение населения. Были выявлены гендерные различия в восприятии и организации пространства (так, на установки девушек большее влияние оказывали условия их социализации). Произшедшая трансформация структурирования жилого пространства русского дома начиная с 1960-х гг., улучшение экономического положения населения привели к ориентации на создание комфортных условий детям и молодежи, а не старшему поколению. Структурирование пространства дома у танзанийцев в большей степени зависело от экономических (большая бедность населения) и климатических условий. В связи с этим гендерные различия были сильно сглажены по сравнению с русскими (Феденок 2009; Феденок, Бутовская 2012; Феденок, Буркова 2016, 2018, 2019; Буркова, Бутовская 2017). Полученные данные вносят вклад в лучшее понимание феномена личного пространства и могут способствовать улучшению и повышению уважения представителей разных культур, предотвращению недопонимания, которые по своей сути являются конфликтогенными.

Кросскультурному анализу структуры и семантики жеста «высовывание языка» (сигналы, связанные с движением языка) посвящено обширное исследование (Морозов и др. 2008). Этот жест отличается архаичностью и наличием отчетливой гомологии в поведении животных (в первую очередь обезьян). Этологи убедительно показали, что многие жесты такого рода представляют собой ритуализованное филогенетическое производное от жестов угрозы или подчинения. А вот значение и символика жеста высовывания языка, по-видимому, могли существенно видоизменяться в процессе эволюционного и исто-

рико-культурного развития аналогично трансформациям функциональной нагрузки оскала и обнаженных зубов (Бутовская 2004а; Морозов и др. 2008).

Анализ движений, поз, мимики человека с эволюционных позиций показал, что многие характеристики невербальной коммуникации присутствуют в поведении людей из самых разных культур и могут считаться универсальными (первичные эмоции: смех и улыбка; ритуалы приветствия и примирения, просительный жест и др.) (Бутовская 2004а; Бутовская, Козинцев 2002). Исследование походки и скорости движения пешеходов проиллюстрировало возможности этологического подхода при изучении невербальной коммуникации людей в городских условиях. В армянской, калмыкской и русской культурах были выявлены различия в скорости движения и походке у женщин и мужчин в зависимости от их этничности, скорость служила индикатором перспектив жизненного успеха мужчин (Бутовская, Левашова 2004). Исследование скорости движения пешеходов нашло прямое практическое применение в Правилах российских железных дорог, регулирующих переход через железнодорожные пути.

### **Альтруизм, кооперация и эмпатия**

Несмотря на универсальность альтруизма в природе, человеческий альтруизм и кооперация представляют собой особые явления. Заметной особенностью человека являются кооперация и альтруизм по отношению к незнакомцам, без надежды на будущее взаимодействие и какую-либо ответную взаимность.

Этнографические исследования современных охотников-собирателей показали, что дележ мясной пищей в их сообществах является прототипом успешного попрошайничества в современном обществе (Бутовская и др. 2007; 2009). Этологи рассматривают альтруистические акты дележа добытой пищи как демонстрацию удачливым охотником своих мужских качеств, что повышает его статус и репродуктивный успех (Бутовская, Буркова 2011). Кросскультурное исследование феномена нищенства, проведенное в Венгрии, Италии, России, Чехии, показало, что гипотеза демонстративного поведения применима и к современным условиям. Так, акт милосердия позволяет подающему чувствовать себя увереннее, а в случае постоянной практики подачи милостыни его поведение будет способствовать формированию более благоприятного социального имиджа. Данное исследование позволило выявить разные стратегии прошения милостыни и вскрыть этологические механизмы, обеспечивающие положительный отклик на просьбы нищих о помощи со стороны представителей общества (в качестве ведущего фактора, стимулирующего подачу милостыни, выступает состояние просящего

(калеки, больные, слабоумные, немощные) и образ ребенка) (Бутовская и др. 2007). Однако помимо универсальных психологических механизмов существуют и культурно-специфические модели поведения нищих, с детства понятные представителям той или иной культуры (Бутовская и др. 2007; Butovskaya et al. 2000a). Этологическое исследование феномена нищенства вскрыло механизмы адаптации людей к модели просящего и показало, что на пути реабилитации данной группы лиц нужно помимо психолого-социальных причин учитывать и эволюционно-психологические.

Альтруизм и кооперация, являясь важными фундаментальными составляющими социального поведения человека, несомненно, имеют под собой эволюционные корни. В этой связи поиск генетических основ этих форм поведения представляется очень перспективным. Ранее в исследованиях на животных и человеке была показана важная роль окситоцина в социальном поведении, особый интерес представляют несколько локусов в гене OXTR в связи с их возможной ассоциацией с нарушениями социального общения (Butovskaya et al. 2016). В настоящее время исследовательской группой под руководством доктора исторических наук М.Л. Бутовской совместно с группой генетиков осуществляется комплексное междисциплинарное исследование эволюционно-психологических и социокультурных механизмов кооперации и альтруизма у человека. Уникальность его состоит в сочетании полевых и экспериментальных подходов, благодаря чему будет проведен анализ непосредственного поведения людей в повседневном общении в рамках конкретной культуры и их психологических установок, с одной стороны, и принятия решений людьми в экспериментальной ситуации с использованием теории игр, в условиях реального материального подкрепления, с другой стороны. Уже получены данные о склонности к просоциальному поведению (дележу) у сельских и городских детей и подростков из Танзании, которые подтверждают гипотезу парохимального альтруизма (Butovskaya et al. 2019a, b). Предпочтительное альтруистическое поведение в направлении друзей в подростковом возрасте может быть универсальной особенностью социального поведения человека, представленной как в традиционном, так и в современном обществе.

Результаты исследований кооперативного поведения мужчин (буряты, русские) в групповых и парных взаимодействиях показали, что фактор «свой / чужой» оказывает влияние на индивидуальную кооперативность мужчин в групповых играх. Было показано, что наиболее успешными в кооперации были небольшие гомогенные по этническому (популяционному) составу группы (Ростовцева, Бутовская, 2018a). Индивидуальные качества партнера (агрессивность, лидерские качества) в парных взаимодействиях оказывают значительное влияние на желание участника вступить с ним в кооперацию (Ростовцева, Бутовская

2018б). По результатам сравнения кооперативности и невербальной экспрессивности участников в разных сериях игр была выявлена колоссальная роль вербальной коммуникации в возникновении и поддержании кооперации в группах, а также в интенсивности позитивной невербальной экспрессии мужчин (Rostovtseva et al. 2018).

Исследование эмпатии с эволюционной точки зрения как механизма, лежащего в основе направленного альтруизма, показало, что люди с более высоким уровнем сопереживания будут действовать более чутко по отношению к чувствам другого человека (Буркова и др., 2019). Полученные данные позволяют лучше понять феномен врожденной эмпатии наряду с интолерантным отношением к людям с явными физическими недостатками (инвалидам и лицам с ограниченными возможностями здоровья). Результаты указывают на половые и кросскультурные различия эмпатии и тревожности (Буркова и др., 2019; Burkova et al., 2019). Полученные результаты могут иметь прикладное значение и применяться в разработке программ адаптации инвалидов и лиц с ОВЗ, программ формирования толерантного отношения к лицам с ОВЗ, создания безбарьерной среды в обучении инвалидов. Также полученные результаты и используемая методика могут быть полезны с точки зрения отбора персонала, специализирующегося на лечении, реабилитации, уходе за людьми с ОВЗ / инвалидами, работников инклюзивного образования.

### **Агрессия и постконфликтное поведение**

Исследования этологов показали, что наряду со значительным влиянием роли культуры и воспитания в экспрессии различных форм агрессивного поведения существенную роль играют и биологические факторы. Изучение механизмов агрессии и постконфликтного поведения у приматов и человека указывает на их существенное сходство (Бутовская 2004в; Бутовская и др. 2011; Дерягина, Бутовская 2004; Butovskaya 2008; Puga-Gonzalez et al. 2014). Отличительной особенностью этологических исследований агрессивного поведения, в отличие от исследований психологов и медиков, является то, что они проводятся среди людей, не страдающих какими-либо психическими расстройствами, девиациями и не совершавших насильственных преступлений. Такой подход позволяет лучше оценить феномен агрессии с точки зрения ее адаптивности в человеческом обществе (Агрессия... 2006; Буркова 2011). В последние годы была предложена гипотеза восстановления социальных отношений, благодаря которой стали исследоваться механизмы примирения как способ восстановления отношений в группе и снятия стресса (Бутовская 2004в).

Кросскультурные исследования показали, что степень терпимости общества к агрессии, а также способы ее выражения существенно варьируют от культуры к культуре (Агрессия... 2006; Бутовская, Мабулла, 2007).

Каждое общество вырабатывает определенные механизмы для профилактики конфликтов, а особая культура примирения есть уже в детской субкультуре и усваивается детьми в процессе социализации (Буркова 2011; Бутовская 2004в; Бутовская, Козинцев 1998). Сравнительный анализ допустимости агрессивного поведения и механизмов примирения показал, что в тех культурах, где агрессия не табуирована, гораздо сильнее развиты способы примирения, которые намного успешнее используются носителями данной культуры (Буркова 2008; Буркова 2011). Постконфликтная реакция человека отчетливо различается в зависимости от того, с кем этот конфликт происходил – с членом своей группы или чужаком (Butovskaya et al 2000b). Этологические наблюдения показали, что нормы поведения применительно к членам своей группы, в отличие от чужаков, диктуют необходимость активного поиска путей примирения (Butovskaya, Kozintsev 1999). Исследования, проведенные в доиндустриальных обществах охотников-собирателей, ранних земледельцев и скотоводов, подтвердили идею этологов, что агрессия является гибким адаптационным поведением (Butovskaya 2013; Butovskaya et al. 2010, 2012).

Многочисленные кросскультурные исследования, проведенные на детях и взрослых, показали, что агрессивное поведение человека гендерно-специфично: мальчики с раннего возраста склоны намного чаще применять физическую агрессию (Агрессия... 2006; Буркова 2008; Буркова и др. 2015; Бутовская, Мабула 2007; Butovskaya 2013; Butovskaya et al. 2010, 2013b, 2015c; Butovskaya, Kozintsev 1999; Ribeiro et al. 2016 и др.). При этом дети уже к 7 годам активно практикуют методы примирения с партнером, принятые в их культуре (Бутовская, Бойко 2004; Бутовская, Козинцев 1998).

Важным направлением исследований являются поиск генов-кандидатов, ассоциированных с агрессией, изучение влияние гормонального статуса на агрессивное поведение человека, обсуждаются вопросы о связи признаков маскулинности с физической силой, доминированием, агрессией и склонностью к риску (Butovskaya 2013; Butovskaya et al. 2013a, 2015c). В ряде недавних работ была показана связь агрессивного поведения и его эмоциональной составляющей с активностью генов серотонинергической, дофаминергической и андрогеновой систем как в индустриальных обществах, так и в традиционных африканских популяциях (Васильев и др. 2011, 2014; Butovskaya et al. 2012, 2013a, b, 2016, 2018; Sukhodolskaya et al. 2014, 2018; Vasilyev et al. 2014; Znazen et al. 2016 и др.). Активно исследуется взаимосвязь между поведенческими показателями (в частности, агрессией) и пальцевым индексом как индикатором уровня пренатальной маскулинизации: кросскультурные исследования, проведенные на взрослых и детских выборках, продемонстрировали достоверные ассоциации агрессивного поведения с низ-



ким пальцевым индексом с учетом разной этнической, возрастной и социальной принадлежности (Бутовская и др. 2015, 2017; Бутовская, Мкртчян, 2016; Ростовцева, Бутовская 2018б; Butovskaya et al. 2010, 2012, 2013b; Ribeiro et al. 2016 и др.). Накопившиеся к настоящему времени факты свидетельствуют о том, что в экспрессии различных форм агрессивного и антисоциального поведения решающую роль играет взаимодействие генетических и средовых факторов (семейное окружение, культурные и социо-экономические составляющие) (Butovskaya 2013).

### **Буллинг (травля) в школьных коллективах**

В конце 1980-х гг. в поле зрения антропологов, психологов и этологов оказался буллинг – явление травли, запугивания и третирования отдельных членов коллектива (Бутовская и др. 2012а). Благодаря детальному изучению этологами феномена буллинга стала понятна необходимость выделения его в отдельную категорию поведения, отличную от других проявлений агрессии.

В России одним из первых о проблеме буллинга заговорил И.С. Кон (Кон 2006). Позднее был представлен детальный анализ случаев травли в российской школе по воспоминаниям бывших агрессоров и жертв (Вишневская, Бутовская 2010). Дальнейшие исследования были направлены на выявление дифференциации типов буллинга в разных возрастных группах детей и подростков (Бутовская и др. 2012а), сравнительное исследование особенностей данного феномена в условиях мегаполиса и сельской местности, в том числе наличия субкультурных особенностей в психологическом портрете буллера (Русакова, Бутовская 2016). В настоящее время рассматривается проблематика школьного буллинга в социокультурных, психологических и демографических аспектах (Филатова и др., 2018). Результаты показали, что в основе феномена школьной травли в современном обществе лежат базовые механизмы агрессии и доминирования, а данная поведенческая стратегия может давать определенные преимущества буллеру и даже обеспечивает ему определенный социальный успех (Бутовская и др. 2012а; Вишневская, Бутовская 2010; Русакова, Бутовская 2016; Филатова и др. 2018). Однако то, до какой степени ребенок будет использовать эту практику, зависит от окружающей социальной среды. Для предотвращения буллинга в школьных коллективах требуется более глубокое понимание базовых эволюционно-психологических предпосылок данного феномена.

### **Выбор брачного партнера, репродуктивное и родительское поведение**

Важным объектом анализа этологических исследований выступают типы репродуктивных отношений в человеческом обществе, прежде

всего особенности выбора полового партнера и характер родительского поведения (Бутовская 2004б, 2013; Sorokowsky, Butovskaya 2012).

Работы М.Л. Бутовской с коллегами по эволюции пола и гендерным различиям обосновывают причины формирования различающихся моделей мужского и женского поведения у человека, связанных с комплексом биосоциальных факторов и историей распределения ролей в первобытном человеческом обществе (Бутовская 2006а, б; 2013; Butovskaya, Guchinova 2001; Butovskaya et al. 2000а, 2009, 2012; Бутовская и др. 2012б). Кросскультурные исследования, проведенные в современных индустриальных и традиционных обществах, продемонстрировали применимость данной теории и показали сохраняющиеся различия в базовых критериях выбора постоянного и временного полового партнера. Так, проанализированы феномены мужской и женской ревности, привязанности к брачному партнеру, связи между удовлетворенностью браком и количеством детей в семье в современной России, США, Испании, Китае, Турции (Бутовская 2004б, Бутовская 2006а, б; Weisfeld et al. 2011; Dillon et al. 2014, 2015; Groyecka et al. 2019; и др.). Анализ брачных объявлений, размещенных в индийских газетных изданиях (Дронова, Бутовская 2010; Butovskaya et al. 2009), опросы в российском современном городском обществе (Бутовская, Смирнов 2003) и среди студентов танзанийцев и замбийцев (Бутовская и др. 2008; Butovskaya et al. 2009), исследования среди охотников-собирателей (Бутовская, Буркова 2011; Butovskaya 2013) показали, что существуют универсальные критерии при выборе брачного партнера – для мужчин это внешность и возраст женщины, свидетельствующие о ее здоровье и фертильности, для женщин – финансовая и / или материальная обеспеченность, интеллект, физическая сила, заботливость и чувство юмора мужчины (качества, указывающие на способность и желание мужчины вкладывать усилия и ресурсы в семью и детей).

Важное место занимают исследования по эволюционным маркерам привлекательности при выборе полового партнера. В них показано, что на наши представления (в условиях свободного выбора партнера) оказывает влияние целый комплекс биосоциальных факторов, включая запах пота, строение лица и тела, особенности движения при ходьбе (в том числе и скорость), набор невербальных сигналов (мимических, позных и жестовых), особенности одежды и искусственной (культурно-специфичной) деформации тела. При сравнении индустриальных европейских обществ и доиндустриальных традиционных обществ Восточной Африки М.Л. Бутовская с коллегами демонстрирует наличие ряда общих закономерностей (как эволюционно универсальных) и культурно-специфических предпочтений (связанных с потребностью адаптироваться к требованиям культуры и экономики) (Бутовская 2011; Бутовская, Буркова 2011; Бутовская и др. 2012в, 2014; Бутовская, Мезенцева

2018; Sorokowski, Butovskaya 2012; Butovskaya et al. 2015a, 2017; Sorokowski et al. 2015, 2017, Sorokowska et al. 2018; Fink et al. 2017, 2019 и др.). В постиндустриальном обществе, по сравнению с традиционными обществами, роль внешности при выборе постоянного партнера существенно возрастает, что связано с развитием средств массовой информации и рекламы, интенсивно эксплуатирующих стереотип внешней привлекательности на экранах телевизоров, плакатах, в журналах (Бутовская 2013; Бутовская, Буркова 2011; Бутовская, Смирнов 2003).

Существенную роль при выборе партнера играет ольфакторная коммуникация – мужчины и женщины могут по запаху различать потенциальных партнеров, генетически сходных с ними и генетически удаленных, естественно, отдавая предпочтение вторым (Бутовская 2004а, 2013). Женщины способны ассоциировать запах пота с чертами личности и морфологическими характеристиками, выбирая, таким образом, наиболее подходящего временного или постоянного партнера (Бутовская и др. 2012б, 2016).

Наряду с прямой и непрямой конкуренцией за партнеров репродуктивный успех мужчин и женщин определяется родительским вкладом. В этой связи изучались стратегии манипулирования родительским вкладом и избирательностью в отношении родителей к детям разного пола и ранга по порядку рождения (Бутовская 2004б; Бутовская, Бойко 2001). Кросскультурные исследования, проведенные в России, показали, что родительский, а в особенности материнский, фаворитизм детерминирован культурными стереотипами (Бутовская, Бойко 2001).

### **Социально-психологическая адаптация человека в новой среде**

Отдельным направлением исследований научной школы М.Л. Бутовской стало исследование адаптации наших соотечественников в других странах. Ряд работ, посвященных жизни данной категории в странах Восточной и Южной Африки показывает, что эти люди сумели хорошо адаптироваться в непривычной для них природной и культурной среде. Наши соотечественники характеризуются высоким уровнем активности, устойчивой психикой, толерантностью, настойчивостью, умеют находить выход из сложных ситуаций, интересуются местной культурой. Успешность адаптации связана с длительностью проживания в иной культурной среде (Бутовская и др. 2011, 2014, 2018).

### **Заключение**

Изучение биосоциальной природы человека с использованием эволюционных подходов представляет собой одно из ведущих направле-

ний современной науки. В настоящее время можно утверждать, что в России под руководством М.Л. Бутовской сформировалась самостоятельная научная школа по этологии человека и кросскультурным исследованиям, для которой характерен современный подход в этологических исследованиях, отличительной характеристикой которого является междисциплинарность с использованием методов не только этологии человека, но и социальной и физической антропологии, сравнительной и эволюционной психологии, приматологии, генетики. На современном этапе развития этологии и эволюционной психологии стали возможными комплексные обобщения материалов, полученных в широком диапазоне – спортсмены различных видов спорта и уровней квалификации, дети в условиях современной городской среды, различные профессиональные группы горожан, представители традиционных культур, подростки с девиантным поведением. Результаты кросскультурных исследований в современных и традиционных популяциях позволяют понять глубинные механизмы многих устоявшихся поведенческих стереотипов.

#### *Литература*

- Агрессия* и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека / ред. М.Л. Бутовская. М.: Научный мир, 2006.
- Апалькова Ю.И., Бутовская М.Л., Бронникова Н.К.* Устойчивые сочетания морфофункциональных и личностных характеристик у мужчин высокорисковых профессий // Вестник Московского университета. Сер. 23. Антропология. 2018. № 4. С. 67–76.
- Буркова В.Н.* Пальцевой индекс, агрессия и личностные черты у российских подростков // Вестник НГУ. Сер. Психология. 2008. Т. 2, вып. 2. С. 79–84.
- Буркова В.Н.* Агрессивное и постконфликтное поведение детей и подростков в кросскультурной перспективе (на примере русских и осетинских школьников) : дис. ... канд. ист. наук. М., 2011.
- Буркова В.Н., Бутовская М.Л.* Традиционный дом в Танзании: охотники-собиратели, скотоводы, земледельцы // Африканский сборник – 2017 / отв. ред. А.Ю. Желтов. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 220–241.
- Буркова В.Н., Феденок Ю.Н., Бутовская М.Л.* Пространственное поведение у детей и подростков (на примере русских и осетин) // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 77–91.
- Буркова В.Н., Феденок Ю.Н., Постникова Е.А., Бутовская М.Л.* Агрессивное поведение у народов ханты и манси: этнический аспект // Новые российский гуманитарные исследования. Сер. Этнология. 2015. URL: <http://www.nrgumis.ru/articles/1947/> (дата обращения: 25.05.2019)
- Буркова В.Н., Феденок Ю.Н., Бутовская М.Л.* Эмпатия и интолерантность российской молодежи в отношении инвалидов: половые и личностные различия // Экспериментальная психология. 2019. Т. 12, № 1. С. 53–69. DOI: 10.17759/exppsy.2019120105.
- Бутовская М.Л.* Эволюция группового поведения приматов как предпосылка антропо-социогенеза // Советская этнография. 1987. № 1. С. 52–69.
- Бутовская М.Л.* Половые различия в поведении приматов и проблема диалектики пола в человеческих обществах // Этнографическое обозрение. 1990. № 6. С. 70–72.
- Бутовская М.Л.* Мы и они: эволюция социальности в отряде приматов и проблема происхождения человеческого общества // OPUS: междисциплинарные исследования в археологии. 2002. Вып. 1-2. С. 7–25.

- Бутовская М.Л.* Язык тела: природа и культура. М.: Научный мир, 2004а.
- Бутовская М.Л.* Тайны пола: мужчина и женщина в зеркале эволюции. Фрязино: Век-2, 2004б.
- Бутовская М.Л.* Агрессия и примирение как базовые свойства социальных систем: человек и другие приматы // Антропология на пороге III тысячелетия : материалы конференции. 2004в. Т. 1. С. 125–160.
- Бутовская М.Л.* Гомосексуализм и эволюция. Фрязино: Век-2, 2005.
- Бутовская М.Л.* Половое размножение как базовая адаптация организмов в нестабильной среде обитания // Как человек заселил планету Земля. 2006а. С. 160–200.
- Бутовская М.Л.* Половой отбор и различие мужских и женских сексуальных стратегий в человеческом обществе // Как человек заселил планету Земля. 2006б. С. 201–224.
- Бутовская М.Л.* Репродуктивный успех и экономический статус у дагога – полуседлых скотоводов Северной Танзании // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 85–99.
- Бутовская М.Л.* Антропология пола. Фрязино: Век 2, 2013.
- Бутовская М.Л.* Универсальные морфо-психотипы человека: адаптация к условиям среды и оптимизация репродуктивного успеха // Вестник РФФИ. 2016. № 3 (91). С. 92–99.
- Бутовская М.Л., Апалькова Ю.И., Феденок Ю.Н.* 2D:4D, самооценки по агрессии, склонности к риску и чертам личности у парашютистов // Вестник МГУ. Сер. 23. Антропология. 2017. № 2. С. 54–61.
- Бутовская М.Л., Бойко Е.Ю.* Родительский фаворитизм и особенности формирования стилей поведения у детей в зависимости от порядка рождения: биосоциальные аспекты // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 67–81.
- Бутовская М.Л., Бойко Е.Ю.* Физиологические основы феномена примирения у человека: гипотеза снятия стресса подтверждается // Экология и демография человека в прошлом и настоящем : третьи антропологические чтения к 75-летию со дня рождения В.П. Алексеева. М., 2004. С. 224–225.
- Бутовская М.Л., Бужилова А.П.* Морфо-психологические комплексы как эволюционно стабильные стратегии человека в прошлом и настоящем // Труды Отделения историко-филологических наук 2015 / ред. В.А. Тишкова. М.: Наука, 2016. С. 94–117.
- Бутовская М.Л., Буркова В.Н.* Социальный статус и репродуктивный успех в обществе хадза – охотников-собирателей Танзании // Антропология социальных перемен / ред. Э.Б. Гучиновой, Г.А. Комаровой. М.: РОССПЭН, 2011. С. 365–386.
- Бутовская М.Л., Буркова В.Н., Бутовский Р.О.* Россияне и выходцы из СНГ в Африке: социально-психологический портрет // Азия и Африка сегодня. 2011. № 8. С. 68–72.
- Бутовская М.Л., Бутовский Р.О., Веселовская Е.В.* Россияне и выходцы из стран СНГ в Кении сегодня: социально-психологический портрет // Азия и Африка сегодня. 2014. № 12. С. 49–53.
- Бутовская М.Л., Буркова В.Н., Бутовский Р.О.* Социально-психологическая адаптация наших соотечественников в странах Восточной и Южной Африки // Русский мир в меняющемся мире / отв. ред. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 197–216.
- Бутовская М.Л., Буркова В.Н., Феденок Ю.Н.* Пальцевой индекс как индикатор пренатальной андрогенизации и его связь с морфологическими и поведенческими характеристиками у человека // Этнографическое обозрение. 2015. № 2. С. 99–116.
- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Година Е.З., Третьяк А.В., Силаева А.В.* Морфофункциональные и личностные характеристики мужчин спортсменов как модель адаптивных комплексов в палеореконструкциях // Вестник московского университета. Сер. 23. Антропология. 2011. № 2. С. 4–17.
- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Прудникова А.С.* Модели био-социальной адаптации человека и их реализация в условиях индустриального общества // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 38. С. 143–154.

- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Ростовцева В.В., Сельверова Н.Б., Ермакова И.В. Механизмы репродуктивного поведения человека: ольфакторные маркеры мужской привлекательности // Журнал общей биологии. 2012б. Т. 73, № 4. С. 299–314.
- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Левина К.В., Ростовцева В.В. Механизмы репродуктивного поведения человека: визуальные маркеры мужской привлекательности, их связь с ольфакторными маркерами, сексуальным опытом и фазой месячного цикла у женщин-экспертов // Журнал общей биологии. 2016. № 77 (1). С. 63–77.
- Бутовская М.Л., Драмбян М.Ю., Буркова В.Н., Дронова Д.А. Почему хадза Танзании продолжают в наши дни заниматься охотой и собирательством? // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН – 2006. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 38–62.
- Бутовская М.Л., Дронова Д.А., Миханджо Э. Современные тенденции в выборе брачных партнеров у студентов-африканцев и отношение к традиционным установкам на продолжение рода и многодетность // Межрасовые и межэтнические отношения в современной Танзании (труды российской комплексной экспедиции в Объединенной Республике Танзании 2005 г.). М.: ЛЕНАНД, 2008. С. 168–195.
- Бутовская М.Л., Дьяконов И.Ю., Ванчатова М.А. Бредущие среди нас: нищие в России и странах Европы, история и современность. М.: Научный Мир, 2007.
- Бутовская М.Л., Карелин Д.В., Буркова В.Н. Традиционные скотоводы Восточной Африки сегодня: репродуктивный успех, плодовитость, детская смертность и благосостояние даотога Северной Танзании // Вестник Московского университета. Антропология. 2012в. Вып. 4. С. 70–83.
- Бутовская М.Л., Козинцев А.Г. Агрессия и примирение у школьников младшего возраста (этологический анализ механизмов контроля социальной напряженности в человеческих коллективах) // Этнографическое обозрение. 1998. № 4. С. 122–139.
- Бутовская М.Л., Козинцев А.Г. Этологическое исследование смеха и улыбки у младших школьников: роль пола и социального статуса в невербальной коммуникации // Смех: истоки и функции / ред. А.Г. Козинцева. СПб.: Наука, 2002. С. 43–61.
- Бутовская М.Л., Левашова В.В. Скорость движения и язык тела пешеходов в условиях современного города: этологический анализ // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 3. С. 147–156.
- Бутовская М.Л., Луценко Е.Л., Ткачук К.Е. Буллинг как социокультурный феномен и его связь с чертами личности у младших школьников // Этнографическое обозрение. 2012а. № 5. С. 139–150.
- Бутовская М.Л., Мабулла А. Дети хадза: специфика поведения и успешность адаптации в многоэтнических коллективах сверстников // Этнографическое обозрение. 2007. № 2. С. 20–38.
- Бутовская М.Л., Мезенцева А.А. Обобщенные портреты мужчин масаев: внешняя привлекательность и физическая сила по оценкам экспертов той же популяции // Лицо человека в пространстве общения / ред. К.И. Ананьев, В.А. Барабанщиков, А.А. Демидов. М.: Когито-Центр, 2018. С. 129–137.
- Бутовская М.Л., Мейшивили Н.В., Чалян В.Г. Переадресованная агрессия и утешение у павианов гамадрилов // Российский физиологический журнал им. И.М. Сеченова. 2013. Т. 99, № 6. С. 697–705.
- Бутовская М.Л., Мкртчян Р.А. Пальцевой индекс и черты личности у армянских студентов: половые различия // Вестник Московского университета. Сер. 23. Антропология. 2016. № 1. С. 76–85.
- Бутовская М.Л., Плюснин Ю.М. Принципы организации пространственного поведения у человека и высших приматов (сравнительный анализ) // Современная антропология и генетика и проблема рас у человека / ред. И.М. Золотарева. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 91–144.
- Бутовская М.Л., Постникова Е.А., Веселовская Е.В., Маурер А.М., Савинецкий А.Б., Сыроежкин Г.В. Пальцевой индекс, маскулинность лица и флуктуирующая асим-

- метрия как маркеры полового отбора в традиционных африканских популяциях хадза и датога // Вестник Московского университета. Сер. 23. Антропология. 2014. № 2. С. 18–28.
- Бутовская М.Л., Смирнов О.В. Выбор постоянного полового партнера в среде современного московского студенчества: эволюционный анализ // Этнографическое обозрение. 2003. № 1. С. 141–163.
- Бутовская М.Л., Файнберг Л.А. У истоков человеческого общества. М.: Наука, 1993.
- Бутовская М.Л., Чалян В.Г., Мейшвили Н.В. Примирение у павианов гамадрилов (*Pario hamadryas*): проверка гипотезы качества отношений // Российский физиологический журнал им. И.М. Сеченова. 2011. Вып. 97, № 8. С. 870–877.
- Васильев В.А., Мартиросян И.А., Шибалев Д.В., Куликов А.М., Лазебный О.Е., Буркова В.Н., Рысков А.П., Бутовская М.Л. Молекулярно-генетический полиморфизм промоторных участков генов четвертого дофамина рецептора (DRD4R) и серотонинового транспортера (5-HTTLPR) в африканских популяциях хадза и датога // Генетика. 2011. Т. 47, № 2. С. 1–5.
- Васильев В.А., Суходольская Е.М., Кулиджанов П.В., Куликов А.М., Лазебный О.Е., Дронова Д.А., Бутовская М.Л., Шибалев Д.В., Рысков А.П. Полиморфизм локусов 5-HTTLPR и Stin2 гена серотонинового транспортера у мужчин африканских этнопопуляций хадза и датога // Генетика. 2014. Т. 50, № 9. С. 1–6.
- Вишневская В.И., Бутовская М.Л. Феномен школьной травли: агрессоры и жертвы в российской школе // Этнографическое обозрение. 2010. № 2. С. 55–68.
- Гороховская Е.А. Этология: рождение научной дисциплины. СПб.: Алетейя, 2001.
- Дерягина М.А., Бутовская М.Л. Систематика и поведение приматов. М.: Энциклопедия российских деревень, 2004.
- Дронова Д.А., Бутовская М.Л. Гендерные различия в оценке физических характеристик при выборе брачного партнера в индийском обществе // Человек: его биологическая и социальная история : труды Междунар. конф., посвященной 80-летию академика РАН В.П. Алексеева (Четвертые Алексеевские чтения) / ред. Н.А. Дубова. Одинцово: Одинцовский гуманитарный институт, 2010. Т. 2. С. 200–208.
- Зорина З.А. У истоков сравнительной психологии и этологии человека: труды Н.Н. Ладыгиной-Котс // Вестник НГУ. Сер. Психология. 2008. Т. 2, вып. 2. С. 10–27.
- Зорина З.А., Смирнова А.А. О чем рассказали говорящие обезьяны. М.: Языки славянских культур, 2006.
- Кон И.С. Что такое буллинг и как с ним бороться? // Семья и школа. 2006. № 11. С. 15–18.
- Морозов И.А., Бутовская М.Л., Махов А.Е. Обнажение языка: кросс-культурное исследование семантики древнего жеста. М., 2008.
- Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Этнический парохизм в кооперативном поведении: экспериментальное исследование среди русских и бурят // Сибирские исторические исследования. 2018а. № 4. С. 66–84.
- Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Социальное доминирование, агрессия и пальцевой индекс (2D:4D) в кооперативном поведении молодых мужчин // Вопросы психологии. 2018б. № 4. С. 65–80.
- Русакова Г.С., Бутовская М.Л. Буллинг и буллеры в современной российской школе // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 99–115.
- Удина И.Г., Веселовская Е.В., Лысенко В.В., Мартианов Е.В., Васильев Ю.А., Клец Е.А., Бутовская П.Р., Прудникова А.С., Васильев Ю.Ю., Бутовская М.Л. Методология антропогенетического изучения спортсменов в различных видах спорта // Наука Кубани. 2012. № 3. С. 4–9.
- Феденок Ю.Н. Трансформация структуры пространства дома в локальных этнических группах // Традиционная культура. 2009. № 2 (34). С. 42–48.
- Феденок Ю.Н. Пространственное поведение детей и подростков в полиэтничных коллективных коллективах : дис. ... канд. ист. наук. М.: ИЭА РАН, 2011.

- Феденок Ю.Н. Коммуникативное поведение русских школьников // Этнографическое обозрение. 2012. № 5. С. 119–138.
- Феденок Ю.Н., Бутовская М.Л. Образ идеального дома у современных городских подростков // Развитие личности. М., 2012. № 3. С. 169–174.
- Феденок Ю.Н., Буркова В.Н. Структурирование жилого пространства дома в иноэтничной среде // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 2 (40). С. 119–126.
- Феденок Ю.Н., Буркова В.Н. Гендерные и этнические различия в структурировании жилого пространства у московских мигрантов // Социально-психологическая адаптация мигрантов в современном мире : материалы IV Междунар. науч.-практ. конф. / ред. В.В. Константинов. М.: Перо, 2018. С. 386–393.
- Феденок Ю.Н., Буркова В.Н. Традиционная и современная организация жилого пространства дома: россия и танзания // Журнал фронтирных исследований. 2019. № 2. С. 127–151.
- Феденок Ю.Н., Буркова В.Н., Дронова Д.А., Апалькова Ю.И., Веселовская Е.В. Марина Львовна Бутовская: человек одной идеи – идеи науки! // Вестник антропологии. 2019. № 2 (46). С. 113–118.
- Филатова В.О., Бутовская М.Л., Калинин О.В. Буллинг в российской школе: что говорят ученики и что знают учителя // Вопросы психологии. 2018. № 2. С. 27–41.
- Человек в прошлом и настоящем: поведение и морфология / ред. М.Л. Бутовская. М.: ИЭА РАН, 2008.
- Этология человека и смежные дисциплины: современные методы исследования / отв. ред. М.Л. Бутовская. М.: Одна восьмая, 2004.
- Этология человека на пороге 21 века: новые данные и старые проблемы / отв. ред. М.Л. Бутовская. М.: Старый сад, 1999.
- Balasubramaniam K., Dittmar K., Berman C.M., Butovskaya M., Cooper M.A., Majolo B., Ogawa H., Shino G., Thierry B., Waal de F. Hierarchical steepness and phylogenetic models: phylogenetic signals in Macaca // Animal Behavior. 2012. № 83 (5). P. 1207–1218.
- Burkova V., Butovskaya M., Dronova D. Anxiety, aggression and empathy in students of Russia (Russian and Tatars): cross-cultural study // Abstract book of 14<sup>th</sup> European Human Behaviour and Evolution Association Conference, 23–26 April 2019, Toulouse, France. 2019. P. 183.
- Butovskaya M.L. Reconciliation, dominance and cortisol levels in children and adolescents (7–15 year-old boys) // Behaviour. 2008. Vol. 145. P. 1557–1576.
- Butovskaya M.L. Aggression and conflict resolution among the nomadic Hadza of Tanzania as compared with their pastoralist neighbors // War, Peace, and Human Nature / D. Fry (ed.). Oxford: Oxford Univ. Press. 2013. P. 278–296.
- Butovskaya M., Burkova V., Apalkova J., Dronova D. Sharing and fairness in rural adolescents: WEIRD – non-WEIRD societies compared // Abstract book of 14<sup>th</sup> European Human Behaviour and Evolution Association Conference, 23–26 April 2019, Toulouse, France. 2019a. P. 117.
- Butovskaya M.L., Burkova V.A., Karelin D.V. Does the friendship matter? Sharing, fairness and parochial altruism in African children and adolescents // Social Evolution and History. 2019b (in press).
- Butovskaya M., Burkova V., Mabulla A. Sex Differences in 2D:4D Ratio, Aggression and Conflict Resolution in African children and adolescents: a Cross-Cultural Study // Journal of Aggression, Conflict and Peace Research. 2010. Vol. 1 (1). P. 17–31.
- Butovskaya M.L., Dronova D.A., Mihandzho E. Modern Tendencies of a Permanent Partner's Choice among the African Students and their Attitudes to Procreation and Multi-child Families // Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Cultural Dimensions / ed. by L. Grinin, A. Korotayev. M., 2009. P. 55–84.
- Butovskaya M.L., Guchinova E.B. Men and women in contemporary Kalmykia: Traditional gender stereotypes and reality // Inner Asia. 2001. № 3 (1). P. 61–69.



- Butovskaya M.L., Vasilyev V.A., Suchodolskaya E.M., Lazebny O.E., Shibalev D.V., Kulikov A., Karelin D.V., Burkova V.N., Mabulla A., Ryskov A.P.* Aggression and polymorphisms in AR, DAT1, DRD4, and COMT genes in Datoga pastoralists of Tanzania // *Scientific Report*. 2013a. Vol. 3. P. 31–48.
- Butovskaya M., Fedenok J., Burkova V., Manning J.* Sex differences in 2D:4D and aggression in children and adolescents from five regions of Russia // *American journal of physical anthropology*. 2013b. Vol. 152 (1). P. 130–139.
- Butovskaya M.L., Lazebny O.E., Vasilyev V.A., Dronova D.A., Karelin D.V., Mabulla A.Z., ... Ryskov A.P.* Androgen Receptor Gene Polymorphism, Aggression, and Reproduction in Tanzanian Foragers and Pastoralists // *PLoS ONE*. 2015a. № 10 (8). e0136208.
- Butovskaya M.L., Meishvili N.V., Chalya V.G.* Redirection of Aggression and Consolation in Hamadryas Baboons // *Neuroscience and Behavioral Physiology*. 2015b. № 45 (4). P. 417–422.
- Butovskaya M., Burkova V., Karelin D., Fink B.* Digit ratio (2D:4D), aggression, and dominance in the Hadza and the Datoga of Tanzania // *American Journal of Human Biology*. 2015c. Vol. 27 (5). P. 620–627.
- Butovskaya M.L., Kozintsev A.G.* Aggression, Friendship, and Reconciliation in Russian Primary School Children // *Aggressive Behavior*. 1999. Vol. 25. P. 125–139.
- Butovskaya M.L., Salter F., Diakonov I., Smirnov A.* Urban Begging and Ethnic Nepotism in Russia: Pilot Study // *Human Nature*. 2000a. Vol. 11. P. 157–182.
- Butovskaya M.L., Vasilyev V.A., Lazebny O.E., Burkova V.N., Kulikov A.M., Mabulla A., Shibalev D.V., Ryskov A.P.* Aggression, Digit Ratio, and Variation in the Androgen Receptor, Serotonin Transporter, and Dopamine D4 Receptor Genes in African Foragers: The Hadza // *Behavior Genetics*. 2012. Vol. 42. P. 647–662.
- Butovskaya M., Verbeek P., Ljungberg T., Lunardini A., Aureli F.* A multicultural view of peacemaking among young children // *Natural conflict resolution* / ed. F. de Waal. Berkeley, CA: University of California Press. 2000b. P. 243–258.
- Butovskaya P.R., Lazebny O.E., Sukhodolskaya E.M., Vasiliev V.A., Dronova D.A., Fedenok J.N.* Polymorphisms of two loci at the oxytocin receptor gene in populations of Africa, Asia and South Europe // *BMC genetics*. 2016. № 17 (1). DOI: 10.1186/s12863-015-0323-8.
- Butovskaya M.L., Butovskaya P.R., Vasilyev V.A., Sukhodolskaya J.M., Fekhtredtinova D.I., Karelin D.V., ... & Lazebny O.E.* Serotonergic gene polymorphisms (5-HTTLPR, 5 HTR1A, 5 HTR2A), and population differences in aggression: traditional (Hadza and Datoga) and industrial (Russians) populations compared // *Journal of physiological anthropology*. 2018. № 37 (1). P. 10.
- Butovskaya M., Sorokowska A., Karwowski M., Sabiniewicz A., Fedenok J., Dronova D., Negasheva M., Selivanova E., Sorokowski P.* Waist-to-hip ratio, body-mass index, age and number of children in seven traditional societies // *Scientific reports*. 2017. № 7 (1).
- Fink B., Butovskaya M., Sorokowski P., Sorokowska A., Matts P.J.* Visual Perception of British Women's Skin Color Distribution in Two Nonindustrialized Societies, the Maasai and the Tsimane' // *Evolutionary Psychology*. 2017. № 15 (3). e1474704917718957.
- Fink B., Butovskaya M.L., Shackelford T.K.* Assessment of physical strength from gait: data from the Maasai of Tanzania // *Biology Letters*, 2019. Vol. 15. DOI: 10.1098/rsbl.2018.0803.
- Dillon L., Nowak N., Shattuck K., Weisfeld G., Weisfeld C., Imamoğlu E., ... & Jiliang S.* When the cat's away, the spouse will play: a cross-cultural examination of mate guarding in married couples // *Journal of Evolutionary Psychology*. 2014. № 12 (2-4). P. 97–108.
- Dillon L.M., Nowak N., Weisfeld G.E., Weisfeld C.C., Shattuck K.S., Imamoğlu O.E., ... & Shen J* Sources of marital conflict in five cultures // *Evolutionary Psychology*. 2015. № 13 (1). e147470491501300101.
- Eibl-Eibesfeldt I.* Human ethology. New York, 1989.
- Groyecka A., Witzel C., Butovskaya M., Sorokowski P.* Similarities in Color Preferences Between Women and Men: The Case of Hadza, the Hunter-Gatherers From Tanzania // *Perception*. 2019. № 48 (5). P. 428–436.

- Puga-Gonzalez I., Butovskaya M., Thierry B., Hemelrijk C.K.* Empathy versus Parsimony in Understanding Post-Conflict Affiliation in Monkeys: Model and Empirical Data // *PLoS ONE*. 2014. Vol. 9, is. 3. P. 1–7.
- Ribeiro E., Neave N., Morais R.N., Kilduff L., Taylor S.R., Butovskaya M., Fink B., Manning J.T.* Digit ratio (2D: 4D), testosterone, cortisol, aggression, personality and hand-grip strength: Evidence for prenatal effects on strength // *Early human development*. 2016. № 100. P. 21–25.
- Rostovtseva V., Mezentseva A., Dashieva N., Weissing F., Butovskaya M.* Nonverbal markers of cooperative behaviour in Buryats of Southern Siberia // *XXIV Biennial Conference on Human Ethology*. 2018. P. 58.
- Sorokowski P., Butovskaya M.* Height preferences may not be universal: Evidence from the Datoga people of Tanzania // *Body Image*. 2012. Vol. 9, № 4. P. 510–516.
- Sorokowska A., Sorokowski P., Hilpert P., ... Butovskaya M.L.* Preferred Interpersonal Distances: A Global Comparison // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. 2017. Vol. 48 (4). P. 577–592.
- Sorokowski P., Sorokowska A., Butovskaya M., Stulp G., Huanca T., Fink B.* Body height preferences and actual dimorphism in stature between partners in two non-Western societies (Hadza and Tsimane') // *Evolutionary psychology*. 2015. № 13 (2). P. 455–469.
- Sorokowski P., Sorokowska A., Butovskaya M., Pawlowski B.* Love influences reproductive success in humans // *Frontiers in Psychology*. 2017. № 8. P. 1922.
- Sorokowska A., Groyecka A., Karwowski M., ... Blumen S.* Global study of social odor awareness // *Chemical senses*. 2018. № 43 (7). P. 503–513.
- Sukhodolskaya E.M., Vasil'ev V.A., Shibalev D.V., ... Butovskaya M.L. & Ryskov A.* 3'-UTR polymorphism of dopamine transporter gene in Hadza and Datoga males // *Molecular Biology*. 2014. Vol. 48 (2). P. 254–257.
- Sukhodolskaya E.M., Fehretdinova D.I., Shibalev D.V., Butovskaya M.L.* Polymorphisms of dopamine receptor genes DRD2 and DRD4 in African populations of Hadza and Datoga differing in the level of culturally permitted aggression // *Annals of human genetics*. 2018. <https://doi.org/10.1111/ahg.12263>
- Vasilyev V., Sukhodolskaya E., Kulidzhanov P., Kulikov A., Lazebny O., Dronova D., Butovskaya M., Shibalev D., Ryskov A.* Polymorphism of 5-HTTLPR and Stin2 Loci of the Serotonin Transporter Gene in Males of African Ethnic Populations Hadza and Datoga // *Russian Journal of Genetics*. 2014. Vol. 50, № 9. P. 969–974.
- Weisfeld C., Dillon L., Nowak N., Mims K., Weisfeld G., Imamoglu O., Butovskaya M., Shen J.* Sex Differences and Similarities in Married Couples: Patterns Across and Within Cultures // *Archives of Sexual Behavior*. 2011a. Vol. 40 (6). P. 1165–1172.
- Znazen H., Chtara M., Butovskaya M., Siala H., Messaoud T., Souissi N.* Association between angiotensin-converting enzyme gene polymorphism and competitive anxiety in Tunisian athlete // *Sport Sciences for Health*. 2016. Vol. 12 (2). P. 233–238.

Статья поступила в редакцию 26 мая 2019 г.

*Burkova Valentina N. and Fedenok Yuliya N.*

**HUMAN ETHOLOGY IN RUSSIA: THE SCIENTIFIC SCHOOL OF MARINA L. BUTOVSKAYA\***

DOI: 10.17223/2312461X/24/1

**Abstract.** The paper presents some major achievements in human ethology in Russia that became possible under the guidance of Professor Marina Lvovna Butovskaya. It describes research results produced in areas such as reconstruction of the early stages of human evolution, the study of mental norms and pathologies, non-verbal communication (spatial behaviour,

gestures in communication) and ritualised behaviour, altruism and cooperation, empathy, aggressive and post-conflict behaviour, bullying, choosing marriage partner and human reproductive behaviour, parental favouritism, traditional cultures of East Africa, and socio-psychological adaptation of humans to new cultural environments.

**Keywords:** human ethology, evolutionary anthropology, behaviour, cross-cultural research, M.L. Butovskaya

\* The work was conducted as part of the research project no. 01201370995, titled 'Cross-Cultural and Interdisciplinary Research'

### References

- Agressiia i mirnoe sosushchestvovanie: universal'nye mekhanizmy kontroliia sotsial'noi napriazhennosti u cheloveka* [Aggression and peaceful co-existence: universal mechanisms of control over social tension in humans]. Ed. dy M.L. Butovskaia. Moscow: Nauchnyi mir, 2006.
- Apal'kova Iu.I., Butovskaia M.L., Bronnikova N.K. Ustoichivye sochetaniia morfofunktsional'nykh i lichnostnykh kharakteristik u muzhchin vysokoriskovykh professii [Sustainable combinations of morpho-functional and personality traits of men engaged in high-risk professions], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serii 23: Antropologiya*, 2018, no. 4, pp. 67–76.
- Burkova V.N. Pal'tsevoi indeks, agressiia i lichnostnye cherty u rossiiskikh podrostkov [2D:4D ratio, aggression and personality in Russian adolescents], *Vestnik NGU. Serii: Psikhologiya*, 2008, vol. 2, is. 2, pp. 79–84.
- Burkova V.N. *Agressivnoe i postkonfliktnoe povedenie detei i podrostkov v krosskul'turnoi perspektive (na primere russkikh i osetinskikh shkol'nikov)*. Diss. na soisk. uch. st. kand. ist. n. [Aggressive and post-conflict behaviour of children and adolescents from a cross-cultural perspective (the case of Russian and Ossetian school children)]. Moscow: IEA RAN, 2011.
- Burkova V.N., Butovskaia M.L. Traditsionnyi dom v Tanzanii: okhotniki-sobirатели, skotovody, zemledel'tsy [The traditional house in Tanzania: hunter gatherers, cattle breeders, and farmers]. In: *Afrikanskii sbornik – 2017*. Otv. Red. A.Iu. Zheltov [A collection of writings on Africa – 2017]. St. Petersburg: MAE RAN, 2017, pp. 220–241.
- Burkova V.N., Fedenok J.N., Butovskaia M.L. Prostranstvennoe povedenie u detei i podrostkov (na primere russkikh i osetin) [Spatial behavior of children and adolescents (the case of Russians and Ossetians)], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2010, no. 3, pp. 77–91.
- Burkova V.N., Fedenok Iu.N., Postnikova E.A., Butovskaia M.L. Agressivnoe povedenie u narodov khanty i mansi: etnicheskii aspekt [Aggressive behaviour in the Khanty and Mansi people: an ethnic aspect], *Novye rossiiskii gumanitarnye issledovaniia. Serii Etnologiya*. 2015. Available at: <http://www.nrgumis.ru/articles/1947/> (Accessed 25 May 2019)
- Burkova V.N., Fedenok Iu.N., Butovskaia M.L. Empatiia i intolerantnost' rossiiskoi molodezhi v otnoshenii invalidov: polovye i lichnostnye razlichii [Empathy and intolerance of Russian youth towards people with disabilities: gender and personality differences], *Eksperimental'naia psikhologiya*, 2019, Vol. 12, no. 1, pp. 53–69. doi: 10.17759/expssy.2019120105
- Butovskaia M.L. Evoliutsiia gruppovogo povedeniia primatov kak predposylka antroposotsiogeneza [The evolution of group behavior in primates as a prerequisite for anthroposociogenesis], *Sovetskaia etnografiia*, 1987, no. 1, pp. 52–69.
- Butovskaia M.L. Polovye razlichii v povedenii primatov i problema dialektiki pola v chelovecheskikh obshchestvakh [Sex differences in primate behaviour and the issue of the dialectic of sex in human societies], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1990, no. 6, pp. 70–72.

- Butovskaia M.L. My i oni: evoliutsiia sotsial'nosti v otriade primatov i problema proiskhozhdeniia chelovecheskogo obshchestva [Us and them: the evolution of sociality in primates and the origin of human society], *OPUS: Mezhdistsiplinarnye issledovaniia v arkhologii*, 2002, is. 1-2, pp. 7–25.
- Butovskaia M.L. *Iazyk tela: priroda i kul'tura* [Body language: nature and culture]. Moscow: Nauchnyi mir, 2004a.
- Butovskaia M.L. *Tainy pola: muzhchina i zhenshchina v zerkale evoliutsii* [The mystery of sex: man and woman as they are in the evolution]. Fiazino: Vek-2, 2004b.
- Butovskaia M.L. *Agressiia i primirenie kak bazovye svoistva sotsial'nykh sistem: chelovek i drugie primaty* [Aggression and reconciliation as fundamental properties of social systems: humans and other primates]. In: *Antropologiia na poroge III tysiacheletia. Materialy konferentsii* [Anthropology at the turn of the third millennium. Conference proceedings]. 2004v. Vol. 1, pp. 125–160.
- Butovskaia M.L. *Gomoseksualizm i evoliutsiia* [Homosexuality and evolution]. Fiazino: Vek-2, 2005.
- Butovskaia M.L. Polovoe razmnozhenie kak bazovaia adaptatsiia organizmov v nestabil'noi srede obitaniia [Sexual reproduction as a basic form of adaptation of organisms in unstable environments]. In: *Kak chelovek zaselil planetu Zemlia* [How the Earth was settled by humans]. 2006a, pp. 160–200.
- Butovskaia M.L. Polovoi otbor i razlichie muzhskikh i zhenskikh seksual'nykh strategii v chelovecheskom obshchestve [Sexual selection and the differences in male and female strategies in human society]. In: *Kak chelovek zaselil planetu Zemlia* [How the Earth was settled by humans]. 2006b, pp. 201–224.
- Butovskaia M.L. Reproduktivnyi uspekhi i ekonomicheskii status u datoga – poluosedykh skotovodov Severnoi Tanzanii [Reproductive success and economic status among the Datoga - Semi-sedentary pastoralists of Northern Tanzania], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2011, no. 4, pp. 85–99.
- Butovskaia M.L. *Antropologiia pola* [The anthropology of gender]. Fiazino: Vek 2, 2013.
- Butovskaia M.L. Universal'nye morfo-psikhotipy cheloveka: adaptatsiia k usloviyam srede i optimizatsiia reproduktivnogo uspekha [Universal morpo-psychotypes of humans: Adaptation to environment and optimisation of reproductive success], *Vestnik RFFI*, 2016, no. 3(91), pp. 92–99.
- Butovskaia M.L., Apal'kova Y.I., Fedenok J.N. 2D:4D, samoosnki po agressii, sklonnosti k risku i chertam lichnosti u parashutistov [2D:4D, self-rated aggression, risk taking, and personality traits in skydivers], *Vestnik MGU. Seriia 23. Antropologiia*, 2017, no. 2, pp. 54–61.
- Butovskaia M.L., Boiko E.Iu. Roditel'skii favoritizm i osobennosti formirovaniia stilei povedeniia u detei v zavisimosti ot poriadka rozhdeniia: biosotsial'nye aspekty [Parental favouritism and specific features of the formation of behavioural styles in children depending on birth order: biosocial aspects], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2001, no. 6, pp. 67–81.
- Butovskaia M.L., Boiko E.Iu. Fiziologicheskie osnovy fenomena primireniia u cheloveka: gipoteza sniatii stressa podtverzhdaetsia [The physiological foundations of reconciliation in humans: the stress-relief hypothesis is confirmed]. In: *Ekologiia i demografiia cheloveka v proshlom i nastoiashchem. Tret'i antropologicheskie chteniia k 75-letiiu so dnia rozhdeniia V.P. Alekseeva* [Human ecology and demography: past and present. 3<sup>rd</sup> Anthropological Readings dedicated to the 75<sup>th</sup> anniversary since the birth of V.P. Alekseev]. Moscow, 2004, pp. 224–225.
- Butovskaia M.L., Buzhilova A.P. Morfo-psikhologicheskie komplekxy kak evoliutsionno stabil'nye strategii cheloveka v proshlom i nastoiashchem [Morpho-psychological complexes as evolutionarily stable human strategies: past and present]. In: *Trudy Otdeleniia istoriko-filologicheskikh nauk 2015* [The Proceedings of the Department of History and Philology 2015]. Ed. by V.A. Tishkov. Moscow: Nauka, 2016, pp. 94–117.

- Butovskaia M.L., Burkova V.N. Sotsial'nyi status i reproduktivnyi uspekhn v obshchestve khadza – okhotnikov-sobiratelei Tanzanii [Social status and reproductive success in the society of the Hadza, the Tanzanian hunter gatherers]. In: *Antropologiya sotsial'nykh peremen* [The anthropology of social change]. Eds. Guchinova E.B., Komarova G.A. Moscow: ROSSPEN, 2011, pp. 365–386.
- Butovskaia M.L., Burkova V.N., Butovskii R.O. Rossiiane i vykhodtsy iz SNG v Afrike: sotsial'no-psikhologicheskii portret [Russians and citizens of the Commonwealth of Independent States (CIS) Countries in Africa: a social and psychological portrait], *Aziia i Afrika segodnia*, 2011, no. 8, pp. 68–72.
- Butovskaia M.L., Butovskii R.O., Veselovskaia E.V. Rossiiane i vykhodtsy iz stran SNG v Kenii segodnia: sotsial'no-psikhologicheskii portret [Russians and citizens of the Commonwealth of Independent States (CIS) in Kenya today: a social and psychological portrait], *Aziia i Afrika segodnia*, 2014, no. 12, pp. 49–53.
- Butovskaia M.L., Burkova V.N., Butovskii R.O. Sotsial'no-psikhologicheskaya adaptatsiia nashikh sootchestvennikov v stranakh Vostochnoi i Iuzhnoi Afriki [Social and psychological adaptation of Russian citizens in the countries of Eastern and Southern Africa]. In: *Russkii mir v meniaiushchemsya mire* [The Russian world in a changing world]. Ed. by G.A. Komarova. Moscow: IEA RAN, 2018, pp. 197–216.
- Butovskaia M.L., Burkova V.N., Fedenok J.N. Pal'tsevoi indeks kak indikator prenatal'noi androgenizatsii i ego sviaz' s morfolozhicheskimi i povedencheskimi kharakteristikami u cheloveka [Digit ratio as an indicator of prenatal androgenisation and its relation to morphological and behavioral traits in humans], *Etnozograficheskoe obozrenie*, 2015, no. 2, pp. 99–116.
- Butovskaia M.L., Veselovskaia E.V., Godina E.Z., Tret'iak A.V., Silaeva A.V. Morfofunktsional'nye i lichnostnye kharakteristiki muzhchin sportsmenov kak model' adaptivnykh kompleksov v paleorekonstruktsiiakh [Morphofunctional and personality characteristics of male sportsmen as a model of adaptive sets of traits in paleoreconstructions], *Vestnik moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya*, 2011, no. 2, pp. 4–17.
- Butovskaia M.L., Veselovskaia E.V., Prudnikova A.S. Modeli bio-sotsial'noi adaptatsii cheloveka i ikh realizatsiia v usloviakh industrial'nogo obshchestva [Models of man's biosocial adaptation in an industrial society], *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii*, 2010, no. 38, pp. 143–154.
- Butovskaia M.L., Veselovskaia E.V., Rostovtseva V.V., Sel'verova N.B., Ermakova I.V. Mekhanizmy reproduktivnogo povedeniia cheloveka: ol'faktornye markery muzhskoi privlekatel'nosti [Mechanisms of reproductive behaviour in humans: Olfactory markers of males' attractiveness], *Zhurnal obshchei biologii*, 2012b, Vol. 73, no. 4, pp. 299–314.
- Butovskaia M.L., Veselovskaia E.V., Levina K.V., Rostovtseva V.V. Mekhanizmy reproduktivnogo povedeniia cheloveka: vizual'nye markery muzhskoi privlekatel'nosti, ikh sviaz' s ol'faktornymi markerami, seksual'nym opytom i fazoi mesiachnogo tsikla u zhenshchinekspertov [Mechanisms of reproductive behaviour in humans: Visual markers of masculine attractiveness, their relation with olfactory markers, sexual experience, and the phase of menstrual cycle in women-experts], *Zhurnal obshchei biologii*, 2016, no. 77(1), pp. 63–77.
- Butovskaia M.L., Drambian M.Iu., Burkova V.N., Dronova D.A. Pochemu khadza Tanzanii prodolzhauiut v nashi dni zanimat'sia okhotoi i sobirateilstvom? [Why do the Hadza of Tanzania continue hunting and gathering at present?]. *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii RAN-2006* [Field research produced by the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences – 2006]. Moscow: IEA RAN, 2009, pp. 38–62.
- Butovskaia M.L., Dronova D.A., Mikhandzho E. Sovremennye tendentsii v vybere brachnykh partnerov u studentov-afrikantsev i otnoshenie k traditsionnym ustanovkam na prodolzhenie roda i mnogodetnost' [Current trends in choosing marriage partners among African students and their attitudes to traditionally aspired to procreation and large families]. In: *Mezhrasovye i mezhetnicheskie otnosheniia v sovremennoi Tanzanii (trudy*

- rossiiskoi kompleksnoi ekspeditsii v Ob"edinennoi Respublike Tanzanii (2005 g.)* [Inter-racial and inter-ethnic relations in today's Tanzania (the work of the Russian consolidated expedition to the United Republic of Tanzania (2005))]. Moscow: LENAND, 2008, pp. 168–195.
- Butovskaia M.L., D'iakonov I.Iu., Vanchatova M.A. *Bredushchie sredi nas: nishchie v Rossii i stranakh Evropy, istoriia i sovremennost'* [Those who wander among us: the poor in Russia and European countries: past and present]. Moscow: Nauchnyi Mir, 2007.
- Butovskaia M.L., Karelin D.V., Burkova V.N. Traditsionnye skotovody Vostochnoi Afriki segodnia: reproduktivnyi uspek, plodovitost', detskaia smertnost' i blagosostoianie datoga Severnoi Tanzanii [Traditional pastoralists of East Africa today: Reproductive success, fertility, child mortality and welfare of the Datoga of Northern Tanzania], *Vestnik Moskovskogo Universiteta: Antropologiya*, 2012v, is. 4, pp. 70–83.
- Butovskaia M.L., Kozintsev A.G. Agressiia i primirenii u shkol'nikov mladshogo vozrasta (etologicheskie analiz mekhanizmov kontroliia sotsial'noi napriazhennosti v chelovecheskikh kollektivakh) [Aggression and reconciliation in younger school children (an ethnological analysis of the mechanisms of control over social tension in human groups)], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1998, no. 4, pp. 122–139.
- Butovskaia M.L., Kozintsev A.G. Etologicheskoe issledovanie smekha i ulybki u mladshikh shkol'nikov: rol' pola i sotsial'nogo statusa v neverbal'noi kommunikatsii [An ethnological study of laughter and smile in younger school children: the role of sex and social status in non-verbal communication]. In: *Smekh: istoki i funktsii* [Laughter: the origin and functions]. Ed. by A.G. Kozintsev. St. Petersburg: Nauka, 2002, pp. 43–61.
- Butovskaia M.L., Levashova V.V. Skorost' dvizheniia i iazyk tela peshekhodov v usloviakh sovremennogo goroda: etologicheskii analiz [The speed of movement and body language of pedestrians in the city today: an ethnological analysis], *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii*, 2004, no. 3, pp. 147–156.
- Butovskaia M.L., Lutsenko E.L., Tkachuk K.E. Bulling kak sotsiokul'turnyi fenomen i ego sviaz' s chertami lichnosti u mladshikh shkol'nikov [Bullying as a sociocultural phenomenon and its connection to personality traits among younger school children], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2012a, no. 5, pp. 139–150.
- Butovskaia M.L., Mabulla A. Deti khadza: spetsifika povedeniia i uspeshnost' adaptatsii v mnogoetnichnykh kollektivakh sverstnikov [Hadza children: The specific features of behaviour and the success of adaptation in multiethnic groups], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2007, no. 2, pp. 20–38.
- Butovskaia M.L., Mezentseva A.A. Obobshchennye portrety muzhchin masaev: vneshniaia privlekatel'nost' i fizicheskaia sila po otsenkam ekspertov toi zhe populatsii [Consolidated profiles of the Maasai males: attractiveness and physical strength as assessed by expert members of the same population]. In: *Litsa cheloveka v prostranstve obshcheniia* [Human face in the space of communication]. Eds. K.I. Anan'ev, V.A. Barabanshchikov, A.A. Demidov. Moscow, Kogito-Tsentr, 2018, pp. 129–137.
- Butovskaia M.L., Meishvili N.V., Chalian V.G. Pereadresovannaia agressiia i uteshenie u pavianov gamadrilov [Redirected aggression and consolation in the hamadryas baboons], *Rossiiskii fiziologicheskii zhurnal im. I.M. Sechenova*, 2013, Vol. 99, no. 6, pp. 697–705.
- Butovskaia M.L., Mkrtschan R.A. Pal'tsevoi indeks i cherty lichnosti u armianskikh studentov: poloveye razlichii [2D:4D and personality features in Armenian students: gender differences], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya*, 2016, no. 1, pp. 76–85.
- Butovskaia M.L., Pliusnin Iu.M. Printsipy organizatsii prostranstvennogo povedeniia u cheloveka i vysshikh primatov (sravnitel'nyi analiz) [The principles of organisation of spatial behaviour in humans and the higher primates (a comparative analysis)]. In: *Sovremennaiia antropologiya i genetika i problema ras u cheloveka* [Current anthropology, genetics, and the issue of human races]. Ed. by I.M. Zolotareva. Moscow: IEA RAN, 1995, pp. 91–144.
- Butovskaia M.L., Postnikova E.A., Veselovskaia E.V., Maurer A.M., Savinetskii A.B., Syroezhkin G.V. Pal'tsevoi indeks, maskulinnost' litsa i fluktuiruiushchaia asimetriia

- как markery polovogo otbora v traditsionnykh afrikanskikh populiatsiakh khadza i datoga [2D:4D ratio, facial maculinity and fluctuating asymmetry as markers of sexual selection in traditional African populations of the Hadza and Datoga], *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya*, 2014, no. 2, pp. 18–28.
- Butovskaia M.L., Smirnov O.V. Vybora postoiannogo polovogo partnera v srede sovremenogo moskovskogo studenchestva: evoliutsionnyi analiz [Choosing permanent partner in the contemporary Moscow student community: an evolutionary analysis], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2003, no. 1, pp. 141–163.
- Butovskaia M.L., Fainberg L.A. *U istokov chelovecheskogo obshchestva* [The origins of human society]. Moscow: Nauka, 1993.
- Butovskaia M.L., Chalian V.G., Meishvili N.V. Primirenie u pavianov gamadrilov (Papio hamadryas): proverka gipotezy kachestva otnoshenii [Reconciliation in the hamadryas baboons, Papio hamadryas: testing the relationships quality hypothesis], *Rossiiskii fiziologicheskii zhurnal im. I.M. Sechenova*, 2011, is. 97, no. 8, pp. 870–877.
- Vasil'ev V.A., Martirosian I.A., Shibalev D.V., Kulikov A.M., Lazebnyi O.E., Burkova V.N., Ryskov A.P., Butovskaia M.L. Molekuliarno-geneticheskii polimorfizm promotornykh uchastkov genov chetvertogo dofaminovogo retseptora (DRD4P) i serotoninovogo transportera (5-HTTLPR) v afrikanskikh populiatsiakh khadza i datoga [Molecular-genetic polymorphism of promoter regions of genes of dopamine receptor (DRD4P) and serotonin transporter (5-HTTLPR) in the African populations of the Hadza and Datoga], *Genetika*, 2011, Vol. 47, no. 2, pp. 1–5.
- Vasil'ev V.A., Sukhodol'skaia E.M., Kulidzhanov P.V., Kulikov A.M., Lazebnyi O.E., Dronova D.A., Butovskaia M.L., Shibalev D.V., Ryskov A.P. Polimorfizm lokusov 5-HTTLPR i Stin2 gena serotoninovogo transportera u muzhchin afrikanskikh etnopoluliatsii khadza i datoga [Polymorphism of 5-HTTLPR and Stin2 loci of the serotonin transporter gene in males of the African ethnic populations of the Hadza and Datoga], *Genetika*, 2014, Vol. 50, no. 9, pp. 1–6.
- Vishnevskaya V.I., Butovskaya M.L. Fenomen shkol'noi travli: agressory i zherty v rossiiskoi shkole [The phenomenon of school bullying: Aggressors and victims in Russian schools], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2010, no. 2, pp. 55–68.
- Gorokhovskaya E.A. *Etologiya: rozhdenie nauchnoi distsipliny* [Ethology: the birth of a scientific discipline]. St. Petersburg: Aleteia, 2001.
- Deriagina M.A., Butovskaya M.L. *Sistematika i povedenie primatov* [Systematics and primate behaviour]. Moscow: Entsiklopediya rossiiskikh dereven', 2004.
- Dronova D.A., Butovskaya M.L. Gendernye razlichia v otsenke fizicheskikh kharakteristik pri vybere brachnogo partnera v indiiskom obshchestve [Gender differences in the assessment of physical characteristics of future marriage partners in the Indian society]. In: *Chelovek: ego biologicheskaya i sotsial'naya istoriya: Trudy Mezhdunarodnoi konferentsii, posviashchennoi 80-letiiu akademika RAN V.P. Alekseeva (Chetvertye Alekseevskie chteniia)* [Humans: a biological and social history: Proceedings of the International conference dedicated to the 80<sup>th</sup> anniversary of V.P. Alekseev, the academician at the Russian Academy of Sciences (4<sup>th</sup> Alekseev Readings)]. Ed. by N.A. Dubova. Odintsovo: Izd-vo "Odintsovskii gumanitarnyi institut", 2010, Vol. 2, pp. 200–208.
- Zorina Z.A. U istokov sravnitel'noi psikhologii i etologii cheloveka: trudy N.N. Ladyginoi-Kots [The origins of comparative psychology and human ethology: the work of N.N. Ladygina-Kohts], *Vestnik NGU. Seriya: Psikhologiya*, 2008, Vol. 2, is. 2, pp. 10–27.
- Zorina Z.A., Smirnova A.A. *O chem rasskazali govoriashchie obez'iany* [What did the monkeys that can speak tell us?]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur, 2006.
- Kon I.S. Chto takoe bulling i kak s nim borot'sia? [What is bullying, and how to counter it?], *Sem'ia i shkola*, 2006, no. 11, pp. 15–18.
- Morozov I.A., Butovskaya M.L., Makhov A.E. *Obnazhenie iazyka: kross-kul'turnoe issledovanie semantiki drevnego zhesta* [Sticking out one's tongue: a cross-cultural study of the semantics of an ancient gesture]. Moscow, 2008.

- Rostovtseva V.V., Butovskaia M.L. Etnicheskiĭ parokhializm v kooperativnom povedenii: eksperimental'noe issledovanie sredi russkikh i buriat [Ethnic parochialism in cooperative behaviour: an experimental study among the Russians and Buryats], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2018a, no. 4, pp. 66–84.
- Rostovtseva V.V., Butovskaia M.L. Sotsial'noe dominirovanie, agressiia i pal'tsevoi indeks (2D:4D) v kooperativnom povedenii molodykh muzhchin [Social dominance, aggression, and digit ratio (2D:4D) in the cooperative behaviour of young men], *Voprosy psikhologii*, 2018b, no. 4, pp. 65–80.
- Rusakova G.S., Butovskaia M.L. Bulling i bullery v sovremennoi rossiiskoi shkole [Bullying and bullies in Russian schools today], *Etograficheskoe Obozrenie*, 2016, no. 2, pp. 99–115.
- Udina I.G., Veselovskaia E.V., Lysenko V.V., Martianov E.V., Vasil'ev Iu.A., Klets E.A., Butovskaia P.R., Prudnikova A.S., Vasil'ev Iu.Iu., Butovskaia M.L. Metodologiya antropogeneticheskogo izucheniia sportsmenov v razlichnykh vidakh sporta [The methodology of anthropogenetic research on sportsmen in various sports], *Nauka Kubani*, 2012, no. 3, pp. 4–9.
- Fedenok J.N. Transformatsiia struktury prostranstva doma v lokal'nykh etnicheskikh grup-pakh [Transforming the structural space of the house in local ethnic groups], *Traditsion-naia kul'tura*, 2009, no. 2(34), pp. 42–48.
- Fedenok J.N. *Prostranstvennoe povedenie detei i podrostkov v polietnichnykh kollektivnykh kollektivakh*. Diss. na soisk. uch. st. kand. ist. n. [Spatial behaviour in children and adolescents in multiethnic groups]. Moscow: IEA RAN, 2011.
- Fedenok J.N. Kommunikativnoe povedenie russkikh shkol'nikov [Communicative behaviour of Russian school children], *Etograficheskoe obozrenie*, 2012, no. 5, pp. 119–138.
- Fedenok J.N., Butovskaia M.L. Obraz ideal'nogo doma u sovremennykh gorodskikh podrostkov [The ideal house as seen by adolescents in the city today], *Razvitie lichnosti*, 2012, no. 3, pp. 169–174.
- Fedenok J.N., Burkova V.N. Strukturirovanie zhilogo prostranstva doma v inoetnichnoi srede [Structuring the living space in groups living in a foreign ethnic environment], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorii*, 2016, no. 2(40), pp. 119–126.
- Fedenok J.N., Burkova V.N. Gendernye i etnicheskie razlichii v strukturirovanii zhilogo prostranstva u moskovskikh migrantov [Gender and ethnic differences in structuring the living space among Moscow migrants]. In: *Sotsial'no-psikhologicheskaiia adaptatsiia migrantov v sovremennom mire: materialy IV Mezhdunar. nauch.-prakt. konf.* [The social and psychological adaptation of migrants in the world today: Proceedings of the 4<sup>th</sup> International research conference]. Ed. by V.V. Konstantinov. Moscow: Izd-vo «Pero», 2018, pp. 386–393.
- Fedenok J.N., Burkova V.N. Traditsionnaia i sovremennaia organizatsiia zhilogo prostranstva doma: rossiia i tanzaniia [Traditional and modern organisation of the living space: Russia and Tanzania], *Zhurnal Frontirnykh Issledovaniĭ*, 2019, no. 2, pp. 127–151.
- Fedenok J.N., Burkova V.N., Dronova D.A., Apal'kova Iu.I., Veselovskaia E.V. Marina L'vovna Butovskaia: chelovek odnoi idei – idei nauki! [Marina Lvovna Butovskaya: a person committed to science!], *Vestnik antropologii*, 2019, no. 2(46), pp. 113–118.
- Filatova V.O., Butovskaia M.L., Kalinichenko O.V. Bulling v rossiiskoi shkole: chto govoriat ucheniki i chto znaiut uchitelia [Bullying in Russian schools: what the students say and what the teachers know], *Voprosy psikhologii*, 2018, no. 2, pp. 27–41.
- Chelovek v proshlom i nastoiashchem: povedenie i morfologiia* [Man: past and present. Behaviour and morphology]. Ed. by M.L. Butovskaia. Moscow: IEA RAN, 2008.
- Etologiia cheloveka i smezhnye distsipliny: sovremennye metody issledovaniia* [Human ethology and kindred disciplines: current research methods]. Ed. by M.L. Butovskaia. Moscow: Odná vos'maia, 2004.
- Etologiia cheloveka na poroge 21 veka: novye dannye i starye problemy* [Human ethology at the turn of the 21<sup>st</sup> century: new data, old issues.] Ed. by M.L. Butovskaia. Moscow: Staryi sad, 1999.



- Balasubramaniam K., Dittmar K., Berman C.M., Butovskaya M., Cooper M.A., Majolo B., Ogawa H., Shino G., Thierry B., Waal de F. Hierarchical steepness and phylogenetic models: phylogenetic signals in Macaca, *Animal Behavior*, 2012, no. 83(5), pp. 1207–1218.
- Burkova V., Butovskaya M., Dronova D. Anxiety, aggression and empathy in students of Russia (Russian and Tatars): cross-cultural study. In: *Abstract book of 14th European Human Behaviour and Evolution Association Conference*, 23-26 April 2019, Toulouse, France. 2019, pp. 183.
- Butovskaya M.L. Reconciliation, dominance and cortisol levels in children and adolescents (7-15 year-old boys), *Behaviour*, 2008, Vol. 145, pp. 1557–1576.
- Butovskaya M.L. Aggression and conflict resolution among the nomadic Hadza of Tanzania as compared with their pastoralist neighbors. In: *War, Peace, and Human Nature* / D. Fry ed. Oxford: Oxford Univ. Press. 2013, pp. 278–296.
- Butovskaya M., Burkova V., Apalkova J., Dronova D. Sharing and fairness in rural adolescents: WEIRD - non-WEIRD societies compared. In: *Abstract book of 14th European Human Behaviour and Evolution Association Conference*, 23-26 April 2019, Toulouse, France. 2019a, pp. 117.
- Butovskaya M.L., Burkova V.A., Karelin D.V. Does the friendship matter? Sharing, fairness and parochial altruism in African children and adolescents, *Social Evolution and History*, 2019b (in press).
- Butovskaya M., Burkova V., Mabulla A. Sex Differences in 2D:4D Ratio, aggression and conflict resolution in African children and adolescents: A cross-cultural study, *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*, 2010. Vol. 1(1), pp. 17–31.
- Butovskaya M.L., Dronova D.A., Mihandzho E. Modern trends in choosing permanent partners among African students and their attitudes to procreation and multi-child families. In: *Hierarchy and Power in the History of Civilizations: Cultural Dimensions* / Ed. by L. Grinin, A. Korotayev. Moscow, 2009, pp. 55–84.
- Butovskaya M.L., Guchinova E.B. Men and women in contemporary Kalmykia: Traditional gender stereotypes and reality, *Inner Asia*, 2001, no. 3(1), pp. 61–69.
- Butovskaya M.L., Vasilyev V.A., Suchodolskaya E.M., Lazebny O.E., Shibalev D.V., Kulikov A., Karelin D.V., Burkova V.N., Mabulla A., Ryskov A.P. Aggression and polymorphisms in AR, DAT1, DRD4, and COMT genes in Datoga pastoralists of Tanzania, *Scientific Report*, 2013a, Vol. 3, pp. 31–48.
- Butovskaya M., Fedenok J., Burkova V., Manning J. Sex differences in 2D:4D and aggression in children and adolescents from five regions of Russia, *American journal of physical anthropology*, 2013b, Vol. 152(1), pp. 130-139.
- Butovskaya M.L., Lazebny O.E., Vasilyev V.A., Dronova D.A., Karelin D.V., Mabulla A.Z., ... Ryskov A.P. Androgen Receptor Gene Polymorphism, aggression, and reproduction in Tanzanian foragers and pastoralists, *PLOS ONE*, 2015a, no. 10(8), e0136208.
- Butovskaya M.L., Meishvili N.V., Chalya, V.G. Redirection of aggression and consolation in the hamadryas baboons, *Neuroscience and Behavioral Physiology*, 2015b, no. 45(4), pp. 417–422.
- Butovskaya M., Burkova V., Karelin D., Fink B. Digit ratio (2D:4D), aggression, and dominance in the Hadza and the Datoga of Tanzania, *American Journal of Human Biology*, 2015c, Vol. 27(5), pp. 620–627.
- Butovskaya M.L., Kozintsev A.G. Aggression, friendship, and reconciliation in Russian primary school children, *Aggressive Behavior*, 1999, Vol. 25, pp. 125-139.
- Butovskaya M.L., Salter F., Diakonov I., Smirnov A. Urban Begging and Ethnic Nepotism in Russia: Pilot Study, *Human Nature*, 2000a, Vol. 11, pp. 157–182.
- Butovskaya M.L., Vasilyev V.A., Lazebny O.E., Burkova V.N., Kulikov A.M., Mabulla A., Shibalev D.V., Ryskov A.P. Aggression, digit ratio, and variation in the androgen receptor, serotonin transporter, and dopamine D4 receptor genes in African foragers: The Hadza, *Behavior Genetics*, 2012, Vol. 42, pp. 647–662.

- Butovskaya M., Verbeek P., Ljungberg T., Lunardini A., Aureli F. A multicultural view of peacemaking among young children. In: *Natural conflict resolution* / Ed. F. de Waal. Berkeley, CA, US: University of California Press. 2000b. P. 243–258.
- Butovskaya P.R., Lazebny O.E., Sukhodolskaya E.M., Vasiliev V.A., Dronova D.A., Fedenok J.N. Polymorphisms of two loci at the oxytocin receptor gene in populations of Africa, Asia and South Europe, *BMC genetics*, 2016, no. 17(1). doi: 10.1186/s12863-015-0323-8
- Butovskaya M.L., Butovskaya P.R., Vasilyev V.A., Sukhodolskaya J.M., Fekhtredtina D.I., Karelin D.V., ... & Lazebny O.E. Serotonergic gene polymorphisms (5-HTTLPR, 5 HTR1A, 5 HTR2A), and population differences in aggression: traditional (Hadza and Datoga) and industrial (Russians) populations compared, *Journal of physiological anthropology*, 2018, no. 37(1), pp. 10.
- Butovskaya M., Sorokowska A., Karwowski M., Sabiniewicz A., Fedenok J., Dronova D., Negasheva M., Selivanova E., Sorokowski P. Waist-to-hip ratio, body-mass index, age and number of children in seven traditional societies, *Scientific reports*, 2017, no. 7(1).
- Fink B., Butovskaya M., Sorokowski P., Sorokowska A., Matts P.J. Visual perception of British women's skin colour distribution in two nonindustrialised societies, the Maasai and the Tsimane', *Evolutionary Psychology*, 2017, no. 15(3). e1474704917718957.
- Fink B., Butovskaya M.L., Shackelford T.K. Assessment of physical strength from gait: data from the Maasai of Tanzania, *Biology Letters*, 2019, Vol. 15. doi: 10.1098/rsbl.2018.0803
- Dillon L., Nowak N., Shattuck K., Weisfeld G., Weisfeld C., Imamoğlu E., ... & Jiliang S. When the cat's away, the spouse will play: a cross-cultural examination of mate guarding in married couples, *Journal of Evolutionary Psychology*, 2014, no. 12(2-4), pp. 97–108.
- Dillon L.M., Nowak N., Weisfeld G.E., Weisfeld C.C., Shattuck K.S., Imamoğlu O.E., ... & Shen J. Sources of marital conflict in five cultures, *Evolutionary Psychology*, 2015, no. 13(1), e147470491501300101.
- Eibl-Elbesfeldt I. *Human ethology*. N.Y., 1989.
- Groyecka A., Witzel C., Butovskaya M., Sorokowski P. Similarities in colour preferences between women and men: The case of Hadza, the hunter gatherers from Tanzania, *Perception*, 2019, no. 48(5), pp. 428–436.
- Puga-Gonzalez I., Butovskaya M., Thierry B., Hemelrijk C.K. Empathy versus parsimony in understanding post-conflict affiliation in monkeys: Model and empirical data, *PLOS ONE*, 2014, Vol. 9, Is. 3, pp. 1–7.
- Ribeiro E., Neave N., Morais R.N., Kilduff L., Taylor S.R., Butovskaya M., Fink B., Manning J.T. Digit ratio (2D: 4D), testosterone, cortisol, aggression, personality and hand-grip strength: Evidence for prenatal effects on strength, *Early human development*, 2016, no. 100, pp. 21–25.
- Rostovtseva V., Mezentseva A., Dashieva N., Weissing F., Butovskaya M. Nonverbal markers of cooperative behaviour in the Buryats of Southern Siberia. In: *XXIV Biennial Conference on Human Ethology*. 2018, pp. 58.
- Sorokowski P., Butovskaya M. Height preferences may not be universal: Evidence from the Datoga people of Tanzania, *Body Image*, 2012, Vol. 9, no. 4, pp. 510–516.
- Sorokowska A., Sorokowski P., Hilpert P., ... Butovskaya M.L. Preferred interpersonal distances: A global comparison, *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2017, Vol. 48(4), pp. 577–592.
- Sorokowski P., Sorokowska A., Butovskaya M., Stulp G., Huanca T., Fink B. Body height preferences and actual dimorphism in stature between partners in two non-Western societies (Hadza and Tsimane'), *Evolutionary psychology*, 2015, no. 13(2), pp. 455–469.
- Sorokowski P., Sorokowska A., Butovskaya M., Pawłowski B. Love influences reproductive success in humans, *Frontiers in Psychology*, 2017, no. 8, pp. 1922.
- Sorokowska A., Groyecka A., Karwowski M., ... Blumen S. Global study of social odour awareness, *Chemical senses*, 2018, no. 43(7), pp. 503–513.

- Sukhodolskaya E.M., Vasil'ev V.A., Shibalev D.V., ... Butovskaya M.L. & Ryskov A. 3'-UTR polymorphism of dopamine transporter gene in the Hadza and Datoga males, *Molecular Biology*, 2014, Vol. 48(2), pp. 254–257.
- Sukhodolskaya E.M., Fehretdinova D.I., Shibalev D.V., Butovskaya M.L. Polymorphisms of dopamine receptor genes DRD2 and DRD4 in the African populations of the Hadza and Datoga differing in the level of culturally permitted aggression, *Annals of human genetics*, 2018. <https://doi.org/10.1111/ahg.12263>
- Vasilyev V., Sukhodolskaya E., Kulidzhanov P., Kulikov A., Lazebny O., Dronova D., Butovskaya M., Shibalev D., Ryskov A. Polymorphism of 5-HTTLPR and Stin2 loci of the serotonin transporter gene in males of the African ethnic populations of the Hadza and Datoga, *Russian Journal of Genetics*, 2014, Vol. 50, no. 9, pp. 969–974.
- Weisfeld C., Dillon L., Nowak N., Mims K., Weisfeld G., Imamog˘lu O., Butovskaya M., Shen J. Gender differences and similarities in married couples: Patterns across and within cultures, *Archives of Sexual Behavior*, 2011a, Vol. 40(6), pp. 1165–1172.
- Znazen H., Chtara M., Butovskaya M., Siala H., Messaoud T., Souissi N., Association between angiotensin-converting enzyme gene polymorphism and competitive anxiety in Tunisian athlete, *Sport Sciences for Health*, 2016, Vol. 12(2), pp. 233–238.

**ВИРТУАЛЬНАЯ ЭТНИЧНОСТЬ  
И КИБЕРЭТНОГРАФИЯ**  
(отв. ред. специальной темы номера –  
С.Ю. Белоруссова и А.В. Головнёв)

УДК 394  
DOI: 10.17223/2312461X/24/2

**ВИРТУАЛЬНАЯ ЭТНИЧНОСТЬ —  
НОВАЦИЯ НА ФОНЕ ТРАДИЦИИ?\***  
(ВВЕДЕНИЕ В ТЕМУ)

---

Светлана Юрьевна Белоруссова,  
Андрей Владимирович Головнёв

**Аннотация.** Статья является введением к специальной теме номера «Виртуальная этничность и киберэтнография». Представленные опыты (case studies) являются попытками рассмотрения и осмысления сценариев (или историй) активации виртуальной этничности с их героями, режиссерами, проектами, ходом событий, ритмами и амплитудами подъемов и спадов, скоростью распространения, соотношением с обычными проявлениями этничности. Ниже представлены веб-этнографические эксперименты на основе полевых и киберполевых работ среди крышен, немцев, мусульман и арктических кочевников.

**Ключевые слова:** виртуальная этничность, киберэтнография, крышены, российские немцы, мусульмане, арктические кочевники

Сегодняшнее проявление и самопрезентация традиционных культур все больше находят место в Интернете через форумы, социальные сети и этнически ориентированные сайты. Возрастающая роль виртуальной жизни в глобальном измерении стремительно актуализирует эту сферу коммуникации и культуры, давая при этом возможность более открыто, чем в обычной реальности, высказывать мнения (иногда анонимные) по различным дискуссионным аспектам, в том числе по вопросам этничности. Сегодняшние виртуальные споры насчет своего «я» становятся порой более информативными и насыщенными, чем в реальной жизни. Кибержизнь народа не только является дополнением к реальности, но и расширяет круг взаимодействий, открывает новые возможности для самовыражения.

---

\* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 18-78-10077 «Виртуальная этничность и киберэтнография: новация на фоне традиции».

В недавнем прошлом идеологические концепции государств были направлены на «преодоление» этничности (теории «плавильного котла» в США, советского народа в СССР). Однако вместо исчезновения этничность приобрела новые формы развития, в том числе в интернет-среде. Киберэтничность постепенно стала независимым феноменом, со своими действующими лицами и событиями, включая миграции, войны и революции. С одной стороны, виртуальная этничность представляется новацией, которая существенно влияет и меняет идентичность народов. С другой стороны, использование современных технологий в репрезентации этничности кажется логичным продолжением конструктивистской концепции «воображаемых сообществ», и в этом отношении кибержизнь выступает в качестве традиции.

Изучение феномена виртуальной этничности предполагает сочетание традиционных и новых методов. В данном контексте этничность рассматривается преимущественно с точки зрения конструктивистского подхода, который хорош не умалением значения этничности (напротив, он актуализирует ее до уровня персональной мотивации и жизненно важной практики), а вниманием к конкретным опытам виртуального позиционирования и технологиям этностроительства. Для объяснения специфики виртуальной этничности используется и традиционалистский подход, поскольку сегодняшняя идентичность сообществ продолжает строиться на традиционной культуре (фольклор, одежда, быт), народной памяти и основаниях родства.

Веб-этнография не замыкается на работе с компьютером и гаджетом, а включает физическое наблюдение за тем, как виртуальная жизнь встраивается в повседневную реальность. По мере возможности следует изучать реальную (оффлайн) и виртуальную (онлайн) этничность в их связях и разрывах – на опыте конкретных персон и сообществ. Полевые исследования предусматривают сочетание традиционных этнографических методов (включенное наблюдение и интервьюирование) и находящихся в стадии пилотной апробации приемов киберэтнографии (интернет-коммуникации, тесты, анкетирование, контент-анализ сетевого дискурса) для сопоставительного исследования реальных и виртуальных проявлений этничности. Если физическое поле проводится через краткосрочные или долгосрочные наблюдения, то виртуальное исследование требует постоянного погружения. Особенно важна скорость сбора, поскольку интернет-данные в любой момент могут оказаться недоступными (удалены или закрыты от посторонних).

Представленные в нашей рубрике опыты (case studies) являются попытками рассмотрения и осмысления сценариев (или историй) активации виртуальной этничности с их героями, режиссерами, проектами, ходом событий, ритмами и амплитудами подъемов и спадов, скоростью

распространения, соотношением с обычными проявлениями этничности. Помимо этничности, нас интересуют и другие грани идентичности; более того, сегодняшняя этничность немыслима вне иных форматов социальности, и изучение новых вариаций ее расположения в многообразии идентичностей видится одной из увлекательных исследовательских задач. Ниже представлены веб-этнографические эксперименты на основе полевых и киберполевых работ среди крышен, немцев, мусульман и арктических кочевников.

Статья С.Ю. Белоруссовой «#Силакрышен: виртуальная жизнь непризнанного народа» содержит обзор усилий крышен в течение последних 10 лет, направленных на утверждение своего места среди других народов через социальные сети; сегодня, по мере достижения определенных успехов, интерес к этим ресурсам несколько угас. Крышенский опыт наводит на размышление о том, что интернет-активность зависит от состояния этнической идентичности: ощущение дискомфорта мотивирует на активизацию в интернет-позиционировании, тогда как этническое благополучие, напротив, ведет к ее снижению. Кроме того, как показывают деятельность и самоанализ крышенского активиста Ярослава Ромина, всего через несколько месяцев после «узнавания» о своей этнической принадлежности с помощью сетевых технологий можно стать яркой персоной в своем сообществе как в виртуальности, так и в реальности. Вероятно, этнолидеры в киберпространстве – это новые мастера коммуникации, но уже не титаны духа (которым как будто не место в Сети), а виртуозы быстрого эффекта. На наших глазах происходят «демократизация и виртуализация» лидерства, когда вместо одного яркого и стойкого вождя проявляется целый ряд фигур и инициатив, поддерживающих тренд активизации этничности.

Т.С. Киссер в статье «Виртуальная идентичность российских немцев» показывает, как дисперсно расселенные немцы реализуют целый спектр виртуальных этнопроектов, начиная с колоссальной базы данных по истории народа до масштабного даже по меркам виртуальности музея. Не сумев вернуть себе историческую родину в Поволжье, российские немцы думают сегодня о создании собственной «виртуальной республики». Стремления российских немцев показывают, что Интернет замещает одно из оснований этничности – единство территории. Вместе с тем виртуальный мир постепенно становится хранилищем этнокультурного наследия и форумом межэтнического диалога для всех народов. Стимул представления и достойного позиционирования собственной культуры (языка, традиций, истории) в веб-среде вызывает своего рода этноренессанс (с элементами этноконкуренции) и способствует глобальному распространению моды на «этно».

З.Р. Хабибуллина своей статьей «Селфи в Мекке: харам или достойный хадж?» ставит непростой и острый вопрос об инновативности традиционных религий и совместимости с ними технологических новшеств. Мусульмане активно подключились к формированию своего образа через Интернет: создают приложения, игры, собственные социальные сети. Среди приверженцев ислама распространены и религиозные онлайн-практики: в Интернете можно совершить подаяния и даже «принести в жертву виртуального барана». Однако многие священнослужители опасаются утраты значимости ритуалов из-за экспансии интернет-пространства. В подобном ракурсе рассматривается дискурс о селфи – модном течении, распространенном в том числе среди паломников, совершающих хадж. Не исключено, что дискуссия о фотографировании на фоне сакральных мест в скором времени может привести к редакции правил и ограничений.

А.В. Головнёв в эссе «Кружение в кочевом и виртуальном пространстве-времени» рассказывает о необычном эффекте, который произвели кадры вращения оленей на FB-сообщество. Оказалось, что «кружение» обладает завораживающим эффектом не только в реальности, но и в виртуальности. 30-секундный ролик вращения оленей на Кольском полуострове в течение нескольких месяцев набрал 1,3 млн просмотров и стал объектом острых дискуссий. Что связывает столь разные явления, как маневры арктических кочевников и их оленей, с одной стороны, и интернет-сообщество – с другой? Является ли поток высказываний в ленте новым видом этнографического / антропологического источника, а быть может, и новым средством самовыражения «публичной антропологии»?

Надеемся, что данная рубрика поможет продвижению нового направления в нашей «старой» науке. Убеждены, что веб-этнография / антропология, какой бы зубовой скрежет ни вызывала она у поклонников классических методов, обречена на стремительное развитие. Помимо сверхъестественной информативности и скорости распространения информации, она открывает новые горизонты в самореализации человека, в том числе в формировании и настройке сложной системы идентичностей в динамике их веб-проекций. Каким образом киберпространство отражает реальную картину этничности и как порождает новую киберэтничность, обладающую не вполне обозримым потенциалом? В какой мере этот феномен архаичен, а в какой технологичен? Одним словом, Интернет открывает безбрежные возможности: от громадной базы научных данных до динамичной интерактивности, создающей новые мотивы, задачи, контексты, объектно-субъектные коммуникационные поля с их виртуальными «туземцами» – блогерами, хакерами, сетевыми агентами и прочими киберперсонажами.

*Belorussova Svetlana Yu. and Golovnev Andrey V.*

**IS VIRTUAL ETHNICITY A NOVEL PHENOMENON IN THE CONTEXT OF TRADITION?\*** (INTRODUCTION TO THE SPECIAL ISSUE THEME)

DOI: 10.17223/2312461X/24/2

**Abstract.** The article introduces the special issue theme: ‘Virtual Ethnicity and Cyber-Ethnography’. The experiences (case studies) presented below attempt to review and understand the scenarios (or stories) of activating virtual ethnicity with their characters, directors, projects, events, rhythms, amplitudes of rises and falls, rate of spread, and relationship with ordinary manifestations of ethnicity. We invite the reader to learn about some web-ethnographic experiments that are based on field and cyber-field work among Kryashens, Germans, Muslims, and Arctic nomads.

**Keywords:** virtual ethnicity, cyber-ethnography, Kryashens, Russian Germans, Muslims, Arctic nomads

\* The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF) – project no. 18-78-10077, titled ‘Virtual ethnicity and cyber-ethnography: novelty and tradition’.



УДК 394

DOI: 10.17223/2312461X/24/3

## #СИЛАКРЯШЕН: ВИРТУАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ НЕПРИЗНАННОГО НАРОДА\*

---

Светлана Юрьевна Белоруссова

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию киберэтничности кряшен на основе полевых и киберполевых источников. В работе рассматриваются границы реальности и виртуальности, актуальные темы и обсуждения, специфика реализации этнопроектов, особенности использования в Интернете родного языка. Всеобщая популяризация социальных сетей в России 2008–2010-х гг. произошла параллельно с появлением кряшенских реальных проектов и проявлением самих кряшен. Изложенные в статье примеры демонстрируют, что интернет-активность кряшенского сообщества зависит от внутреннего состояния: по мере ощущения «этнического» благополучия деятельность пользователей снижается, и напротив, ощущение дискомфорта мотивирует на активизацию в интернет-позиционировании.

Согласно анкетированию, кряшены высоко оценивают роль Интернета для развития этнической идентичности, однако призывают равномерно развивать проекты реальности и виртуальности. Киберпространство позволило кряшенам обозначить свое сообщество, показав его границы и место среди других групп. Если поначалу некоторые этнические сообщества относились к ним настороженно (провокативные комментарии, сообщения), то сейчас прослеживается тенденция роста интереса к этнической культуре кряшен. Не исключено, что диалог (пусть виртуальный) помог сохранить добрососедские отношения с другими группами.

После поджогов церквей в 2013 г. виртуальность оказалось площадкой конкуренции среди самих кряшен. Несмотря на то, что тема пожаров уже давно перестала быть актуальной, ее последствия оказались чувствительными для взаимоотношений внутри этнического сообщества. Несколько лет назад кряшены придумали новый популярный хештег – «#силакряшен», который, по их словам, означает «обязанность сохранять единство». Автор высказывает предположение о появлении данного хештега на фоне разногласий внутри сообщества и отражении им его внутренних переживаний. Хештег служит своего рода девизом кряшен, соединяя в себе призыв к стойкости и согласию, память о прошлом и мечту о будущем.

**Ключевые слова:** кряшены, виртуальная этничность, киберэтнография, идентичность, социальные сети, ВКонтакте, Instagram, этнопроект, хештег

На протяжении последних 30 лет антропологи рассуждают об этничности в сетях, оценивают влияние Интернета на народы и диаспоры, размышляют о методах киберполевой этнографии. В начале пути

---

\* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 18-78-10077 «Виртуальная этничность и киберэтнография: новация на фоне традиции» (рук. С.Ю. Белоруссова).

казалось, что Сеть способна размыть этническую идентичность (Nora 1989), создать бесклассовое, бесполое и внеэтническое пространство (Wilson 2002). Впоследствии наметился обратный тренд на усиление этничности через Интернет: Т.Х. Эриксен предположил, что «нации расцветают в Интернете» (Eriksen 2007), а по мнению Т. Фостера, Сеть предложила множество путей для развития малочисленных групп (Foster 2005). И сегодня исследовательский мир полон дискуссий относительно «интернет-этничности»: изучаются границы реальности и виртуальности (Macfadyen 2006), рассматриваются особенности виртуального общения среди малых групп (McDonald, Nicolescu, Sinanan 2017), исследуются новые жизненные смыслы этнических сообществ, которые появились благодаря сетевому взаимодействию (Lindridge, Henderson, Ekpo 2015).

Методология проведения киберполевого исследования – одно из самых обсуждаемых направлений в виртуальной этнографии. Х. Кноблаух отмечал, что изобилие веб-материала чревато рассеянностью антропологического исследования. Он призывал к сосредоточению на определенном аспекте культуры посредством «сфокусированной этнографии» (Knoblauch 2001). К. Хайн, первоначально применявшая для изучения киберсообществ традиционные этнографические методы наблюдения (Hine 2000), позднее предложила алгоритм ЕЗ – Embedded, Embodied, Everyday (встроенное, воплощенное, повседневное) – для изучения «укорененных в практиках, повседневных неререфлексивных явлений» (Hine 2015). Сегодня она уделяет особое внимание вопросам трансформации этнического сознания посредством интернет-технологий и инструментам влияния человеческого мышления на содержание виртуальных программ (Hine 2017: 23). Некоторые исследователи предлагают посмотреть на киберполевое исследование с «чистого листа», без использования обыденных физических практик, поскольку многие из них неприменимы в условиях цифрового поля (Markman 2013).

Изучение виртуальной этничности кряшен я проводила, сочетая физическое и виртуальное наблюдение. В течение последнего года я следила за их активностью в интернет-среде и трижды (в сентябре, ноябре 2018 г. и марте 2019 г.) участвовала в полевых исследованиях в Татарстане, пытаясь понять, как виртуальная жизнь встраивается в повседневную реальность. Если физическое поле проводилось через краткосрочные наблюдения, то виртуальное исследование потребовало постоянного погружения. Особенно важна была скорость сбора, поскольку интернет-данные в любой момент могут оказаться недоступными (удалены или закрыты от посторонних).

В рамках работы проводился мониторинг интернет-порталов, социальных сетей, видеохостингов, сайтов и форумов, на которых затрагивалась тема кряшен. В социальных сетях ВКонтакте (далее — ВК) и

Facebook в большей степени изучались персональные страницы и группы, в Instagram — профили, визуальные материалы и хештеги, сайт Youtube был полезен для изучения видеоблогов и комментариев<sup>1</sup>. В течение 2018–2019 гг. я состояла в закрытых кряшенских диалогах в ВК (под названием «#силакряшен», 101 участник) и в мессенджере WhatsApp («Общалка кряшен»), 53 участника). Здесь пользователи ежедневно общаются и обсуждают повседневные вопросы, интересуются новостями об этническом сообществе. Как правило, кряшены охотно содействовали исследованию и с готовностью отвечали даже на специфические вопросы (например, когда и почему Вас добавили в «черный список» той или иной группы / страницы). Среди других инструментов киберисследования было проведение анкетирования через Google-формы по теме «Виртуальная этничность кряшен». Оно включило 15 вопросов, посвященных отношению кряшен к Интернету и виртуальности; всего было собрано 135 анкет. В анкетировании участвовали кряшены возрастом от 17 до 71 года, 55,9% ответов дали женщины, 44,1% — мужчины. Кроме того, в работе использовались методы сбора количественных данных социальных сетей (анализ активности участников групп, постов, комментариев) через платформу popsters.ru.

### **Дискуссия об идентичности**

Разговоры о самоопределении кряшен актуализировались в период подготовки, проведения, обработки материалов и представления результатов Всероссийской переписи населения 2002 г. Тогда, несмотря на многочисленные согласования и дискуссии, у кряшен впервые с 1926 г. появилась возможность в графе «Ваша национальная принадлежность» указать свой этноним. Однако на деле они столкнулись с сопротивлением: очевидцы до сих пор вспоминают, как переписчики отказывали им в записи с указанием, что «такого народа не существует» или «записывали карандашом “кряшен”, а затем исправляли ручкой на “татарин”». Некоторые дела приобрели острый характер: руководителю Общественной организации кряшен Людмиле Белоусовой пришлось пережить разбирательство в прокуратуре, чтобы добиться в переписном листе записи «кряшенка». Некоторые связывали сложности во время переписи с позицией руководства Татарстана и возможным нежеланием признания их этнической группы (Соколовский 2004). С того времени «кряшенской проблеме» стали уделять особое внимание ученые, общественные и политические деятели и другие заинтересованные лица. А для самих кряшен дискуссия вокруг переписи стала толчком для собственной активности в отношении развития самопознания и самосознания.

Появление кряшен связано с колониционной политикой Российской империи в XVI–XIX вв., в рамках которой проводилась массовая христианизация местного инородческого (преимущественно тюркского) населения. Работа православных миссионеров в XVIII–XIX вв. происходила с разной степенью интенсивности и обычно сопровождалась соперничеством с мусульманскими проповедниками. Благодаря активной работе исламских деятелей и их языковой близости с «инородцами», мусульманам иногда удавалось обратить в ислам целые семьи и даже деревни. Напротив, невозможность проведения проповедей на родном языке делала христианскую религию непривлекательной для «инородцев». По словам священника Емекеева, «обращение в православие было лишь внешнее и обрядовое», а «сильным препятствием» к сближению с христианской верой считалось «незнакомство священников с их наречием». Он считал, что «новокрещенные не в силах были отречься от традиционных мусульманских обычаев и верований, впитавшихся в их плоть и кровь» (Емекеев 1902: 764). Очевидцы отмечали неоднозначное положение крещеных инородцев, которым пришлось оказаться на перепутье двух культур – русской и татарской. По наблюдению писателя Сергея Аксакова, «на всей их наружности лежал отпечаток чего-то печального и сурового, чего-то потерянного, бесприютного и беспорядочного; и платье на них сидело как-то не так, и какая-то робость была видна во всех движениях; они жили очень бедно, тогда как вокруг и татарские, и русские, и мордовские, и чувашские деревни жили зажиточно» (Джераси 2013: 60).

Ситуацию в отношении православного самосознания крещеных инородцев изменила деятельность русского востоковеда, члена-корреспондента Академии наук, профессора Казанской духовной академии Н.И. Ильминского. Он ввел богослужение на их родном языке, переводил и издавал богослужебные книги, продвигал идею открытия миссионерских школ для детей инородцев, куда в качестве учителей могли приглашаться носители их культуры (Осовский 1994: 9–15). Язык, на который переводились книги, полностью соответствовал диалектным особенностям «инородцев»: для точной передачи языка кряшен были введены дополнительные буквы (ö, ü, ä, i), а сам говор впоследствии стал именоваться «церковно-кряшенским».

Ильминский вел переписку с кряшенскими священнослужителями и побуждал их к активной миссионерской работе. Священнику Я. Емельянову он писал: «Эй, жегетляр (ребята. – С.Б.), сильнее старайтесь! Пробудились от сна крещеные татары и сами склоняются на ту или другую сторону. Если вы не постараетесь, они могут склониться на сторону врага» (Письма Н.И. Ильминского... 1896: 72). Деятельность Ильминского не только способствовала росту интереса к христианской вере, но и повлияла на самосознание кряшен: они почувствовали отличие от других (татар и русских) и исключительность собственной общ-

ности. Ильминский и сегодня считается наиболее значимой исторической личностью среди кряшен (несмотря на то, что он был этническим русским). В память о нем проводятся научные и культурные мероприятия, его образ представлен в каждом кряшенском храме. Более того, последние 10 лет кряшенские священнослужители ведут переговоры о возможности причисления Ильминского к лику святых.

После революционных событий 1917 г. кряшены как самостоятельная группа состояли в Совете общества мелких народностей Поволжья (Устав общества мелких народностей 1917), в переписи населения 1926 г. их записали отдельным народом. В следующей переписи 1939 г. кряшен не выделили в особую общность, приписав к татарам. В советское время в информационный оборот была запущена уничижительная версия их происхождения («насилено крещены Иваном Грозным»), а в школах мусульманские дети дразнили крещеных «предателями» (ПМА 2018). Правда, состояние «отвергнутых» помогло кряшенам сохраниться: для русских они оставались чужими по языку, а для татар – по религии. После перестройки кряшены (на фоне удачной попытки южноуральских нагайбаков) пытались поставить вопрос о признании их отдельным народом: направляли письма и прошения, встречались с влиятельными персонами. Самостоятельный этнический статус кряшен не был признан, но в последующих переписях в 2002 и 2010 гг. в графе «национальность» они официально имели возможность записать себя «кряшеном» или «кряшенкой».

Дискуссия вокруг переписи 2002 г. позволила кряшенам добиться некоторой автономии: в 2007 г. была создана Общественная организация кряшен Татарстана (далее – ООК), она была призвана объединить и организовать движение кряшен из разных городов, а также «направить его действие на решение этнических вопросов в содействии с властями» (ПМА 2019). Организацию возглавил уроженец с. Зюри Мамадышского района Иван Егоров. Будучи генеральным директором ОАО «Холдинговая компания Ак Барс», он имел большой предпринимательский вес и влияние в государственных структурах. Руководителем исполкома стала Л.Д. Белоусова, являвшаяся на это время руководителем Республиканского национально-культурного центра кряшен Татарстана. Вслед за ООК кряшены создали государственный ансамбль кряшен «Бермянчек», активизировали культурно-просветительскую газету «Туганайлар», стали открывать новые и развивать действующие кряшенские православные приходы в деревнях и городах (в том числе в Набережных Челнах и Казани), основали ежегодный детский летний этнолагерь «Айбагыр», а в 2010 г. при Институте истории им. Ш. Марджани заработал «Центр изучения истории и культуры татар-кряшен и нагайбаков».

С одной стороны, кряшены могли быть довольны запуском сразу нескольких этнопроектов, с другой стороны, некоторые признавали,

что наряду с возможностями реализации и самопрезентации был «объявлен своего рода негласный мораторий на обсуждение вопроса о признании за кряшенами статуса отдельного народа» (Кряшены на перепутье 2010). Некоторые посчитали образованные проекты попыткой «отмахнуться» от проблемы или даже «закрепить» второстепенное положение кряшен. К проектам, созданным «сверху», кряшены стремились добавить новые площадки «снизу».

### Интернет и этничность: начало пути

В 2008–2009 гг. социальная сеть ВК набирала известность среди молодой аудитории. Одним из ее первых популярных инструментов было объединение в группы по разным тематикам; представители этнических сообществ также воспользовались возможностью кооперации. В 2008 г. студент Антон Байрашев создал группу под названием *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР*. Людмила Белоусова вспоминает это так: «Я спросила Антона, зачем ты создал эту страницу, он ответил: “Во-первых, я хотел знать, сколько нас. Неизвестна ни наша численность, мы не знаем даже тех, кто себя считает кряшеном. Во-вторых, я хотел найти надежных единомышленников в бизнесе. Я считаю, что человек единокровный и единокровный может быть хорошим партнером<sup>27</sup>» (ПМА 2018). Группа вызвала большой интерес среди молодого поколения: кряшены активно добавлялись в группу, знакомились и переписывались. По словам Юлии Губиной, первой группой, к которой она присоединилась после регистрации в ВК, стала именно *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР*: «Я когда увидела группу, так удивилась и обрадовалась, даже маму позвала посмотреть» (ПМА 2018).

Для руководителя ООК Л. Белоусовой группа ВК оказалась хорошей возможностью привлечения молодежи к кряшенскому движению. Поскольку сама Белоусова в то время не обладала достаточным влиянием на сетевой молодежной площадке, свои идеи она транслировала через дочь Екатерину. Кряшены из группы ВК стали собираться на реальные встречи, и, по воспоминаниям Ирины Муллиной, на каждое собрание «приходило все больше людей и нам не хватало стульев!» (ПМА 2018). Разговоры в группе и на встречах постепенно приобретали все более детализированный характер: кряшены обсуждали перспективы своего сообщества, предлагали проекты по актуализации своей культуры. В декабре 2009 г. молодые люди организовали I Форум Кряшенской молодежи, а затем основали Молодежную общественную организацию *Бәрәкәт* («Благодать»). В той же группе обсуждались перспективы и ожидания от кряшенских инициатив. Наталия Никандрова в группе «Туганайлар» в 2008 г. писала: «В первую очередь я жду встреч и общения. Мне хочется именно “ощутить” свой народ в едином простран-

стве, убедиться, что есть она, кряшенская молодежь, которая хочет знать свою историю, гордится своим происхождением и главное, что она готова и хочет сплотиться». Разговоры и знакомства плавно перетекали из виртуальности в реальность, и наоборот. По сути, два пространства оказались слиты: взаимодействие в группе ВК стало естественным продолжением этнического движения кряшен.

Постепенно и другие кряшены стали создавать «собственные» ВК-сообщества. Одни были посвящены отдельным аспектам культуры (*Этническая культура и фольклор кряшен*), другие подчеркивали региональную принадлежность (*КРЯШЕНЫ ГОРОДА НИЖНЕКАМСКА, ЗЭЙ КЕРӘШЕННЭРЕ – ЗАЙНСКИЕ КРЯШЕНЫ, КРЯШЕНЫ БАШКОРТОСТАНА* и др.), третьи акцентировали внимание на теме сплочения (*КРЯШЕНЫ САМАЯ КЛАССНАЯ НАЦИЯ, КРЯШЕНЫ! объединяем-ся!!!, Кряшен калкы*). Сегодня ВК насчитывает не менее 50 кряшенских групп, хотя реально функционирует не более десяти. Судя по всему, массовое создание групп было порывом этнического самовыражения, как об этом вспоминает кряшенская активистка: «У меня была мечта (создать группу. – С.Б.), поэтому создала ее спонтанно в первый же день появления моей страницы в интернете» (ПМА 2018).

Если социальная сеть ВК была популярна среди кряшен (в основном молодого возраста), то остальные оказались менее востребованными. Старшее поколение проявляло активность в «Одноклассниках», создав несколько небольших по численности групп (*Кряшены, Кряшены Бакалинского района, Кряшены Красноярского края*). Через страницу газеты «Туганайлар» кряшены пытались создать активную площадку и в Facebook, однако до сих пор не добились желаемых результатов. По словам Белоусовой, «нам “лайки” ставят только несколько ученых. Видимо, эта страница только для них». Впоследствии кряшены создали несколько веб-сайтов: *Общественная организация кряшен* (<http://krshn.addnt.ru>), *газета «Туганайлар»* (<http://tuganaylar.ru>), *Сетевой этнокультурный проект кряшенского народа* (<http://kryashen.ru>, работал с 2009 по 2011 г.), *Кряшенская духовная миссия* (<http://www.missiakryashen.ru>). Сайты служили скорее информационными и презентационными ресурсами, чем дискуссионными площадками, поэтому группы ВК еще долгое время оставались наиболее востребованными порталами для виртуального общения и позиционирования кряшен.

### Поджог церковей

В ноябре 2013 г. в Татарстане были сожжены три кряшенские церкви – молитвенный дом в честь великомученика Димитрия Солунского с. Ленино Новошешминского района, храм в честь Рождества Иоанна Предтечи с. Албай Мамадышского района и храм Живоначальной Трои-

цы с. Крещеные Казыли Рыбно-Слободского района. Кроме того, попытка поджога была в строящемся храме в г. Чистополе, однако местная молодежь вовремя заметила огонь и затушила пламя. Поджоги посчитали террористическими актами, а виновными признали приезжих ваххабитов, которые, по словам местных жителей, незадолго до пожаров предлагали жителям кряшенских деревень «вновь перейти в ислам».

История с поджогами – запутанная и неоднозначная – потрясла кряшенское сообщество, в особенности тех, кто имел непосредственное отношение к церквям и селениям, где произошли пожары. Уроженец с. Крещеные Казыли Николай Мамаков воспринял поджог как личную трагедию и трагедию своей родни, тем более что он сам участвовал в проектировании сожженной церкви:

С 1999 года начали восстановление храма. Заказали сруб, по старым чертежам делали проект. Церковь почти доделали, оставалось только главки поставить. И тут ее сожгли. Когда узнал – мне было жутко. Я вложил в это душу. К тому же это было время, когда была моя мама жива, и она так ждала эту церковь. (ПМА 2019)

ООК не торопилась с ответом в связи со сложным положением дел в самом Татарстане: практически одновременно с поджогами произошла авиакатастрофа самолета авиакомпании «Татарстан» в Казани, в которой погибли 50 человек. Данная авиакомпания напрямую входила в Холдинговую компанию «Ак барс», возглавляемую председателем Правления ООК Иваном Егоровым («Авиаперевозки – это очень сложный бизнес» 2012). По воспоминаниям Л. Белоусовой, когда она обратилась к Егорову по поводу необходимости отреагировать на поджоги, он был «в шоке и отчаянии» по поводу трагедии. Он указал, что поджоги – «вопрос правоохранительных органов», и они решили повременить с этой темой (ПМА 2019). Кроме того, кряшенская организация проявляла осторожность и в связи с личной трагедией президента Республики Татарстан Р. Минниханова — в авиакатастрофе погиб его сын.

Участники ООК вспоминали общую суматоху в первые дни после поджогов: их интервью не публиковались, региональные СМИ не спешили писать про церкви на фоне катастрофы, сам ООК «не знал, как реагировать, был в растерянности, потому что неизвестно, во что это могло вылиться» (ПМА 2019). Тем временем кряшенские активисты, священнослужители и сочувствующие, не связанные делами ООК, восприняли поджоги как вызов. По словам священника с. Кряш-Серда Дмитрия Сизова, не получив ответа от ООК (в виде интервью или статьи в газете), активная группа решила огласить собственную позицию. От Местной общественной организации кряшен г. Казани (которая на тот момент еще входила в состав ООК, однако впоследствии вышла из нее) активисты выложили в Интернете «Открытое обращение кряшен к



Патриарху Московскому и Всея Руси Кириллу», в котором, помимо недовольства ввиду отсутствия реакции на поджоги, заявили:

Нас пытаются называть «пособниками Москвы», «предателями татарского народа», хотя к татарам мы не имеем никакого отношения, мы – самостоятельный православный тюркоязычный народ, как чуваша или гагаузы, и всегда были и будем верны России. И к исламу мы отношения не имеем, вся наша история связана только с православием, с нашей Русской православной церковью, в лоне которой мы были и хотим в ней оставаться навечно. Халифаты и эмираты нам не нужны, нам нужна сильная Россия. Тот кряшен, что принял ислам, в наших глазах перестает быть кряшеном. Нас хотят сделать частью татарского народа, но мы – отдельный народ, такими были и такими останемся (Открытое письмо кряшен 2013).

Несмотря на то, что епархия не отреагировала на обращение, посыл кряшен активизировал интернет-пространство далеко за пределами Татарстана. Составители письма давали интервью в СМИ и участвовали в заседаниях правозащитников. Деятельность активной группы кряшен вызвала недовольство в среде официального кряшенского движения. Его участники сетовали, что «Открытое письмо» было составлено от лица всех кряшен, из-за чего ООК пришлось «нести ответственность перед руководством Татарстана» (ПМА 2019). Через некоторое время представители движения опубликовали в газете «Туганайлар» статью «Время собирать камни», где осудили обращение к Патриарху:

В начале 90-х годов прошлого века, когда этнокультурное кряшенское движение в республике только зарождалось, бросать камни в виде эмоциональных лозунгов и призывов было необходимо и даже своевременно. Но реалии современной жизни претерпели изменения, и бросать камни стало бесполезно и даже вредно. Пришло время менять форму работы. От лозунгов все уже давно ушли – настала пора ставить конкретные задачи, выстраивать тактику работы, планомерно развивать свою культуру, возрождать традиции (Время собирать камни 2013).

Продолжение дискуссии развернулось в известном сообществе ВК *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР* (ниже представлены выдержки):

*Николай Мамаков:* Удивительно, что ООК по поводу поджогов храмов никоим образом не проявилась, словно не заметила «мелких проступков».

*Ирина Муллина:* А зачем говорить очевидные вещи?

Что Вы хотели услышать от ООК?

Что ООК сожалеет о случившемся? – Да, конечно.

Что ООК осуждает поджигателей? – Да, осуждает.

Что ООК будет принимать меры по этой ситуации? – Уже приняла. Вы думаете президент РТ просто так дал указание церкви заново возводить? <...> Мы – общественная организация, а не религиозная, не поли-

тическая. Вместо того, чтобы впустую языком чесать, лучше своим делом заниматься, ведь так?

*Артем Воробьев:* Это сигнал того, что кряшенский народ не довольствуется танцами и плясками... Почему я, мои кряшены-друзья, моя семья должны быть против этих (Обращение к Патриарху. – С.Б.) действий. Я эти действия поддерживаю, и думаю, каждый здравомыслящий кряшен это поддержит.

*Анатолий Муллин:* Интернетта кычкырып ятырга ботенесе оста (в Интернете кричать все мастера. – С.Б.), что мешает всем собраться и все вопросы обсудить?.. У каждого своя правда, но цель-то у нас одна. К этой цели надо идти вместе, если не будем вместе идти, то ничего не получится.

Противостояние между сторонами продолжалось: кряшены, желавшие широкой огласки истории с поджогами, активно публиковали на «стене» сообщества (самой просматриваемой части группы) записи различных СМИ об этих событиях. Через короткое время администрация группы заявила, что отныне данные записи будут перемещаться со «стен» в отдельную тему для обсуждения: «В последние недели стену группы заполнили ссылками на самые различные интернет-СМИ, где поднималась проблема кряшен. В связи с этим администрацией группы было решено создать новую тему “СМИ о кряшенах”». Оппозиционно настроенные кряшены рассмотрели перенос темы в «непопулярную» часть группы как попытку ухода от проблемы. «Это сравнимо с преступлением, когда самые насущные вопросы на сегодняшний день, освещаемые разными СМИ, целенаправленно убираются с самого видного места группы», – отозвался пользователь. Данный шаг – перенос дискуссии с лицевой части группы в «непросматриваемые» обсуждения – был проявлением «хозяйской» силы администрации страницы, демонстрацией контроля за кряшенской виртуальностью.

В статусе «быть на своем месте» оппозиционная группа отказалась (тема в обсуждениях «СМИ о кряшенах» так и осталась невостребованной) и вскоре создала свою страницу ВК под названием *КРЯШЕНЫ*. Администраторы собирали собственную аудиторию кряшен, выкладывали уникальные и актуальные, по их мнению, материалы об этнической культуре. Обе группы стали конкурентами за влияние в кряшенской виртуальности. Дух соперничества был и в именовании их страниц, каждая из которых дополняла свое название словом «официальный»: группа ООК называлась ==> *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР* <== *Официальная группа*, вторая группа +++ *КРЯШЕНЫ* = *Официальное сообщество* +++ (рис. 1, 2).

Сегодня можно наблюдать различия по социальному составу обеих групп: в *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР* вошли представители ООК, активная молодежь, члены культурных организаций и творческих коллективов, в *КРЯШЕНЫ* – часть церковных деятелей, а также отдельные

представители, несогласные с общим курсом ООК и предлагающие собственные проекты. Среди лидеров двух объединений есть определенная гендерная расстановка – если активисты первой группы в основном представлены женщинами (Л. Белоусова, Т. Дунаева, И. Муллина), то второй – мужчинами (общественный деятель А. Фокин, священник Д. Сизов, архитектор Н. Мамаков).



Рис. 1. Интерфейс группы ВК  
==> КРЯШЕНЫ - КЕРӘШЕННӨР <== Официальная группа

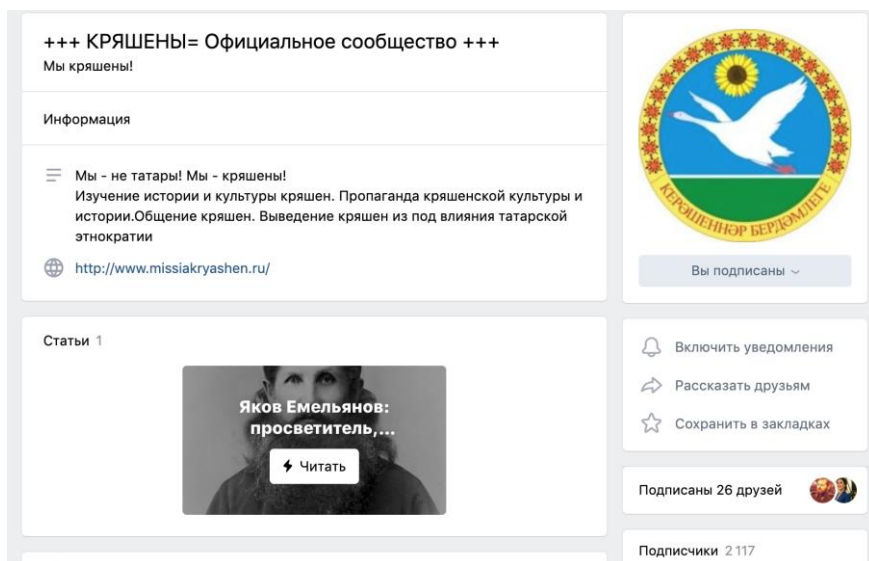


Рис. 2. Интерфейс группы ВК +++ КРЯШЕНЫ= Официальное сообщество +++

Дискуссии между сторонами происходят преимущественно в группах ВК: оппозиционно настроенные кряшены называют представителей общественной организации «ручными кряшенами», подчеркивая, что те идут в фарватере официальной власти, и наоборот, члены официального движения именуют конкурентов «правым сектором». Как правило, взаимоотношения членов обеих групп ограничиваются взаимным саркастическим комментированием новостей друг друга. К примеру, к записи «Завтра состоится заседание правления Общественной организации кряшен», опубликованной *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР* 24 декабря 2018 г., активист группы *КРЯШЕНЫ* Григорий Дементьев написал комментарий: «Хочется пожелать нашим лидерам кряшенского движения решительности в снятии с моего непризнанного народа приставки татарин». Таким образом, взаимоотношения настроены не на прямой контакт (даже виртуальный), а опосредованы через комментарии интернет-контента. Время от времени особенно активные пользователи отправляются в «черный список» той или иной группы (или персональных страниц). Несмотря на разногласия в социальных сетях, в реальности представители обеих групп ВК сосуществуют довольно мирно, и даже взаимно «блокированные» пользователи идут на определенный контакт. Кряшенская активистка призналась, что некоторые участники интернет-дискуссий «с глазу на глаз спокойнее, чем в Сети». Согласно собственным наблюдениям, дискутирующие в Интернете пользователи приглашают друг друга на культурные мероприятия и считают важным поддерживать «добрую реальность».

### Виртуальная этничность

Как повлиял Интернет на этническую идентичность кряшен? Согласно результатам тематического анкетирования «Виртуальная этничность кряшен», большинство (68,5%) отметило положительную динамику интернет-активизации на этничность их группы, некоторые опрошенные (12,8%) не усмотрели влияния, и незначительная часть пользователей (5,7%) оценила воздействие негативно. Кроме того, большинство кряшен (77,7%) посчитали, что Интернет способствует национальному сплочению, тогда как обратную точку зрения выказали 3,1% опрошенных. Благоприятное действие веб-пространства, по мнению кряшен, выразилось в том, что «многие перестали стесняться своей принадлежности к кряшенам, так как появилось больше информации», «увидели, что нас много», «начали испытывать гордость за свой народ», «начали выходить из тени», «люди только через Интернет узнали, кто такие кряшены». Один из пользователей высказался, что «большинство Кряшен осознали свою идентичность через Интернет, они общаются, но самое главное <...> теперь с нами общаются как с

кряшенами». Некоторые опрашиваемые признались, что посредством Интернета «узнавали» о своей принадлежности к кряшенам (до этого они причисляли себя к «русским», «татарам» или «крещеным татарам»). В этом случае Интернет выступил «конструктором» представленный об идентичности.

Ответы на вопрос: «Согласны ли Вы, что сегодня жизнь народа измеряется его активностью в интернете?», – разделились почти поровну (с небольшим перевесом в сторону согласия): 51,7% опрошенных ответили «да», 42,5% – «нет». Отдельные пользователи признали необходимость постоянного присутствия в интернет-среде: «Если каждый день в интернете не будет публиковаться ни одного материала о деятельности народа, то это значит, что народ бездействует, спит...». Другие напоминали, что «кряшены живут на земле» и предлагали ориентироваться на взрослое поколение и сельское население: «Кряшены в деревне не столь активны в интернете, тем не менее имеют активную позицию в отношении своей этнической принадлежности». «У нас в селе есть ансамбль, поют бабушки. Их, конечно, тоже выкладывают в интернет, но народ из других деревень, даже из республики Чувашии, слушают в живую и приходят на их концерты», – высказалась студентка из Казани. Еще одна кряшенская пользовательница уточнила, что «можно быть активным в соц. сетях, но ничего не делать в реальном мире. Для меня до сих пор народ тот – что живет, танцует, встречается и меняет реальный мир, а не наполняет интернет-ресурсы информацией». Таким образом, кряшены ценят роль Интернета в формировании этнической идентичности, однако призывают равномерно развивать проекты реальности и виртуальности.

Среди обсуждаемых в группах ВК тем можно увидеть перечень актуальных вопросов для кряшенских пользователей. Поиск своего места среди других народов происходит в темах «Кряшены. Судьба народа без названия», «Как относиться татарам к кряшенам», «Татары и Кряшены – братские народы?», «Кряшены. Право на самобытность»; проблемы языка поднимаются в «Кряшенский язык», «О нашем языке». Кроме того, кряшен интересуют старые традиции, дискуссии о происхождении и особенности фольклора. Для молодых пользователей обсуждения в ВК являются возможностью для знакомства и поиска своей второй половины. Например, тема «ТАНАШЫБЫЗМЫ?» (Познакомимся? – С.Б.) является самой популярной и состоит из 6 120 сообщений, тема «Незамужние и неженатые! Будем знакомиться?» – из 4 172. Профиль самой многочисленной на сегодняшнюю день кряшенской группы *Керәшен Гореф-гадәтләре: Этник җырлары, биоләре* (Кряшенские традиции: этнические песни, танцы. – С.Б.) описан так: «Кряшен, создай кряшенскую семью!». В ходе анкетирования подписчики признавались, что вступали в сообщества ВК, чтобы найти «будущую жену кря-

шенку» или «спутника жизни». По словам кряшен, некоторые знакомства в виртуальных группах уже увенчались «успехом» и привели к заключению нескольких десятков кряшенских брачных союзов (ПМА 2018).

Многие кряшены состоят в группах ВК из чувства принадлежности к этническому сообществу: «хотят стать ближе к своему народу», им «интересно знать о себе и своих корнях», присоединяются «по зову крови и зову сердца». Для кого-то участие в кряшенских группах является своего рода этнической «обязанностью». Каждый вечер Татьяна Ефремова специально заходит на кряшенские страницы, чтобы поставить новым публикациям «лайки» и, таким образом, «поддержать своих» (ПМА 2019).

Сегодня ВК остается самой популярной социальной сетью среди кряшен – ее как основную используемую выделили 62,1% опрошенных. Однако постепенно активность перемещается в Instagram (25,2%), где общение происходит через обмен фото, видео, прямые эфиры, истории и комментирование. В Instagram есть основная страница кряшен – @kryashennar, на которую подписаны 1 036 пользователей. Часто кряшены сопровождают записи в Instagram хештегами: #якряшен (встречается в 1 426 публикациях), #минкерэшен (1 198), #кряшены (763), #кряшен (513), #минкряшен (193). Хештеги удобны для поиска тематических записей, однако кряшены применяют их в основном для позиционирования своей культуры и подчеркивания принадлежности к этническому сообществу. Хештеги развивают и продвигают: в январе 2015 г. кряшены запустили эстафету, где каждый выкладывал фотографию в национальном костюме и подписывал ее «национальным хештегом». С одной стороны, задачей акции была актуализация идентичности через визуальный образ, а с другой – позиционирование своей культуры через «вынос в широкие массы кряшенских хештегов» (рис. 3).

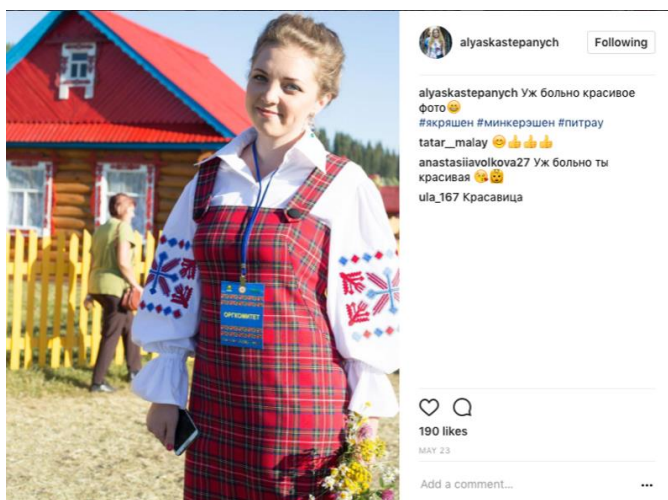


Рис. 3. Кряшенка в Instagram

Открытое выражение собственной этнической идентичности можно наблюдать на персональных страницах пользователей. Например, в ВК в строке «мировоззрение» встречаются «кряшен», «кряшенка», «керэшен». У Артура Салахиева в этой графе написано «кунелем белэн мин 100% керэшен» (я кряшен всей душой на 100%. – С.Б.). В Instagram некоторые позиционируют свою этническую принадлежность в именовании аккаунта или в описании «шапки» профиля: «керэшен кызы» («кряшенская девушка»), «кряшен малай» («кряшенский парень»), «Kryashen girl», «керэшен жегете» («кряшенский юноша»), «hitryi\_kryashen» и др. Часть кряшен отображает свою принадлежность к сообществу через визуальные образы – в виде аватаров в национальных костюмах. Подобное поведение подчеркивает, что для кого-то этническая идентичность является основным персональным индикатором в веб-среде.

В интернет-группах кряшены проявляют как закрытость, так и открытость в отношении себя и своей культуры. Как правило, их сообщества доступны всем, однако иногда администраторы ограничивают круг пользователей по региональному, тематическому или этническому признаку. Закрытая группа *Шеморбаш КЕРӘШЕН Яшьлэре* (Кряшенская молодежь Шеморбаша. – С.Б.) предупреждает: «Давайте договоримся так, не стучитесь в группу, если вы не Шеморбаш Яшьлэре!!!». Группа *Кряшенские знакомства* добавляет к себе только пользователей-кряшен. Сообщество *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР* периодически меняет свой статус из закрытой в открытую и наоборот: обычно это связано с усилением активности «чужих» и их возможным влиянием на виртуальное сообщество кряшен.

Веб-страницы кряшен оказались не просто «заповедными» местами общения и демонстрации своей культуры, но и дискуссионными площадками. Периодически сторонние наблюдатели (обычно татары) высказываются по поводу этнической идентичности кряшен, оценивают их притязания на статус отдельного народа. К примеру, в апреле 2015 г. Ильдар Салаватов обозначил проблему в группе *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР*:

Собрались кряшены-активисты в начале 90-х, посидели, потолковали, заключили, что мы отдельный народ... Слово *кряшен* указывает не на национальность, а на вероисповедание. Что за новую нацию хотите создать? Язык у нас один. Может, тогда мишэрлэр, типтэлэр – это тоже другие нации? А почему русские не говорят: я вятич, я кривич, я полянин и т.д.

В другом случае Динара Зиннатовна оставила комментарий:

Кряшены – это по-вашему нация??? По-моему, это что-то среднее между русскими и татарами. Как к вам относиться – непонятно... И порой обидно, что с тобой разговаривают на твоём родном языке, а взгля-

ды совсем другие. И то, что вы соблюдаете обычаи и порядки, которые вам навязали силой. Отношение к вам как к людям, которые не имеют свободы выбора. Или когда-то не смогли решить за себя.

Кряшены воспринимают подобные комментарии стоически, но выступают в защиту своей этнической идентичности. Григорий Дементьев ответил однажды: «Мои родители себя признавали как Кряшен, деды и прадеды были Крященными. Я кряшен, не могу быть насильно татарин». Примечательно, что агрессивные комментарии часто имеют обратный эффект – утверждающее влияние на этничность кряшен. В ответ на одно из рассуждений об идентичности Евгений Прокопьев написал: «Быть кряшеном – это круто, это все равно, что иметь самые крутые брендовые шмотки и тачки, но только в тысячи раз круче, мы пронесли <...> веру, культуру, которая у русских и других крупных народов не сохранилась».

У некоторых сторонних наблюдателей культура кряшен вызывает неподдельный интерес: чуваш Алексей Александров в группах и диалогах спрашивает о специфике кряшенского говора, особенностях песен, поговорок, интересуется научной литературой об их сообществе. Ирина Муллина однажды заметила в переписке «#силакряшен», что «вопросы Алексея очень важны в том плане, что задавая “А как у вас?” – побуждает подумать о том, что до этого казалось само собой разумеющимся». Получается, что через внимание (положительное или отрицательное) со стороны «чужих» у кряшен появляется дополнительный интерес к собственной этничности.

В сетевом общении кряшены используют как русский, так и родной язык. «Родной язык» кряшены воспринимают по-разному – для большинства это татарский (и его говоры), а для некоторых «церковно-кряшенский», азбуку которого создал Ильминский. Несмотря на то, что сегодня этот говор используется в основном в церковных службах, молитвах и песнопениях, среди кряшен есть те, кто ведет свои страницы на «церковно-кряшенском». Лидия Карпова установила подходящую раскладку на своем компьютере и почти ежедневно публикуется на родном языке. К такому самовыражению ее подтолкнула забота о сохранении культуры: «Я начала писать кряшенским шрифтом, когда поняла, что если мы это сегодня делать не будем, мы исчезнем как кряшены» (ПМА 2019).

Согласно анкетированию, 55,4% кряшен ведут виртуальную жизнь преимущественно на русском языке, а 9,1% общаются только на русском. Преимущественно на родном языке в Интернете переписываются 31,4% опрошенных, а только на родном – 4,1%. Согласно собственным наблюдениям, кряшены используют родной язык в 20–25% случаев виртуального диалога. Общение на нем активизируется после посещения этнических мероприятий, при обсуждении собственных традиций и



внутренних групповых (кряшенских) переживаний; при переходе на повседневные темы используется русский язык.

Виртуальное общение кряшен за последние 10 лет сильно изменилось: если раньше оно происходило в открытых обсуждениях, то теперь в закрытых переписках. В этом смысле группы ВК, которые некогда сыграли ключевую роль для этнической активизации кряшен, утратили свое прежнее значение. 29 октября 2018 г. основатель сообщества *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР* Антон Байрашев обратился к пользователям с записью «Есть кто живой?», в которой пытался понять причины снижения активности пользователей (сегодня новости *КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР* преимущественно состоят из репостов новостей газеты «Туганайлар»). Кряшены отмечали отсутствие яркого лидера, «разбросанность» кряшенских групп и общую тенденцию угасания общения через группы. Ирина Муллина увидела в этом следующую причину:

Нельзя сравнивать активность группы 10 лет назад и сегодня. В 2008 году ситуация была совершенно другая. Тогда о кряшенях было мало информации, имеющаяся информация была противоречивой, вызывала много вопросов и несогласий – отсюда огромное количество комментариев, постов, обсуждений. Потом, 10 лет назад общественное движение кряшен только зарождалось, требовались люди, нужны были идеи. Эта группа была площадкой, где люди высказывали свои предпочтения, недовольства, идеи. Сегодня кряшены уже заняли свою нишу, у них есть своя репутация, сегодня многие проблемы, актуальные 10 лет назад, решены. И народ в целом доволен, в целом спокоен.

Достижение этнических результатов через Интернет – формирование сообщества, создание и продвижение собственных проектов – у некоторых вызвало чувство разочарования. Татьяна Ефремова отчасти сожалеет, что благодаря Сети кряшены «найжены» и утратили интерес к «поиску» и «открытию»:

С одной стороны, хорошо, что мы все, будучи из разных районов, общаемся, с другой стороны, мы привыкли к этому общению. А если бы не было этой беседы («#сила кряшен» ВК. – С.Б.) на 100 человек, ты бы за любого просто хватался. Потому что раньше, когда не было ВКонтакте, ты стремился обо всем узнать, ко всем подойти (ПМА 2019).

Однако вторая, «оппозиционная», группировка кряшен не считает проблемы своего сообщества решенными. Она поднимает вопросы обособленности языка, расширения кряшенского богослужения и самоопределения кряшен. В ВК сообществе *КРЯШЕНЫ* администраторы гораздо чаще публикуют новости, члены группы принимают участие в обсуждениях и комментировании. Они планируют масштабные интернет-проекты – пользователь Сирин Кучтый видит необходимость создания единого сетевого проекта кряшен, где была бы представлена собственная точка зрения на происхождение, историю и культуру этнической группы. Из представленных примеров видно, что интернет-

активность кряшенского сообщества зависит от внутреннего состояния: по мере ощущения «этнического» благополучия деятельность пользователей снижается, и напротив, ощущение дискомфорта мотивирует на активизацию в интернет-позиционировании.

### Этничность и проектность

18-летний Ярослав Ромин в сентябре 2018 г. переехал на учебу из Альметьевска в Казань и в поиске интересных проектов узнал о своей принадлежности к кряшенам по мужской линии:

Недавно, месяца 2–3 назад я узнал от отца, что мы кряшены. Он мне говорит, ты посмотри, может, у них какое-то объединение есть. А до этого я вообще никогда о кряшенах не слышал: что это малочисленный народ и что у них может быть что-то интересное. Мне просто нравится вести социально-активную жизнь. Например, быть в «Единой России». С кряшенами так же (ПМА 2018).

Для того чтобы его приняли в сообщество, Ярослав обратился в две кряшенские группы, в одной из которых (*КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР*) ему дали ответ. Разговор был следующим (в виде комментариев под публикацией, посвященной Форуму кряшенской молодежи).

*Ярослав Ромин:* Как узнавать о таких мероприятиях? Я тоже туда хочу.

*==> КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР <== Официальная группа:* Ярослав, мы писали об этом мероприятии в этой группе.

*Вадим Киселев:* Инстаграм и эта группа.

После такого знакомства Ярослав рассказал о себе и стал «своим» в кряшенском сообществе: его включили в диалог «#силакряшен», стали приглашать на различные мероприятия. Ярослав поделился, что сначала родные с опасением восприняли его «членство» в кряшенском сообществе: «Мама сразу спросила меня: “А что это за секта?” Меня это расстроило, правда, сейчас она так не думает» (ПМА 2018).

Ярослав быстро адаптировался в виртуальном сообществе кряшен – помогал в организации Татарского диктанта, участвовал в обсуждениях и форумах. Сначала отношение к молодому члену сообщества было скорее скептическим, но вскоре он приобрел авторитет среди кряшен. Особенно неординарно Ярослав проявил себя в собственном проекте по привлечению кряшен к донорству крови – «Донор-кряшен». Несмотря на то, что добровольная сдача крови – проект социально-значимый, Ярослав неожиданно дополнил его этническими акцентами. Он создал страницу ВК «Донор-кряшен», украсил аватар кряшенской символикой, причем выбор определенного узора активно обсуждался в среде самих кряшен (конечную версию рисунка решало общее голосование), а также объяснял в постах, почему именно кряшены должны стано-

виться донорами. После проведения акции «Донор-кряшен» несколько человек назвали Ярослава «ярким кряшенским интернет-активистом». Сегодня он продолжает свою деятельность в этнической среде, а в социальных сетях выраженно позиционирует себя кряшеном (в профиле Instagram Ярослав описывает себя как «кряшен малай»).

Для Ярослава Ромина сообщество кряшен и политическая партия «Единая Россия» – проекты сравнимые и даже друг друга дополняющие. В обеих организациях он может проявить себя и обрести круг единомышленников. Поэтому неудивительно, что для успешной реализации общественно значимого проекта Ярослав не постеснялся добавить ему этнический колорит. Впрочем, позиция Ярослава способствует его интересу к своей культуре, ощущению принадлежности к кряшенам и даже влиянию на динамику кряшенской этничности.

\* \* \*

Всеобщая популяризация социальных сетей в России 2008–2010-х гг. произошла параллельно с появлением кряшенских проектов и проявлением самих кряшен. Виртуальность позволила им обозначить свое сообщество, показав его границы и место среди других этнических групп. Если поначалу другие народы относились к ним настороженно (провокативные комментарии, сообщения), то сейчас прослеживается тенденция роста интереса к этнической культуре кряшен. Не исключено, что диалог (пусть виртуальный) помог сохранить добрососедские отношения с другими народами.

После поджогов церквей в 2013 г. виртуальность оказалась площадкой проявления конкуренции среди самих кряшен. Несмотря на то, что тема пожаров уже давно перестала быть актуальной (к слову, церкви восстановили уже через год), ее последствия оказались чувствительными для взаимоотношений внутри собственной группы. И сегодня дискуссии в виртуальных группах кряшен ведутся не с представителями других этнических сообществ, а между собой. Интересно, что по стечению случайных обстоятельств обе группы «базируются» в физической близости друг от друга – их здания находятся через дорогу на одной улице – однако это не соответствует виртуальной и идеологической разобщенности.

Несколько лет назад кряшены придумали новый хештег – «#силакряшен». Сегодня он является популярным и продвигаемым – его используют в группах ВК, Instagram, в названиях диалогов и на аватарах. По словам кряшен, этот хештег обозначает «обязанность сохранять единство». Материалы позволяют предполагать, что «#силакряшен» появился на фоне разногласий внутри самого сообщества и отражает его внутренние переживания. Хештег служит своего рода девизом кря-

шен, соединяя в себе призыв к стойкости и согласию, память о прошлом и мечту о будущем.

### Примечания

<sup>1</sup> В тексте автор обращается к следующим страницам социальных сетей:

ВКонтакте: ==> КРЯШЕНЫ – КЕРӘШЕННӘР <== Официальная группа. URL: <https://vk.com/kryashennar> (дата обращения: 03.05.2019); +++ КРЯШЕНЫ= Официальное сообщество +++ URL: <https://vk.com/kryasheny> (дата обращения: 03.05.2019); Керәшен Гореф-гадәтләре: Этник жырлары, биоләре. URL: [https://vk.com/the\\_kryashens](https://vk.com/the_kryashens) (дата обращения: 03.05.2019); Кряшен калкы. URL: <https://vk.com/club92440545> (дата обращения: 03.05.2019); ==>> КРЯШЕНЫ ГОРОДА НИЖНЕКАМСКА <<== URL: <https://vk.com/club13879462> (дата обращения: 03.05.2019); ЗӘЙ КЕРӘШЕННӘРЕ – ЗАЙНСКИЕ КРЯШЕНЫ. URL: [https://vk.com/zai\\_kryashen](https://vk.com/zai_kryashen) (дата обращения: 03.05.2019); КРЯШЕНЫ БАШКОРТОСТАНА. URL: <https://vk.com/club13742381> (дата обращения: 03.05.2019); КРЯШЕНЫ! объединяемся!!! URL: <https://vk.com/club7322306> (дата обращения: 03.05.2019); КРЯШЕНЫ САМАЯ КЛАСНАЯ НАЦИЯ. URL: <https://vk.com/club9515729> (дата обращения: 03.05.2019); Шеморбаш КЕРӘШЕН Яшьләре. URL: <https://vk.com/club16802341> (дата обращения: 03.05.2019); Кряшенские знакомства♥♥♥♥. URL: <https://vk.com/club65539762> (дата обращения: 03.05.2019); Я Донор кряшен. URL: [https://vk.com/donor\\_ook](https://vk.com/donor_ook) (дата обращения: 03.05.2019); «Одноклассники»: Кряшены. URL: <https://ok.ru/kryasheny> (дата обращения: 03.05.2019); Кряшены Бакалинского района. URL: <https://ok.ru/kryashenyb> (дата обращения: 3.05.2019); Кряшены Красноярского края. URL: <https://ok.ru/group/53402735149148> (дата обращения: 03.05.2019).

Instagram: kryashennar. URL: <https://www.instagram.com/kryashennar/> (дата обращения: 03.05.2019).

<sup>2</sup> В тексте стилистика и орфография прямых высказываний сохраняется.

### Литература

- Джераси Р.* Окно на Восток: империя, ориентализм, нация и религия в России / авториз. пер. с англ. В. Гончарова. М.: Новое лит. обозрение, 2013.
- Емеев С.* Ногайбаки // Оренбургские епархиальные ведомости. 1902. № 21 (неоф). С. 764–768.
- Осовский Е.Г.* Роль Н.И. Ильминского в создании учебной литературы для нерусских народов Поволжья (2-я половина XIX – начало XX в.) // Проблемы мордовской учебной книги: история и современность. Саранск, 1994. С. 9–15.
- Письма Н.И. Ильминского к крещеным татарам.* Казань: Типо-лит. Императорского университета, 1896. 210 с.
- Сokolovskiy С.В.* Кряшены во Всероссийской переписи населения 2002 года. М.: Оргсервис-2000, 2004. 247 с.
- Устав общества мелких народностей Поволжья.* Казань: Центральная типография, 1917.
- Eriksen T.H.* Nations in Cyberspace. 2007. URL: <http://tamilnation.co/selfdetermination/nation/erikson.htm> (дата обращения: 30.12.2018).
- Foster T.* The Souls of Cyberfolk: Posthumanism as Vernacular Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Hine C.* Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Every day. London, 2015.
- Hine C.* From Virtual Ethnography to the Embedded, Embodied, Everyday Internet // The Routledge companion to digital ethnography. New York and London: Taylor & Francis, 2017. P. 21–28.
- Hine C.* Virtual Ethnography. London, 2000.

- Knoblauch H.* Fokussierte Ethnographie als Teil einer soziologischen Ethnographie. Zur Klärung einiger Missverständnisse // *Sozialer Sinn*. 2001. № 3 (1). S. 129–135.
- Lindridge A., Henderson G.R., Ekpo A.E.* (Virtual) ethnicity, the Internet, and well-being // *Marketing Theory*. 2015. June. P. 1–7.
- Markham A.N.* Fieldwork in Social Media What Would Malinowski Do? // *Qualitative Communication Research*. 2013. Vol. 2, № 4, Winter. P. 434–446.
- Macfadyen L.P.* Virtual ethnicity: The new digitization of place, body, language, and memory // *Electronic Magazine of Multicultural Education*. 2006. Vol. 8 (1). P. 1–15.
- Mcdonald T., Nicolescu R., Sinanan J.* Small Places Turned Inside-Out: Social Networking in Small // *The Routledge companion to digital ethnography*. New York and London: Taylor & Francis, 2017. P. 89–101.
- Nora P.* Between memory and history. Les lieux de memoire // *Representation*. 1989. Spring, № 26. P. 7–25.
- Wilson S.* Theoretical Reflections on the Digital Culture and Art, Information Arts: Intersections of Art, Science and Technology. Boston: MIT Press. 2002.

### Источники

- Полевые материалы автора, Республика Татарстан, апрель, ноябрь, 2018; март, 2019.
- «Авиаперевозки – это очень сложный бизнес» // *Коммерсантъ*. 2012. 7 марта. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/1888950> (дата обращения: 03.05.2019).
- Время собирать камни // *Туганайлар*. 2013. 24 дек. URL: <http://tuganaylar.ru/index.php/news/konvert-echendə-hat/vremya-sobirat-kamni> (дата обращения: 03.05.2019).
- Кряшены на перепутье // *Русская народная линия*. 2010. 5 февр. URL: [http://ruskline.ru/analitika/2010/02/05/kryasheny\\_na\\_perepute](http://ruskline.ru/analitika/2010/02/05/kryasheny_na_perepute) (дата обращения: 03.05.2019).
- Открытое обращение кряшен к Патриарху Московскому и Всея Руси Кириллу. 2013. URL: <https://zvezdapovolzhya.ru/obshestvo/otkrytoe-obraschenie-kryashen-k-patriarhu-moskovskomu-i-vseya-rusi-kirillu-24-01-2014.html> (дата обращения: 03.05.2019).

Статья поступила в редакцию 4 мая 2019 г.

*Belorussova Svetlana Yu.*

**#SILAKRYASHEN: THE VIRTUAL LIFE OF AN UNRECOGNISED PEOPLE\***

DOI: 10.17223/2312461X/24/3

**Abstract.** The article is devoted to the study of Kryashens' cyber-ethnicity on the basis of field and (cyber) field sources. It focuses on the boundaries of reality and virtuality, current topics and discussions, the specifics of ethnic project implementation, especially the use of the native language on the Internet. The general popularisation of social networks in Russia in 2008-2010 took place in parallel with the emergence of Kryashen offline projects and identification. The examples presented in the article demonstrate that the Internet activity of the Kryashen community depends on its internal state: as the feeling of 'ethnic' well-being is on the rise, the activity of users decreases; and on the contrary, the feeling of discomfort motivates more active online positioning.

According to the survey, the Kryashens highly appreciate the possibility that the Internet provides to develop one's ethnic identity, but they call for balanced development of both offline and virtual projects. Cyberspace allowed the Kryashens to define their community by showing its boundaries and position among other ethnic groups. If, at first, they were treated with caution by other peoples (with some provocative comments and messages), now there is a growing interest in the Kryashen ethnic culture. It is possible that dialogue (though virtual one) helped them maintain good neighbourly relations with others.

After the 2013 arsons at churches, virtuality turned out to be a platform for competition among the Kryashens themselves. Despite the fact that the topic of arsons has stopped being in the spotlight for a long time, it has had a lasting effect on the relations within the ethnic community. A few years ago, the Kryashens came up with a new popular hashtag — ‘#сила-кряшен’ (#silakryashen, meaning ‘the power of the Kryashens’), which, according to them, means ‘the duty to maintain unity’. #silakryashen may have emerged against the backdrop of disagreement within the community and as a reflection of its inner atmosphere. The hashtag serves as the Kryashens’ slogan, combining a call for resistance and harmony, the memory of the past and the dream of the future.

**Keywords:** Kryashens, virtual ethnicity, cyber-ethnography, identity, social networks, VKontakte, Instagram, ethno-project, hashtag

\*The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF), project no. 18-78-10077, titled ‘Virtual ethnicity and cyber-ethnography: novelty and tradition’ (Svetlana Yu. Belorussova, Principal Investigator).

### References

- Geraci R. *Okno na Vostok: imperiia, orientalizm, natsiia i religiia v Rossii* [Window to the East: National and imperial identities in late tsarist Russia]; avtoriz. per. s angl. V. Goncharova. Moscow: Novoe Lit. obozrenie, 2013.
- Emekeev S. Nogaibaki [The Nogaybaks], *Orenburgskie eparkhial'nye vedomosti*, 1902, no. 21 (neof), pp. 764–768.
- Osovskii E.G. Rol' N.I. Il'minskogo v sozdanii uchebnoi literatury dlia nerusskikh narodov Povolzh'ia (2 ia polovina XIX — nachalo XX v.) [The role of N.I. Ilminskiy in developing study materials for non-Russian peoples in the region of Povolzh'ye (the second half of the 19<sup>th</sup> to the early 20<sup>th</sup> centuries)]. In: *Problemy mordovskoi uchebnoi knigi: istoriia i sovremenost'* [Issues associated with Mordovian study materials: past and present]. Saransk, 1994, pp. 9–15.
- Pis'ma N.I. Il'minskogo k kreshchenym tataram* [The letters of N.I. Ilminskiy to baptized Tatars]. Kazan': Tipo-litografiia Imperatorsko-go universiteta. 1896. 210 p.
- Sokolovskii S.V. *Kriasheny vo Vserossiiskoi perepisi naseleniia 2002 goda* [The Kryashens in the Russian national census of 2002]. Moscow: «Org-servis-2000».
- Ustav obshchestva melkikh narodnosti Povolzh'ia* [Charter of the Society of Small Nations of Povolzh'ye]. Kazan': Tsentral'naia tipografiia, 1917.
- Eriksen T.H. *Nations in Cyberspace*. 2007. Available at: <http://tamilnation.co/selfdetermination/nation/erikson.htm> (Accessed 30 December 2018).
- Foster T. *The Souls of Cyberfolk: Posthumanism as Vernacular Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.
- Hine C. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Every day*. London, 2015.
- Hine C. From Virtual Ethnography to the Embedded, Embodied, Everyday Internet. In: *The Routledge companion to digital ethnography*. New York and London: Taylor & Francis, 2017, pp. 21–28.
- Hine C. *Virtual Ethnography*. London, 2000.
- Knoblauch H. Fokussierte Ethnographie als Teil einer soziologischen Ethnographie. Zur Klärung einiger Missverständnisse, *Sozialer Sinn*, 2001, no. 3(1), pp. 129–135.
- Lindridge A., Henderson G.R., Ekpo A.E. (Virtual) ethnicity, the Internet, and well-being, *Marketing Theory*. June. 2015, pp. 1–7.
- Markham A.N. Fieldwork in Social Media What Would Malinowski Do?, *Qualitative Communication Research*, Vol. 2, no. 4, Winter 2013, pp. 434–446.
- Macfadyen L.P. Virtual ethnicity: The new digitization of place, body, language, and memory, *Electronic Magazine of Multicultural Education*, 2006, no. 8(1), pp. 1–15.

- Mcdonald T., Nicolescu R., Sinanan J. Small Places Turned Inside-Out: Social Networking in Small. In: *The Routledge companion to digital ethnography*. New York and London: Taylor & Francis, 2017, pp. 89–101.
- Nora P. Between memory and history. *Les lieux de memoire, Representation*. Spring, 1989, no. 26, pp. 7–25.
- Wilson S. *Theoretical Reflections on the Digital Culture and Art, Information Arts: Intersections of Art, Science and Technology*. Boston: MIT Press, 2002.

#### *Internet resources*

- Polevye materialy avtora, Respublika Tatarstan, aprel', noiabr', 2018; mart, 2019 [Author's field materials, Republic of Tatarstan, April, November, 2018; March 2019].
- «Aviaperevozki — eto ochen' slozhnyi biznes» [‘Air transportation is a tricky business’]. 7.03.2012. Available at: <https://www.kommersant.ru/doc/1888950>. (Accessed 3 May 2019)
- Vremia sobirat' kamni [A time to gather stones], *Tuganailar*. 24 December 2013. Available at: <http://tuganaylar.ru/index.php/news/konvert-echendə-hat/vremya-sobirat-kamni> (Accessed 3 May 2019)
- Kriasheny na pereput'e [The Kryashens at the crossroads], *Russkaia narodnaia liniia*. 5.02.2010. Available at: [http://ruskline.ru/analitika/2010/02/05/kryasheny\\_na\\_perepute](http://ruskline.ru/analitika/2010/02/05/kryasheny_na_perepute) (Accessed 3 May 2019)
- Otkrytoe obrashchenie kriashen k Patriarkhu Moskovskomu i Vseia Rusi Kirillu [An open letter from the Kryashens to Patriarch of Moscow and All Russia, Kirill]. 2013. Available at: <https://zvezdapovolzhya.ru/obshestvo/otkrytoe-obraschenie-kryashen-k-patriarkhu-moskovskomu-i-vseia-rusi-kirillu-24-01-2014.html> (Accessed 3 May 2019)

УДК 39

DOI: 10.17223/2312461X/24/4

## ВИРТУАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ РОССИЙСКИХ НЕМЦЕВ\*

---

Татьяна Сергеевна Киссер

**Аннотация.** Статья посвящена изучению феномена виртуальной идентичности на примере сообщества российских немцев. На материалах социальных сетей и сайтов были рассмотрены современные проявления идентичности российских немцев. Активные в киберпространстве российские немцы в реальной жизни довольно замкнуты в вопросах собственной реальной идентичности и этничности. Зато в виртуальности они создают различные сообщества. Социальные сети и группы – это одна из возможностей для них почувствовать себя единым сообществом. Дисперсное проживание российских немцев оказало негативное влияние на формирование единого сообщества, а Интернет и сети дают такую возможность. Для российских немцев дигитализация – это не только способ сохранить свою культуру, но и возможность соединить все то, что осталось в немецких семьях в самых разных уголках планеты. Наиболее активны в виртуальном пространстве немцы, уехавшие в эмиграцию, с помощью виртуальных действий они компенсируют отстраненность от реального проявления этнической идентичности. Виртуальная идентичность российских немцев имеет ситуативный и подвижный характер. Вариации ее проявления связаны, с одной стороны, со способом выражения (создание групп, текстовых, визуальных или видеоблогов, сайтов и т.д.), с другой – с персональными мотивациями (от желания сохранить этнокультурное наследие до личной самореализации). Успешные и активные интернет-пользователи становятся известными персонами в физическом пространстве, а виртуальная идентичность актуальнее реальной.

**Ключевые слова:** российские немцы, виртуальная идентичность, киберпространство, дигитализация, социальные сети, личные страницы

Дискуссия о соотношении реальной и виртуальной идентичности идет не первый год (Rötzer 1996; Opaschowski 1999; Döring 2000; Adam 2011). Одни ставят под сомнение значимость виртуального самовыражения, нередко скрытого или выдуманного (Bahl 1997: 23), другие считают, что в Сети люди раскрывают аспекты «я», которые скрыты во многих оффлайн-ситуациях, и ведут важный для идентификации биографический поиск (Döring 2000: 65). Свобода выбора идентичности в киберпространстве, допускающая анонимность, смену и обновление ролей, тем не менее связана с самоопределением личности. Современ-

---

\* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 18-78-10077 «Виртуальная этничность и киберэтнография: новация на фоне традиции» (рук. С.Ю. Белоруссова).



менные интернет-технологии открывают возможности для яркого проявления своей индивидуальности и вариативности самопрезентации (Сунгурова 2015: 319).

Новые виды идентичности человека не заменяют уже существующие, а развиваются на их основе, подчеркивает немецкий психолог Н. Дёринг. Различные ее проявления составляют единую комплексную целостность – модель личности. В связи с этим ее виртуальный вариант есть не что иное, как отражение реального образа, находящегося в виртуальном пространстве. Дёринг обозначил этот процесс как *Identitäts-Hopping* («быстрая смена идентичностей») (Döring 2003: 324). Сегодня социальные сети, чаты, форумы, интернет-порталы и электронная почта играют важную роль в формировании реального (виртуального) образа различных сообществ, в том числе этнических и религиозных.

Эти утверждения подтверждаются и нашими исследованиями этнической идентичности в реальном и виртуальном пространстве. Удобным примером являются российские немцы (потомки переселенцев из Германии в Россию XVIII в.), для которых утраченные в связи с историческими и политическими событиями XX в. этнокультурные основы воспроизводятся в киберпространстве (через социальные сети, сайты, видеоканалы, форумы). Виртуальное пространство стало объединяющим для немцев, расселенных в разных регионах страны и за рубежом. Интернет стал одним из главных трансляторов немецкой культуры и фактором актуализации исторической памяти.

Для изучения виртуальной идентичности российских немцев нами была разработана анкета, размещенная на платформе Google-опросы. Через общественные организации, информационные порталы и социальные сети ее распространили среди немцев. Ответы обработаны и систематизированы. В результате мы получили ответы от 160 человек, из которых 62 проживают в Германии, 5 – в США, 2 – в Канаде, 38 – на Урале, 26 – в Сибири и на Дальнем Востоке, 14 – в Поволжье, 7 – в Центральной России, 6 – в Северо-Западной части России. Среди респондентов 88 женщин, 77 мужчин; среди ответов о национальной принадлежности наблюдаются различные вариации, такие как «русский немец», «немец», «русский немец», «2/3 – немка, 1/3 – еврейка», «потомок российских немцев», «Deutsch», «Volga German Russian American» и др.

По результатам анкетирования видно, что более 75% опрошенных ведут активную виртуальную жизнь как представители немецкого народа, состоят в социальных группах и сообществах. Их можно разделить на три категории: первая – активная (создают виртуальные сообщества и руководят ими, пишут и публикуют посты, участвуют в дискуссиях, оставляют комментарии, задают вопросы); вторая – пассивная (просматривают ленту, периодически ставят лайки, не делают репостов, участвуют в коротких опросах с выбором ответа); третья группа –

новички, которые только вступили в виртуальное сообщество и собираются начать активную жизнь: «Я решил вступить в группу 10 минут назад, увидев по местному ТВ сюжет о пермских немцах». Наиболее часто немцы пользуются такими социальными сетями, как ВКонтакте (далее – ВК), Instagram, Facebook. Они обсуждают там историю своего народа (85%), традиции (60,5%), язык (47%). Участники этих сообществ общаются преимущественно на русском языке (61%).

### Сети и группы

Сегодня наибольшую активность в киберпространстве проявляют диаспоры и дисперсно расселенные этнические меньшинства, компенсирующие посредством Сети дефицит реальной территориальной близости и коммуникации. По существу, Интернет замещает одно из оснований этничности, обозначавшееся в прошлом как «единство территории» (Головнёв, Белоруссова, Киссер 2018). Одной из главных причин обращения немцев к социальным сетям является желание чувствовать себя единым народом:

У меня есть большое стремление не потерять окончательно национально-культурную идентичность из-за невозможности поддерживать ее в своем окружении, вне интернета, по причине отсутствия в этом окружении соплеменников. Благодаря интернету я нашел родственников, познакомился с многими немцами, мы часто общаемся. Это позволяет чувствовать, что ты не один, что нас много (Мужчина, 38 лет, Ижевск).

Расстояния и границ больше не существует для обмена мнениями и информацией, а также для новых знакомств; искажение истории и пропаганда вряд ли возможны и эффективны (Женщина, 27 лет, Бремен).

Активные в киберпространстве, российские немцы в реальной жизни довольно замкнуты в вопросах идентичности и этничности, реже позиционируют себя как представителей немецкого сообщества России. Зато в виртуальности российские немцы создают многочисленные группы. Как правило, они формируются в среде, которая во многом отличается от реальных условий. Как отмечает Б. Хайнц, виртуальные группы – это сообщества, в которых участники не знают друг друга, т.е. они не представляют собой сообщество со значительной социальной близостью, но ориентированы на конкретную цель и развивают свою собственную идентичность. Относительно высокую степень социальной однородности представляют собой группы, которые сформировались по общим интересам и стремятся дополнять онлайн-общение реальным взаимодействием (Heintz 2003).

Российские немцы представлены во всех популярных социальных сетях. Молодежь активна в ВК (53 группы), старшее поколение – в «Од-

ноклассниках» (40); в Facebook (16) действуют официальные аккаунты общественных организаций, которые имеют информационный характер. Самой многочисленной и популярной является группа «Российские немцы» в ВК, которая была создана в 2011 г. и сейчас насчитывает 4 250 чел. В ней 91 тема для обсуждений, среди которых наиболее популярны «Происхождение фамилий / Генеалогия», «Депортация», «Религия». Кроме того, там проводятся опросы по актуальным для немцев сюжетам, например: «Переехали бы Вы на Волгу, если бы сейчас появилась возможность?». В опросе приняли участие 2 228 чел., из которых 972 чел. (42,5%) ответили «сразу бы переехал», 488 чел. (21,3%) – «не стали бы переезжать», 828 чел. (36,2%) – не готовы дать точный ответ. Организатора группы Виталия Бродгауэра к ее созданию подтолкнуло желание создать информационную платформу для российских немцев:

Группу мы создавали вдвоем со знакомым по сайту ВК Александром Раушем. Нас обоих не устраивали те объединения, которые на тот момент существовали на схожие темы на сайте. Мы были заинтересованы в том, чтобы у российских немцев была и информационная платформа, и платформа для общения на интересующие их темы в одном. Мне кажется, это объясняется наличием сильной общественной позиции и чувством национальной ответственности, что вызывает потребность в распространении информации и знаний.

Особенно активны и популярны группы в ВК, которые создают молодежные объединения немцев из разных регионов: *Немецкое молодежное объединение, Молодежная организация «Jugendbund» при РНД Новосибирска, Молодежный клуб «Perspektiv», Молодежный совет немцев Урала «Jugendzentrum Ural», «Wir» – молодежь российских немцев Республики Коми* и т.д.; самая многочисленная *Немецкое молодежное объединение* насчитывает около 2 300 чел.

Немецкая молодежь Республики Коми объединились в социальную группу в ВК в том же году (2008), когда эта сеть появилась. Было создано виртуальное сообщество, посвященное молодежной организации WIR<sup>1</sup>. Группа по структуре и задачам идентична другим подобным сообществам. В ней состоят почти 600 чел., ее контент охватывает диапазон от информационного блока и новостных постов до обсуждения традиций немецкой свадьбы, Пасхи, Рождества, сетевых акций и дискуссий. По нашим наблюдениям, это одна из самых активных социальных групп российских немцев, публикующая до трех постов в день. Лидер молодых немцев Коми Софья Фельцингер считает активность в виртуальном пространстве одним из способов сохранения идентичности немцев России. Софья сама во многом актуализировала свою этничность благодаря социальным сетям:

Я знала, что у меня есть немецкие корни, но это никак не сказывалось на моей жизни. Однажды я вспомнила, что есть немецкий танцевальный коллектив, зашла к ним в группе ВК, написала, что немка и хочу танцевать, меня пригласили. Я считаю, что жизнь народа измеряется его активностью в интернете, если его нет в сети, значит, народа не существует. Так же и с деятельностью молодежной организации, если мы не заявляем о себе в виртуальном мире, молодежь думает, что там ничего не происходит. Мы всегда выкладываем анонсы мероприятий, ведем онлайн вещание с мероприятий, проводим сетевые акции. В честь дня рождения нашего общества сделали конкурс репостов, дополнительный конкурс – выкладывали вопросы по истории нашей организации, за сутки надо было ответить, а ответы надо было искать на наших информационных порталах (ПМА, Сыктывкар, 2018).

Как показывают данные анкетирования, молодежь видит в виртуальном пространстве один из главных каналов трансляции этнической идентичности. По мнению большинства молодых немцев до 39 лет (85,5%), Интернет способствует национальному сплочению и общению; молодежь отмечает, что свою этничность они чаще обсуждают в Интернете, нежели с друзьями, родственниками или в общественной организации. Молодые немцы для самоидентификации в Интернете часто используют хештеги, они облегчают поиск в Сети публикаций по определенной теме, являются маркерами, инструментами для привлечения внимания. Среди хештегов у российских немцев наиболее популярны: #российскиенемцы, #russlanddeutsche, #немцыурала, #коми-немцы, #немцысибири, #rusdeutsch, #jugendzentrumural, #wir, #jdr.

Наряду с официальными аккаунтами российско-немецких организаций есть группы, созданные исключительно на основе персональной инициативы. Например, Вера Шульц создала в 2008 г. в «Одноклассниках» группу «Российские немцы», которая сейчас насчитывает почти 8 000 участников:

Ближайшие родственники постепенно уехали в Германию. А я с семьей осталась в России. Мне стало интересно, а сколько же нас, так называемых «русских немцев», осталось здесь, на своей Родине? Казалось, что выехали почти все. Конечно, большинство оставшихся – это немцы – потомки смешанных браков. Сначала я сама с модераторами рассылала приглашения в группу. Как увижу немецкую фамилию, смотрю, откуда человек. Сибирь? Значит, наш! И высылаю приглашение. Потом сами участники начали звать друзей, родных, знакомых. В группе много выехавших немцев. Они жаждут общения больше, чем оставшиеся, это заметно. Как бы они ни хорохорились, какие бы доводы ни приводили, ясно, что они ностальгируют по прошлым хорошим временам в России. Стараемся публиковать и обсуждать как российские, так и германские новости. Недавно активно обсуждали тему о послаблениях в законе на въезд в Германию (Штайнметц 2013: 47).

С помощью социальных сетей немцы ищут своих родственников – более 75% опрошенных нами когда-либо искали родственников через социальные сети:

Нашу семью разлучили еще во время войны, мой отец с бабушкой были выселены в Сибирь, а его сестра с семьей в Казахстан. До распада СССР мы общались, ездили друг к другу в гости, но в начале 1990-х гг. наши родственники из Казахстана вынуждены были уехать в Германию, оставив все адреса и контакты там. Так мы потерялись больше чем на 20 лет. Однажды я вспомнила, что у моего брата в Казахстане была маленькая дочь Снежана, я понимала, что сейчас она должна быть взрослой. Забила в поиске ее имя и фамилию в «Одноклассниках» и высветился один пользователь с таким же именем и фамилией. Я ей написала, спросила, нет ли у нее бабушки Гали и папы Виктора, она ответила, что именно так их и зовут. Так, благодаря «Одноклассникам» воссоединилась наша семья (ПМА, Серов, 2014).

Социальные сети и группы – одна из возможностей для российских немцев почувствовать себя единым сообществом. Дисперсное проживание в разных регионах России и за рубежом оказало негативное воздействие на поддержание единого сообщества, а Интернет это восполняет. В сети стираются границы и открываются новые возможности для выражения своей этничности путем создания тематических групп, обсуждений, сайтов, чатов и диалогов.

### Культура и память онлайн

Сегодня кибермир становится хранилищем и форумом этнокультурного наследия и диалога для всех народов. Стимул представления и достойного позиционирования собственной культуры (языка, традиций, истории) в веб-среде вызывает своего рода этноренессанс (с элементами этноконкуренции) и способствует глобальному распространению моды на «этно»:

Благодаря интернету распространяется информация о культуре народа, восстанавливаются забытые традиции, спланивается народ. Создается положительный портрет российского немца. В интернете я познакомилась и подружилась с единомышленниками, приобрела опыт проведения проектов для российских немцев, изучение немецкого языка онлайн. Я регулярно смотрю разные видеоролики о кухне немцев, выступления фольклорных коллективов, много записываю и использую (ПМА, Омск, 2017).

Все активней о своей этничности в виртуальном пространстве заявляет молодежь, которую волнуют вопросы сохранения культуры российских немцев. Молодая семья Андрея и Ирины Скворцовых из Омской области создала видеоканал EckArtRezept, на котором опубликована

серия видеороликов «Lecker! Wie bei Oma / Вкусно! Как у бабушки», показывающих способы приготовления немецких блюд и рассказывающих об их истории (рис. 1).



Рис. 1. Ирина Скворцова (Эккерт) с бабушкой.  
Личная страница. URL: [https://www.instagram.com/eck\\_art\\_irina/](https://www.instagram.com/eck_art_irina/)

Семья Скворцовых (Эккерт) довольно известна среди так называемых «этноблогеров», в наших анкетах они упоминаются 32 раза (в этом рейтинге они лидеры). Оба супруга имеют немецкие «корни»: Ирина Скворцова (дев. Эккерт) родилась в немецкой семье в с. Цветнополе Азовского немецкого национального района Омской области, является проект-менеджером Немецкого молодежного объединения, работает в Российско-немецком доме в г. Омске. У ее супруга – Андрея Скворцова – немецкие «корни» по материнской линии, его бабушку звали Эмма Эленд. Идея трансляции традиционной кухни в видеоформате пришла Андрею в феврале 2017 г.: он предложил супруге записывать видео для семейного канала, так как она постоянно готовила национальные блюда дома, на мастер-классах по кухне российских немцев, в проектах общественных организаций. Площадкой для реализации этой идеи был выбран YouTube, где и создан специальный канал. Супругами снято уже более 60 видеорецептов, на канал подписаны 1 768 чел. Основная аудитория – женщины, они оставляют большое количество комментариев; мужчины менее активны, но также посещают канал, делают репосты и ставят лайки. Сегодня канал ежедневно просматривают более 600 чел. и каждый зритель смотрит ролик минимум 5 минут. Наибольшее (свыше 47 тыс.) число просмотров имеют видео с рецептами домашней ли-

верной колбасы (Leberwurst, Lewerwoscht), следующую позицию (более 20 тыс. просмотров) занимает приготовление домашних креблей на кефире (Kreblī, Kreppel). В многочисленных комментариях, которые оставляют пользователи, они делятся своими рецептами, воспоминаниями о том, как готовили их предки: «Очень понравился ваш канал! У нас для креблей волнистое колесико было, поэтому края получались фигурными, а в остальном то же самое, практически почувствовал их вкус») Удачи вам! Будем ждать новых роликов!». Кроме того, ролики размещены в социальных сетях ВК, «Одноклассники», Facebook. Семья создателей канала в повседневной жизни регулярно готовит немецкие блюда:

Я сама часто готовлю блюда российских немцев, для нас Нудельсуп, Ривельсуп, Шнитсуп, Штрудли, Кребли, Ривелькухен настолько привычные и повседневные, 2–3 блюда в неделю – немецкие. На мой взгляд, для передачи культуры народа необходимо затрагивать бытовые культурные составляющие. Ввиду трагических исторических событий на сегодняшний день у многих утрачен язык, традиции, история. В современных условиях многие начинают заново знакомиться с культурой своего народа, через различные доступные каналы (интернет). На примере нашей семьи могу сказать, что у нашего сына уже есть знания о кухне, он постоянно просит приготовить Ривелькухен, Крингель и другие блюда. Он сам переделывает поговорки: «Божья коровка, лети на небо, там твои детки кушают... Нудли». Также через кухню можно переходить к изучению языка. Ведь все блюда сохранили свои названия на диалекте. Язык запоминается всегда лучше, если ты еще это и попробуешь на вкус (ПМА, Омск, 2017).

Представители этнических сообществ, в идентичности которых важную роль играет историческая память, активно используют виртуальное пространство. Подобные практики, очевидно, необходимы и российским немцам, живущим в разных странах и не всегда говорящим друг с другом на одном языке, но объединенным общей исторической памятью.

Одну из определяющих ролей в исторической памяти российских немцев играет Волга. Тоска по Волге и Поволжью красной нитью проходит через всю историю российских немцев второй половины XX в. Немец Александр Шпак под впечатлением рассказов родных о некогда существовавшей республике немцев Поволжья, о депортации и трудармии в раннем возрасте увлекся историей немецкого Поволжья. Он родился на территории бывшей республики, любовь к родному краю и желание рассказать о немцах Поволжья и об их родной земле побудила его в 2005 г. создать сайт *Geschichte der Wolgadeutschen*. Сайт является содержательным источником по истории российских немцев, на нем выложены в открытый доступ различные источники и базы данных, создан цифровой архив, который собрал А. Шпак по истории немцев Поволжья до 1941 г., это более 1 тыс. единиц хранения (документы

личного характера, открытки, фотографии, старые газеты, карты, атласы и редкие книги). Важную часть сайта занимает «Историко-краеведческий и генеалогический форум». На форуме зарегистрированы 5 192 пользователей, действует 6 424 темы, в среднем каждый день на форуме появляется 50 новых записей. Самые популярные темы форума: генеалогия, депортация и трудармия, страницы истории, наш край сегодня (итоги поездок по Немповолжью), обряды и праздники немцев Поволжья, песни колонистов. Большую часть занимают раздел «Генеалогия» и темы «Поиск по фамилиям», «Поиск по хуторам», «Исследование родословных по другим регионам». Многим немцам удалось восстановить историю своей семьи, найти свои «корни», потому что на форуме есть профессиональные историки, которые помогают в этом. Александр Шпак отмечает, что изначально сайт не был связан с генеалогией, однако потребность российских немцев в обретении «корней» заставила его изменить структуру сайта:

За эти годы удалось собрать и систематизировать много интересной информации. Моя основная задача – просветительская деятельность. Хотелось донести до пользователей интернета информацию о том, что в России есть такой народ – поволжские немцы, что жили они компактно в районе Нижнего Поволжья и что в советское время у них была своя республика. Сайт появился в удачное время. Как раз у многих стал проявляться интерес к своим корням, к генеалогии, возникло желание исследовать собственную родословную. Изначально сайт не имел ничего общего с генеалогией. Постепенно его «форумная» составляющая стала все больше развиваться именно в направлении исследования родословных. Поскольку участникам форума это было интересно, я подстроил структуру форума под этот интерес посетителей сайта. Сегодня интернет-проект *Geschichte der Wolgadeutschen* состоит из двух частей – это непосредственно сам сайт по истории и историко-краеведческий и генеалогический форум «Немцы Поволжья» (Московская немецкая газета. 2013. № 25 (344)).

На форуме активны и немцы Урала. Они создают свои темы, в основном связанные с поисками родственников (бывших трудармейцев), многие темы форума образованы по названиям лагерей и территорий «Ивдельлаг», «Тагиллаг», «Меннониты в Тагиллаге», «Коми АССР / Республика Коми», «За колючей проволокой Урала» и т.д. Участники форума помогают друг другу в поисках информации о лагерях, сообщают о возможностях запросов в архивы, информационные центры, часто на вопросы немцев отвечают ученые, которые занимаются вопросами трудармии. Обычно запросы и ответы на них выглядят так:

– Здравствуйте! Моя бабушка Штейнке Фрида Робертовна 19.01.1924 г.р. вместе со своей семьей была выслана на Север. Коми АССР, Усть-Вымский район, село Юромка. К сожалению, не смогла найти фамилию Штейнке. Спасибо всем, кто сможет чем-либо помочь, подсказать.



– Думаю, семья Вашей бабушки, прабабушки, прапрадедушки Энгельке и прапрабабушки Кипке, деда Штейнке в списке нет.

– Спасибо большое за ответ! Дело в том, что семью моей бабушки выслали в 1946 г. Она рассказывала, что когда началась война, их семью переселили в Польшу, они жили в поселке. Затем их с Польши вернули обратно на Украину, а потом выслали на Север, там она работала на лесоповале. Там же умерли ее отец Роберт и мама Августа.

Обращение к истории у российских немцев связано с их «сломленной» идентичностью в результате депортации и трудармии. После этих событий немцы во многом утратили этнический язык, культурные традиции, были лишены территории, дома и семьи. Во время депортации многие семьи разлучили, поэтому виртуальное пространство стало возможностью обрести «корни», узнать о происхождении своей семьи и фамилии, а также попытаться воссоединиться с родней:

Я узнала, что мой дед немец, и мне захотелось узнать о своем происхождении, немецких традициях и как уехать в Германию. Группы и дискуссии – отличные места для получения информации от других людей, исследующих те же фамилии, что и вы, и те же области, что и вы. Иногда он помогает вам найти родственников, о которых вы не знали, и дает вам информацию о том, откуда пришли ваши предки, которых вы не нашли самостоятельно (ПМА, Сыктывкар, 2018).

Еще один источник поиска родственников-трудармейцев и спецпоселенцев – электронная книга памяти российских немцев. Она создана как электронный ресурс, который вмещает в себя более 100 000 персональных репрессированных. Среди них осужденные по 58-й статье, депортированные, спецпереселенцы, мобилизованные в лагерь. Формирование тематического сайта на портале Rusdeutsch позволяет работать с запросами репрессированных, их родственников независимо от местожительства и является важным шагом в создании международного банка данных жертв политических репрессий:

Однажды моя сестра из Германии на сайте электронной книги памяти нашла карточку нашего деда. Он был в Тагиллаге, умер там в 1946 г. У нас в семье не сохранилось фотографии, а на сайте была его фотография из личного дела, теперь мы знаем, как выглядел наш дед (ПМА, Нижний Тагил, 2017).

Сегодня культурное наследие все больше ориентировано на дигитализацию. Этот способ в настоящее время представляется наиболее удобным и надежным для сохранения и передачи другому поколению исторической памяти. Для российских немцев это не только единственный возможный вариант сохранить свою культуру и идентичность, но и возможность собрать все то, что осталось в немецких семьях в самых разных уголках планеты. Не случайно на одном из последних культурно-

исторических семинаров российских немцев, который проходил в октябре 2018 г. в Байройте, главной темой была «Дигитализация культурно-исторического наследия российских немцев», где обсуждались проекты виртуального музея российских немцев, цифрового исторического архива, онлайн-библиотеки и цифрового банка диалектов российских немцев.

### **Spätaussiedler: личные страницы**

По нашим наблюдениям, повышенной киберактивностью отличаются немцы, уехавшие в эмиграцию; с помощью виртуальных действий они компенсируют отстраненность от реального проявления этнической идентичности. Особенно активно этой возможностью пользуются те, кто переехал в Германию совсем недавно. Несмотря на то, что основная волна эмиграции прошла в 1990-е гг., несколько тысяч российских немцев ежегодно уезжают на историческую родину. Чтобы сохранить связь с Россией, многие поздние переселенцы (Spätaussiedler) используют Интернет – создают персональные тематические страницы переселенцев или ведут кибердневники о жизни в эмиграции.

Личные страницы, как отмечают многие исследователи, строятся на принципе «динамическое я», они регулярно обновляются и изменяются. Создание и конструирование личной страницы требует систематического ответа на критически важный вопрос: «Кто я?» В качестве средства самовыражения и самопрезентации личная страница представляет собой важный и потенциально выгодный формат (Chandler 1998; Miller & Mather, 1998, Wynn & Katz, 1997). Хорошо спланированная и регулярно поддерживаемая, она представляет актуальный статус человека с различными отношениями, интересами и идентичностями (Döring, 2001; Klinger, 2001).

Личные страницы поздних переселенцев в Интернете стали площадкой самореализации и своего рода способом адаптации. По нашим наблюдениям, многие из тех, кто имеет блог о жизни в Германии, начинают его вести с момента прибытия в лагерь (Friedland). Форматы этих блогов различны – ежедневные посты в форме дневниковых записей, видеоблог в форме сторис (Instagram Stories – короткие видео или фото) или тематические посты (например, «Документы для переезда в Германию», «Все о Хаймах», «Виды занятости в Германии», «Социальные выплаты» и т.д.).

Для пилотного обследования нами были выбраны личные страницы поздних переселенцев, которые ведут блоги в Instagram. Из них одни переехали около 2–3 лет назад, другие совсем недавно, до полугода. Используя метод «включенного наблюдения», но перенеся его в виртуальный мир, мы следили за кибержизнью этих людей ежедневно в течение полугода. Отбор персонажей осуществлялся через поиск в Instagram по хештегу #поздниепереселенцы, и были отобраны те, кто наиболее часто использовал это упоминание. Особое внимание обращалось на

активность (количество ежедневных публикаций), использование хештегов, качество публикаций (короткие сообщения или развернутые посты, дневниковые записи), количество тематических публикаций о жизни переселенцев, статус блога (личный о повседневной жизни или тематический об эмиграции, интеграции и адаптации в Германии). В итоге в качестве опорных были выбраны три личные страницы:

@katyakaterinamir Катерина. Личный блог. Ничего никому не продаю. Позитивно о том, как поздние переселенцы #уехализагнить в Германию.

@strgaus Жизнь в Германии как она есть. Личный блог. Катя. Из Сибири в Германию. Вливаюсь в европейское сообщество. Немецкие будни в сторис.

@shmidt\_vit Виталий Шмидт. Личный блог. Муж и отец. Российский немец. Лютеранин. Триатлет.

Стоит отметить, что среди трех выбранных персонажей только двое являются этническими немцами, тогда как еще одна (Катерина) замужем за этническим немцем и переехала в Германию по 8-му параграфу (рис. 2)<sup>2</sup>. По ее публикациям прослеживается конструирование собственного образа немки-переселенки. Пользовательница не акцентирует внимание на своей этничности, позиционирует себя как позднюю переселенку, в основном через такие маркеры, как хэштег (в каждом посте она пишет #позднипереселенцы); на вопросы в комментариях, которые как-либо связаны с этнической принадлежностью, она не отвечает.



Рис. 2. Катерина в лагере для переселенцев Friedland. Личная страница. URL: [www.instagram.com/katyakaterinamir](http://www.instagram.com/katyakaterinamir)

Первый пост о переезде в Германию (с фотографиями) был опубликован Катериной 30 ноября 2018 г. из лагеря переселенцев Фридланд и назывался «Переезд в Германию. Часть первая». В этой публикации она описывает организационные аспекты переезда и первое впечатление от лагеря:

В сторону лагеря везде указатели. Покатили чемоданы. Шли по тихой улице. До лагеря дошли за 5 минут. В главном доме нас встретил пожилой поляк (это мы решили, что он поляк). И это был первый человек, кто заговорил с нами по-немецки. В 12 ночи мы зашли в комнату. Комната на 6 человек, но мы вдвоем. Кровати двухъярусные. Два стола – 6 шкафов и 6 стульев. Комплекты чистого постельного белья. Вас кормили когда-нибудь бесплатно? Меня сейчас кормят. Да, это не та еда, к которой я привыкла. Да, ее немного. Да, комнаты без душа и туалета. Они в коридоре. Очень много «да». Есть только на все эти «да» одно огромное «но». Мы на пути к мечте #фридланд #уехализагнить #поздниепереселенцы.

С момента переезда Екатерины с мужем из Сочи в Германию ее посты в Инстаграме посвящаются исключительно вопросам адаптации переселенцев. Она рассказывает о жизни в лагере, о распределении в земли, о социальных аспектах в жизни переселенца (работа, жилье, банковские карты, пособия, цены в магазинах и т. д.), о языковой адаптации и курсах. Эти публикации ежедневно набирают несколько сотен комментариев таких же переселенцев или тех, кто собирается эмигрировать. Екатерина отвечает на их вопросы. Сама она подписана на многих популярных блогеров из числа поздних переселенцев, видно, что она следит за их жизнью, пишет комментарии, задает свои вопросы. Екатерина в своих постах ведет две основные рубрики: «Переезд в Германию» и «Уехали загнивать»; первая нумеруется по частям (на данный момент опубликовано 22 части), а вторая используется в качестве хэштега и пишется слитно (#уехализагнить). По публикациям видно, что переселенка относится с пиететом к Германии и с иронией высказывается о жизни в России. Она не ограничивается только текстовыми записями с иллюстрациями, ежедневно публикуя фото в сторис или видеозаписи на актуальные темы, иногда все это дополняет друг друга. Например, видеозапись из продуктового магазина сопровождается отдельным постом о стоимости жизни в Германии, в котором также поднимается дискуссия о социальном пособии и прожиточном минимуме переселенцев:

Давно у нас с вами не было полезных постов из рубрики #уехализагнить. Не прекращаются вопросы на тему выживания на пособии. Сколько платят и можно ли прожить на него? Ответ один – можно. Нам платят 382 € на человека. Сюда не входят оплаты курсов, квартиры и страховки. Это только на жизнь. Мы тратим немного. В неделю у нас обычно уходит 50–60 € на продукты. Мы экономим, но не сильно. В сторис видео одной из закупок. Да, мы сейчас не едим многое из того, что

привыкли есть в России – лосось и форель, говяжьи стейки, индейка, креветки нам пока не по карману. Все остальное, что входит в обычный рацион, можно себе позволить. Так что, дорогие мои собирающие чемоданы граждане и гражданочки, с голоду тут никто не помирает на пособии. В очередной раз: иностранцы, приехавшие по 8 параграфу, получают точно такое же пособие, как и приехавшие по 7 и 4. Проголосуйте в сторис или напишите в комментариях, нужен ли пост с ценами и на какие продукты цена интересует? Кто уже живет в Германии, поделитесь, на сколько примерно закупаетесь? Хватает ли пособия?

Ответы в комментариях:

shmidt\_vit: Мы тоже неплохо на пособия живем, буттер и брот жуем)))

the\_mood\_to\_read: Мы тратим минимум 100 на еду в неделю. Нас 4.

Не представляю как можно еще сократить, и так не шикуюем.

Другой пример блогера позднего переселенца – Катя из Сибири (рис. 3), этническая немка, переехала в Германию с семьей 2 года назад по 4-му параграфу, а муж и дети – по 7-му. Она из семьи поволжских немцев, всегда имела эмиграционные настроения, пыталась уехать в США по гринкарте, но получала отказы.



Рис. 3. Екатерина. Фото из Instagram.  
Личная страница. URL: [www.instagram.com/strtraus](https://www.instagram.com/strtraus)

После принятия поправок в Закон по делам изгнанных и переселенцев в 2013 г., которые облегчили въезд в Германию для немцев и их потомков, Екатерина решила уехать в Германию. В начале 2016 г. она отправила пакет документов, начала учить язык до необходимого уровня B1, муж за несколько уроков освоил A1, в конце года они сдали экзамен, а в начале 2017 г. переехали:

В конце января 2017 я практически вымолила у моего бератора, который вел дело, как можно скорее его ускорить, что мы не можем ждать, нашему ребенку идти в школу, у нас тяжелая ситуация. В результате моего нытья через 2 недели мы получили вызов и ровно через месяц, 19 марта 2017 г., вылетели в Германию. Я переехала по 4 параграфу, как основной заявитель, а муж и дети по 7. Вот так началась наша новая жизнь. В 30 лет с 500 евро в кармане, без связей, родни и друзей. Как бы сильно мы ни мечтали уехать, начинать новое очень непросто. Рука об руку со мной после эйфории от переезда пришли депрессия, лишние 10 кг, осознание того, что я одна и я ни-ко-му не нужна, а разговариваю на уровне ребенка. Но это уже другая история... #straus\_o\_переезде.

Основная тематика блога Кати — адаптация в новой стране. Она пользуется тематическим принципом с помощью хэштегов, например #straus\_обо\_мне; #straus\_виза; #straus\_Ausbildung; #straus\_o\_Германии; #straus\_o\_переезде; #straus\_кто\_эти\_немцы; #straus\_немецкие\_праздники и др. Катя отмечает, что страница в Instagram помогает ей адаптироваться, с ее помощью можно найти любую информацию, познакомиться с новыми друзьями, заняться каким-то делом (например, вести блог), которое будет отвлекать от проблем интеграции:

Самые популярные мои посты, как ни странно, именно про переезд и адаптацию. Именно они собирают много комментариев, потому что каждый, кто переехал, испытывал похожие чувства. Мне пишут девушки и просят совета. Они спрашивают, как бороться с тоской по Родине, как не испытывать чувство вины, что увез внуков от бабушек и бабушек, как побороть одиночество и кризис. Давайте сейчас поможем друг другу! Мой директ, правда, разрывается (как и мое сердце), когда я читаю Ваши истории. Вы можете сейчас написать в комментариях свои истории о своих трудностях адаптации и как вы справились. Знаете, когда мы переехали, я была счастлива безгранично, в нашем городе встретились мне достаточно много русских, с кем мы познакомилась. На детской площадке я узнала о школах, садиках, о врачах, о том, кто поможет с оформлением документов и т.д. Надо найти себе занятие, больше гулять, заниматься спортом, пойти на курсы немецкого языка, не нужно закрываться в четырех стенах или заедать одиночество булками. Великая сила Инстаграма, в конце концов, поможет вам найти новых знакомых. Все мы приехали в поисках лучшей жизни. И трудности бывают у всех. Наша коронная фраза с мужем: «Надо влиться в европейское общество». Вот мы и вливаемся изо всех сил, и я надеюсь, что сможем.

В реальной жизни до переезда Катя не считала себя немкой, знала лишь, что ее бабушка была поволжской немкой, в семье никакие традиции не сохранились. Однако с переездом в Германию произошли трансформации в этничности Кати: сменился язык (активным стал немецкий), немецкие праздники вытеснили русские, православие сменилось на протестантизм и др. В виртуальном мире до переезда Катя позиционировала себя как русскую, сибирячку с эмиграционными настроениями, сейчас же она – немка не только по происхождению, но и по гражданству, а личная страница и блог активно работают на развитие и утверждение этого образа.

Пример Виталия Шмидта отличается тем, что у него не было проблем с этническим самоопределением и самопозиционированием ни до переезда в Германию, ни после. На своей странице в Instagram, где дана краткая информация о пользователе, указано, что он «русский немец», причем акцент сделан и на конфессиональной принадлежности – «лютеранин». Виталий с женой (тоже российская немка) и тремя детьми переехал в Германию в октябре 2018 г. (рис. 4).



Рис. 4. Семья Шмидт в Германии.

Личная страница. URL: [https://www.instagram.com/shmidt\\_vit/](https://www.instagram.com/shmidt_vit/)

История его семьи начинается с бондаря Йоханна Петера Шмидта (1722 г.р.), католического вероисповедания, уроженца Линдхайма, и его жены Кристины Кайлис (1728 г. р.), переехавших с двумя дочерьми в 1778 г. в Екатериненштадт, ныне Маркс. Теперь Виталий Шмидт, 1987 г.р., лютеранского вероисповедания, 240 лет спустя вернулся на родину предков.

Еще до отъезда Виталий активно публиковал в своем Instagram заметки по истории и культуре российских немцев, посты религиозного характера (он был проповедником в томской лютеранской общине). Неудивительно, что в анкетировании Шмидт был назван одним из самых известных этноблогеров (24 упоминания). Переехав в Германию, Виталий стал вести виртуальный «дневник переселенца» и ежедневно публиковал текстовые и визуальные записи о своих буднях в Германии:

Я выкладывал истории о своей жизни и до переезда, продолжил и после. Многие ПП (поздние переселенцы. – *Т.К.*) стесняются этого делать, чувствуя какую-то вину за собой, может быть, стараются до последнего не афишировать свой переезд. Я же, напротив, продолжаю делать то, что делал. Многим подписчикам интересны мои посты и истории. Пишут комментарии, спрашивают, консультируются по разным вопросам.

По мнению Виталия, такая форма публикаций – наиболее оперативная и трендовая. Наряду с виртуальным дневником Виталий ведет и реальный (текстовый, от руки) на русском языке. Некоторые отрывки из него публиковались в Московской немецкой газете и в Instagram:

12 октября 2018. Общаясь с другими семьями, понимаю, что мы еще легко «отделались» с документами. Всего 1,5 года! А люди по пять и более лет ждали! Одна женщина аж с 1994 года! В основном это семьи с Украины и Казахстана. Еще был шокирован поведением одного переселенца, который в магазине вместо слов тыкал пальцем в нужный товар, показывая, что желает его купить. Даже если он по 7-му параграфу, то А1 у него должен быть, а он тыкает, как глухонемой. У каждого своя интеграция. Со второй попытки, отстояв очередь, получили одежду в Innege Mission. У меня странные чувства: раньше на одежду сам зарабатывал.

10 ноября 2018. 535 лет со дня рождения Мартина Лютера. Ира сегодня в клубе провела мастер-класс с детьми. Заработала свои первые деньги: 14 евро. А мы с Робертом и Мартином поехали в Steifurt (это местный райцентр) на концерт. Артисты пели русские песни в народных костюмах. Среди выступающих были и переселенцы из Сибири. Удивительно (или закономерно), что в России они пели бы на немецком и в немецких нарядах, а тут по-русски и в кокошниках. «Рот, вмещающий два языка...» После концерта мы поехали в замок, где живут настоящие принц и принцесса. Очень красивые места.

\*\*\*

Современное проявление идентичности в виртуальности связано с влиянием на жизнь человека Интернета и киберпространства. Это явление сложное и зависимо от многих внешних факторов (политика и экономика, мода и тренды, социальные обстоятельства и культурные установки и др.). Виртуализация и тренд на кибер оказали влияние и на этнические сообщества, особенно на те, члены которых проживают



дисперсно. Ярким примером являются российские немцы, которые расселены по всей территории России, а также за рубежом (Германия, США, Канада). И без того сложная идентичность этого сообщества, связанная с историческими событиями XX в., стала обретать виртуальный характер. Интернет-ресурсы позволяют российским немцам позиционировать себя единым сообществом. К тому же виртуальное пространство предоставляет много возможностей, которые недоступны немцам в реальном мире – общение с соотечественниками из разных регионов и стран на родном языке, поиск родных, создание онлайн-музеев, самореализация через создание виртуальных сообществ и ведение этноблогов, сохранение культуры и традиций через дигитализацию и т.д.

Наиболее важную роль виртуальность играет в идентичности немцев, которые живут в эмиграции в Германии. Для тех, кто живет там давно, Интернет является возможностью не терять связь с родиной, поддерживать контакты. Те, кто уехали в Германию недавно, используют Интернет как способ самореализации и адаптации. Некоторые из них ведут свои личные страницы и рассказывают о жизни поздних переселенцев и с помощью этого актуализируют и / или модифицируют свою этничность. Адаптация через виртуальное пространство связана с возможностью налаживать новые связи, знакомиться, узнавать о различных аспектах жизни в Германии и просто наблюдать за жизнью других переселенцев.

Как показывают имеющиеся в моем распоряжении материалы, виртуальная идентичность российских немцев имеет ситуативный и подвижный характер. Вариации ее проявления связаны, с одной стороны, со способом выражения (создание групп, текстовых, визуальных или видеоблогов, сайтов и т.д.), с другой – с персональными мотивациями (от желания сохранить этнокультурное наследие до личной самореализации). Успешные и активные интернет-пользователи становятся известными персонами в физическом пространстве, а виртуальная идентичность актуальнее реальной.

### *Примечания*

<sup>1</sup> В тексте автор обращается к следующим страницам социальных сетей и интернет-порталов: ВКонтакте – «WIR – молодые российские немцы в Республике Коми». URL: <https://vk.com/wirusdeutsch> (дата обращения: 28.04.2019); Канал на YouTube #EckArtRezept. URL: <https://www.youtube.com/eckartrezept> (дата обращения: 25.04.2019); Сайт Geschichte der Wolgadeutschen. URL: <http://wolgadeutsche.net> (дата обращения: 28.04.2019); Geschichte der Wolgadeutschen. Историко-краеведческий и генеалогический форум. URL: <http://forum.wolgadeutsche.net> (дата обращения: 20.03.2019); GEDENKBUCH. Электронная книга памяти российских немцев. URL: <http://www.gedenkbuch.rusdeutsch.ru> (дата обращения: 20.03.2019); Инстаграм – URL: [www.instagram.com/katyakaterinamir](http://www.instagram.com/katyakaterinamir), [www.instagram.com/strtraus](http://www.instagram.com/strtraus), [www.instagram.com/shmidt\\_vit](http://www.instagram.com/shmidt_vit) (дата обращения: 25.04.2019).

<sup>2</sup> Переезд в Германию в статусе позднего переселенца осуществляется по параграфам в соответствии с Федеральным законом по делам изгнанных и беженцев. Тому, кто

доказал свою принадлежность к этническим немцам или является потомком поздних переселенцев, присваивается 4-й параграф, а его детям, внукам и супругам 7-й или 8-й. Для получения 4-го параграфа нужно сдать экзамен по немецкому языку на уровень B1, переезжающему по 7-му или 8-му параграфу достаточно владение языком на уровне A1.

### Источники

- Полевые материалы автора (ПМА), Свердловская обл., Серов, 2014.  
ПМА, Свердловская обл., Нижний Тагил, 2017.  
ПМА, Омская обл., Омск, 2017.  
ПМА, Республика Коми, Сыктывкар, 2018.  
Московская немецкая газета. 2013. № 25 (344).

### Литература

- Головнёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторические вестник. 2018. № 1(58). С. 100–108.
- Сунгурова Н.Л. Виртуальная самопрезентация личности: гендерный аспект // Психология и педагогика XXI века: теория, практика и перспективы. М.: РУДН, 2015. С. 316–329.
- Штайнметц Е. Российские немцы. Мне нравится // BIZ-Bote. 2013. № 3. С. 44–47.
- Adam J. Jugend, Identität und Internet. Frankfurt am Main: Goethe-Universität, 2011.
- Bahl A. Zwischen On- und Offline. Identität und Selbstdarstellung im Internet. München: KoPäd Verlag, 1997.
- Chandler D. Personal Home Pages and the Construction of Identities on the Web. URL: <http://users.aber.ac.uk/dgc/webident.html> (accessed: 05.04.2019).
- Döring N. Identität + Internet = Virtuelle Identität? // Forum Medienethik. 2000. № 2. S. 65–75.
- Döring N. Persönliche Homepages im WWW // Medien Kommunikations-wissenschaft. 2001. № 3. S. 325–349.
- Döring N. Sozialpsychologie des Internet. HogrefeVerlag, 2003.
- Heintz B. Gemeinschaft ohne Nähe? Virtuelle Gruppen und reale Netze // Virtuelle Gruppen. Charakteristika und Problemdimensionen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag / GWV Fachverlage GmbH, 2003. S. 180–210.
- Klinger C. Selbstdarstellung im Netz in der dritten Generation: Das Web und das ICH – über die persönliche Homepage // Webwriting-Magazin 2001. URL: [http://www.webwriting-magazin.de/webwriting/hp\\_main.htm](http://www.webwriting-magazin.de/webwriting/hp_main.htm). (accessed: 05.04.2019).
- Miller H., Mather R. The Presentation of Self in WWW Home Pages // Paper presented at IRISS'98 conference, Bristol, 1998. URL: <http://ess.ntu.ac.uk/miller/cyberpsych/millmath.htm> (accessed: 05.04.2019).
- Opaschowski H. Generation – Die Medienrevolution entläßt ihre Kinder: Leben im Informationszeitalter. Hamburg: British American Tobacco. 1999.
- Rötzer F. Interaktion – das Ende herkömmlicher Massenmedien // Medien und Öffentlichkeit. Positionierungen, Symptome, Simulationsbrüche. München, 1996. S. 119–134.
- Wynn E., Katz J.E. Hyperbole over Cyberspace: Self-presentation & Social Boundaries in Internet Home Pages and Discourse // The Information Society. 1997. № 13 (4). P. 297–328.

Статья поступила в редакцию 4 мая 2019 г.

*Kisser Tatyana S.*

**THE VIRTUAL IDENTITY OF THE RUSSIAN GERMANS\***

DOI: 10.17223/2312461X/24/4

**Abstract.** The article explores the phenomenon of virtual identity through the case of the Russian Germans. Based on social networks and various websites, modern manifestations of the identity of the Russian Germans were examined. While active in cyberspace, the Russian Germans often treat the subject of their real-life identity and ethnicity as a purely private matter. However, they do create different communities on the Internet, and here social networks and groups offer them an opportunity to feel they belong to one community. Being scattered geographically has had a negative impact on the formation of a unified community of the Russian Germans, but the Internet and social media help them compensate for that. For the Russian Germans, digitalisation is the only possibility not only to preserve their culture, but also to consolidate what German families in various parts of the world have in common. Most active online are the Germans who emigrated. Communicating on the Internet effectively allows them manifest their ethnic identity that they do not tend to show offline. The virtual identity of the Russian Germans is situational and mobile. Its various manifestations are associated with the mode of expression (creation of groups, text, visual or video blogs, websites, etc.), on the one hand, and with personal motivations (from preserving one's ethno-cultural traditions to establishing oneself in the society), on the other. Active and successful Internet users become famous in the real world, and the virtual identity becomes more relevant than the real one.

**Keywords:** Russian Germans, virtual identity, cyberspace, digitalisation, social networks, personal online accounts

\*The research was supported by the Russian Science Foundation, project no. 18-78-10077, titled 'Virtual ethnicity and cyber-ethnography: novelty and tradition' (Svetlana Yu. Belorussova, Principal Investigator).

### References

- Golovnev A.V., Belorussova S.Iu., Kisser T.S. Veb-etnografiia i kiberetnichnost' [Web-ethnography and cyber-ethnicity], *Ural'skii istoricheskie vestnik*, 2018, no. 1(58), pp. 100–108.
- Sungurova N.L. Virtual'naia samoprezentatsiia lichnosti: gendernyi aspekt [Virtual self-representation: a gender aspect]. In: *Psikhologiiia i pedagogika XXI veka: teoriia, praktika i perspektivy* [Psychology and pedagogy of the 21<sup>st</sup> century: theory, practice, and prospects]. Moscow: RUDN, 2015, pp. 316–329.
- Shtainmetts E. Rossiiskie nemtsy. Mne nraivitsia [The Russian Germans. I like it], *BIZ-Bote*, 2013, no. 3, pp. 44–47.
- Adam J. *Jugend, Identität und Internet*. Frankfurt am Main: Goethe-Universität, 2011.
- Bahl A. *Zwischen On- und Offline. Identität und Selbstdarstellung im Internet*. München: KoPäd Verlag, 1997.
- Chandler D. *Personal Home Pages and the Construction of Identities on the Web*. Available at: <http://users.aber.ac.uk/dgc/webident.html>. (accessed 5 April 2019).
- Döring N. Identität + Internet = Virtuelle Identität?, *Forum Medienethik*, 2000, no. 2, pp. 65–75.
- Döring N. Persönliche Homepages im WWW, *Medien Kommunikations- wissenschaft*, 2001, no. 3, pp. 325–349.
- Döring N. *Sozialpsychologie des Internet*. HogrefeVerlag, 2003.
- Heintz B. Gemeinschaft ohne Nähe? Virtuelle Gruppen und reale Netze. In: *Virtuelle Gruppen. Charakteristika und Problemdimensionen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag/GWV Fach-verlage GmbH, 2003, pp. 180–210.
- Klinger C. Selbstdarstellung im Netz in der dritten Generation: Das Web und das ICH – über die persönliche Homepage, *Webwriting-Magazin* 2001. Available at: [http://www.webwriting-magazin.de/webwriting/hp\\_main.htm](http://www.webwriting-magazin.de/webwriting/hp_main.htm). (accessed 5 April 2019).
- Miller H., Mather R. The Presentation of Self in WWW Home Pages, *Paper presented at*

- IRISS'98 conference*, Bristol, 1998. Available at: <http://ess.ntu.ac.uk/miller/cyberpsych/millmath.htm>. (accessed 5 April 2019).
- Opaschowski H. *Generation — Die Medienrevolution entläßt ihre Kinder: Leben im In-formationszeitalter*. Hamburg: British American Tobacco. 1999.
- Rötzer F. Interaktion — das Ende herkömmlicher Massenmedien. In: *Medien und Öffentlichkeit. Positionierungen, Symptome, Simulationsbrüche*. München, 1996, pp. 119–134.
- Wynn E., Katz J. E. Hyperbole over Cyberspace: Self-presentation & Social Boundaries in Internet Home Pages and Discourse, *The Information Society*, 1997, no. 13 (4), pp. 297–328.

УДК 297  
DOI: 10.17223/2312461X/24/5

## СЕЛФИ В МЕККЕ: ХАРАМ ИЛИ ДОСТОЧТИМЫЙ ХАДЖ?\*

---

Зиля Рашитовна Хабибуллина

**Аннотация.** Статья посвящена вопросам реализации исламского паломничества – хаджа, для совершения которого мусульмане всего мира восприняли и активно используют массу новых технологий, начиная от средств передвижения и заканчивая методами фиксации своего присутствия в святых местах. Существующие споры среди верующих о возможности и способах их применения, поиски «божественного» обоснования новым явлениям свидетельствуют о росте значения интернет-коммуникаций и растущей виртуализации ислама. Данные тенденции актуализируют применение методов киберэтнографии в изучении религиозного сообщества. На примере кибердискурса относительно допустимости селфи в святых местах – Мекке и Медине – анализируется феномен взаимодействия ислама и современных средств массовой коммуникации. Проведенное исследование показывает, что развитие мобильных и сетевых технологий оказывает существенное влияние на формирование идентичности, модели религиозного поведения, расширяет представления пользователей Интернета об исламе, способствует активизации паломнической практики верующих в реальном режиме. Увлечение селфи стало популярным независимо от возраста, национальности, места проживания верующего. Четкого отношения к этому явлению в настоящее время не выработано. В статье рассматриваются группы мнений о месте селфи в антропологических, социальных, психологических и философских исследованиях, в вердиктах саудовских авторитетов и российских богословов, в суждениях рядовых мусульман в Интернете.

**Ключевые слова:** киберэтнография, киберпространство, виртуализация, цифровизация, ислам, хадж, Мекка, Медина, селфи

### Введение

Стремительное развитие информационных технологий трансформировало сферу коммуникаций, виртуальный мир стал неотъемлемой частью современной жизни, отражением социальной реальности. Для этнографов и антропологов на пороге нового тысячелетия открылось новое поле для исследований – онлайн-(кибер)пространство с таким же участием человека, презентацией и самовыражением его этнической и религиозной идентичности, как и в традиционном поле.

---

\* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 18-78-10077 «Виртуальная этничность и киберэтнография: новация на фоне традиции» (рук. С.Ю. Белоруссова).

Ислам получил активное развитие в Интернете: существует масса электронных медиа, созданных мусульманами для распространения новостей, сведений о религиозных понятиях и обрядах; свою деятельность ведут электронные приходы, джамааты, «скайповые» муфтии и шейхи. Ряд религиозных практик, в том числе проведение проповедей, молитв, обрядов, соблюдение поста, проходит в режиме онлайн; оцифрованы места паломничества и значимые для мусульман историко-культурные объекты. Виртуальные споры по религиозным вопросам становятся более информативными и насыщенными, чем в реальной жизни. Кибержизнь мусульман является не просто дополнением к ней, но и расширяет круг взаимодействий, открывает новые возможности для самовыражения (Головнёв, Белоруссова, Киссер 2018: 102).

Хадж, или паломничество в Мекку, – пятый и последний из столпов ислама, составляющих основу религии и фундамент мусульманской общины, предписан к совершению хотя бы один раз в жизни (в зависимости от материальных и физических возможностей верующего). Побывавший в Мекке паломник вызывает уважение родных и близких, считается, что благословение, которое он привозит с собой, распространяется на всю его семью. Мусульмане рассматривают хадж как путешествие в земном и сакральном смысле, гарантирующее отпущение грехов и достижение вечного блаженства в загробной жизни.

Наша задача состояла в изучении мусульманского паломничества в цифровом пространстве, в выявлении влияния сетевого дискурса на формирование исламской идентичности и представлений о хадже, на проведение обряда. Исследование включало, с одной стороны, мусульманские группы в Интернете, с другой – коммуникативные технологии. Работа была направлена на решение проблемы соотношения реальности и виртуальности, а также восприятия традиции и новации в религиозном сообществе. В настоящее время мусульманская община находится на этапе изменений и переустройства всех сфер жизни под влиянием современных технологий. Нормой стало пользование Интернетом и социальными сетями во благо вероучения, однако есть и полярная позиция, призывающая отказаться от технических новшеств, тем самым сохранив «традиционность».

В данной статье феномен взаимодействия религии и современных средств массовой коммуникации рассматривается на примере кибердискуссии, посвященной допустимости / недопустимости «селфи в Мекке» (фотопрезентация в священных местах с целью последующего распространения ее в Интернете) (рис. 1).

Материалы были получены в ходе этнографического исследования в мусульманском сегменте Интернета – контент-анализа текстовых материалов, фото и видео. Информация о хадже представлена практически на всех исламских медиа, на сайтах хадж-миссий, хадж-операторов, интернет-форумах.

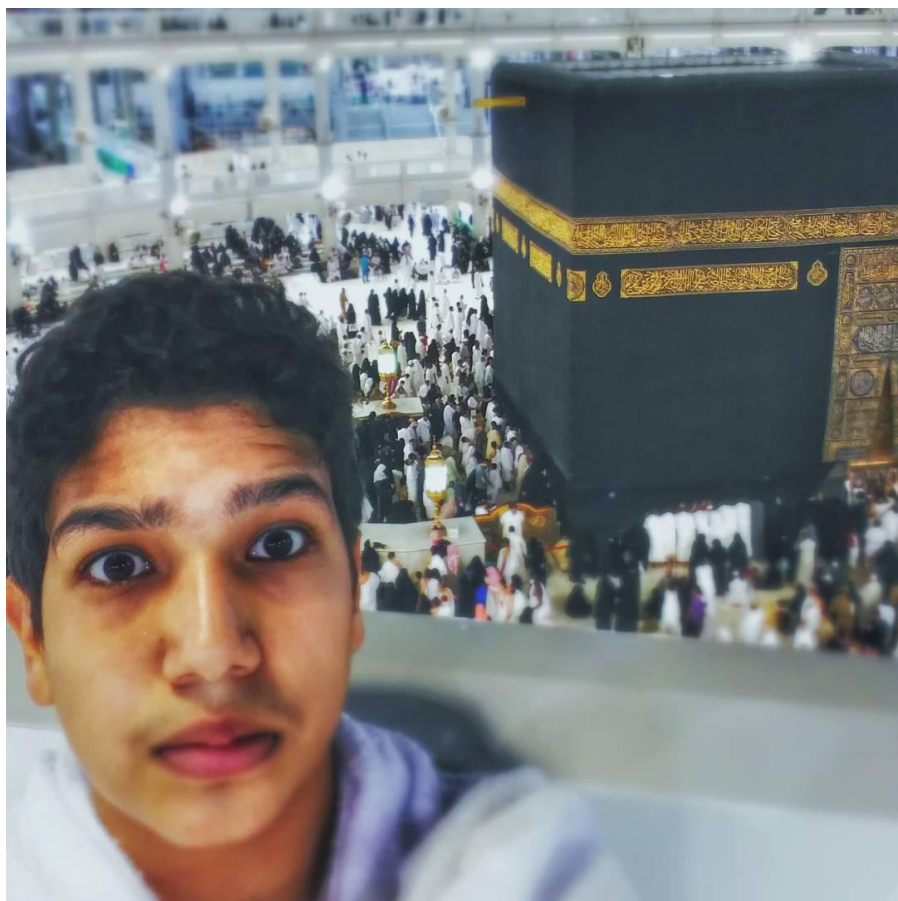


Рис. 1. Место в Instagram: Мекка. Фото с сайта онлайн-издания о технологиях и трендах «TJournal». URL: <https://tjournal.ruflood56250-mecca-instagram>

В социальных сетях образованы самостоятельные группы, посвященные паломничеству. Мы сделали акцент на изучении русскоязычных и англоязычных групп социальных сетей Facebook (далее – FB)<sup>1</sup> и ВКонтакте (далее – ВК)<sup>2</sup>. При исследовании кибердискурса учитывалось определение «исламского дискурса», принятое в современном исламоведении: «исламский дискурс – это система понятий и категорий, связанных с исламом, в которых мусульманские авторы описывают окружающую их реальность различного, в том числе и социально-политического, характера» (Патеев 2016: 114).

Изобилие цифровых ресурсов ставит большое количество вопросов о репрезентации современных культур в виртуальном пространстве. Многие темы теоретизируются в работах междисциплинарного направления (Boellstorff et al. 2012; Hine 2000; Markham 1998, 2013; Pink, Horst, Postill 2016; Sade-Beck 2004; Кочетова 2009 и др.). Антропологи

обращают внимание на этнические и конфессиональные процессы, происходящие в онлайн-режиме, сопоставляют или дополняют полученные результаты оффлайн-наблюдениями. Взаимодействие ислама и Интернета ученые рассматривают преимущественно в двух направлениях: «отношение ислама к Интернету» и «присутствие ислама в Интернете». Проводятся качественные исследования, представляющие собой описание цифровых ресурсов ислама (Abdulla 2007; Eickelman, Anderson 2003; Sands 2010; Varisco 2010; Кузина 2017 и др.). При этом изучение мусульманской веры с помощью самого Интернета встречается реже (Bunt 2003, 2009; Kort 2005). В киберпространстве происходит обсуждение многих спорных моментов в исламе. В условиях доступности информации и возможности представления своей интерпретации традиционных текстов образуется большой спектр тем. Например, дискуссия о хиджабе среди мусульман в связи с тем, что в Коране об этом содержится недостаточно информации (Akou 2010).

### **Ислам и коммуникативные технологии**

Коммуникативную и дискурсивную функции в виртуальном пространстве выполняют социальные сети, объединяющие людей по интересам. В сообществах ВК, FB, чате Фидо, Yahoo Groups, Google Groups каждый участник имеет определенную цель, взгляд, а также мнение, которые могут совпадать с аналогичными у других участников либо являться предметом ожесточенных споров. Более интимные, личные и сложные вопросы обсуждаются верующими в автономном режиме на платформах обмена мгновенными сообщениями (например, через мессенджер WhatsApp).

Социологами предприняты попытки выявить сущностную взаимосвязь между понятиями «умма»<sup>3</sup> и «краудсорсинг»<sup>4</sup>. Так, Е.Г. Смолина считает, что краудсорсинг как технология построения социальных связей повторяет традиционные черты уммы – мусульманской общины, и потому имеет положительные перспективы использования как в формате локальных проектов, так и в масштабе коллективной идентичности (Смолина 2015: 74). Согласно этой концепции, виртуальная площадка подобно религиозной общине собирает воедино инициативных членов общества для реализации проектов исламской направленности.

Подобный принцип заложен в проектах международной мультязычной мусульманской социальной сети Suhba (Сухба) (араб. «сообщество») и социальной сети базовых мусульманских ценностей SalamWorld (Бон 2012). Основная идея создателей – фиксировать позитивные моменты в мире ислама. Suhba призвана стать аналогом FB, или так называемым «халяльным Facebook», работающим по принципу фильтрации негативно воспринимаемых мусульманским сообществом явлений: нацизма,



насилия, терроризма, наркотиков, азартных игр, пропаганды однополых браков и т.д. Сеть призвана объединить людей с традиционными нравственными ценностями на основе многонациональности, здорового образа жизни, моральной безопасности. На текущий момент Suhba работает в демонстрационной версии. Разработчики считают, что основными пользователями сети станут жители государств с мусульманским населением, в том числе Китая, Индии, России, стран СНГ.

Широкая деятельность религиозных организаций в медийном пространстве, рост роли электронных СМИ в повседневной жизни позволяют верующим «преодолевать» расстояния и быть осведомленными в жизни мусульманских общин разных стран; мобильные медиа и технологии мобильной связи – открывать и создавать пространства, в которых можно находиться вместе или ощущать совместное присутствие. Эксперты в области социальной психологии и социологии коммуникации констатируют, что с перемещением Интернета в мобильные телефоны исчезла граница между онлайн- и офлайн-состояниями (Höflich, Hartmann 2006; Rich 2008). Современному интернет-пользователю, активно участвующему в виртуальном пространстве, бывает сложно определить, где заканчивается офлайн и начинается онлайн.

### **Виртуальный хадж**

С развитием Интернета у многих верующих вызывает опасение перемещение религиозных практик, в том числе хаджа, в виртуальное пространство. На протяжении веков священные обряды традиционно совершались во время реального путешествия к святыням ислама. Однако современные пользователи сети задаются вопросом: «Есть ли в Исламе религиозные обряды, которые можно совершать виртуально? К примеру, если человек, не располагающий средствами для посещения Мекки, посетит официальный сайт Священной Каабы с соблюдением при этом аналогов всех предписанных правил, – можно ли считать это хаджем, очистится ли этот человек?» (Горалик 2011). Несмотря на строгую регламентацию хаджа, на базе мобильных приложений появились различные программы, предлагающие совершить «виртуальное паломничество» и связанные с ним обряды в киберпространстве.

В Министерстве хаджа и умры Саудовской Аравии разрабатываются образовательные приложения для паломничества. Например, «Ал-хадж ал-мабрур» («Одобренный хадж») состоит из трех электронных книг об обрядах хаджа и умры, презентаций, проповедей и статей с отдельным разделом «Часто задаваемые вопросы», содержащим развернутые ответы со ссылками на богословские источники (В КСА... 2015). Программа доступна на трех языках – урду, английском и хинди, активна при отсутствии подключения к Интернету. Приложение декларирует себя

как единственное «правильное восприятие ислама» в век распространения экстремистских идеологий.

Другое популярное приложение – «Манасикана» («Наши обряды») – поддерживает семь языков: арабский, английский, французский, урду, турецкий, малайский и бенгальский; включает в себя карты Мекки, Медины, Джидды и мест паломничества, а также ссылки с полезной информацией (номера экстренных служб, контакты Министерства хаджа и умры, формы обращения в различные инстанции по разным поводам, направление на киблу, месторасположение мечетей, курсы валют, прогноз погоды и т.д.). В приложении есть функция геопозиционирования и определения местоположения паломника в Муздалифе, Мине, Арафате (Министерство хаджа... 2017).

Следующая группа мобильных приложений представляет собой четкие инструкции по совершению хаджа. *Hajj-Umrah Guide* – пошаговое руководство по хаджу и умре на английском языке с молениями на арабском языке и визуальным сопровождением (Хадж Умра). Саудовский университет Умм ал-кура разработал приложение, которое помогает паломникам в Мекке не перепутать количество обходов Каабы во время ритуала таваф<sup>5</sup>. При прохождении паломником седьмого, последнего круга при тавафе приложение оповещает звуковым сигналом о завершении ритуала (Tawaf). На протяжении всего паломничества верующего сопровождает электронное приложение *Duas*. Оно содержит молитвы (дуа<sup>6</sup>), необходимые для прочтения в определенных местах на протяжении всего маршрута хаджа и умры. По заявлению создателей, каждое дуа проигрывается в совершенном арабском произношении с английским переводом (*Duas*).

Многие туроператоры хаджа имеют собственные мобильные приложения, с помощью которых их клиенты могут найти свои данные в общем списке паломников, получить информацию о своей группе, а также узнать дату вылета, дату прилета, номер рейса и название гостиницы в Саудовской Аравии (Кыргызстан... 2017; Муфтият... 2018). В приложениях имеется кнопка SOS на случай, если паломник заблудится или потеряется. Получив сигнал, руководитель группы сможет определить его местонахождение, связаться с ним и оказать помощь.

В приложении «Паломник» содержится общая информация программы тура по дням, указаны дни пребывания в Мекке и Медине, дни переездов / перелетов, даты экскурсий, почасовой распорядок дня в соответствии с программой тура, время намазов с привязкой к городу местонахождения, последовательность и краткое описание основных ритуальных действий (Мобильное приложение). Правила совершения религиозных обрядов умры и хаджа приводятся с учетом норм ханафитского мазхаба, признанного в России «традиционным». Приложение ведет ежедневный учет дополнительных поклонений, рекомендуемых для совершения на

территории Мекки и Медины, чтобы в конце поездки их количество позволило мусульманину подвести итог своего усердия на пути Аллаха.

Согласно описанию приложения «Мекка 3D», теперь не только мусульманин, но любой житель земного шара может «совершить хадж». «Мекка 3D – это уникальное путешествие в ислам. Погрузись в удивительный 3D-мир ислама – виртуальный мир знаний – и испытай основы подлинного поклонения», – приветствует приложение каждого пользователя (Виртуальный хадж 2014).

Имеющиеся в распоряжении паломника мобильные приложения выполняют просветительские, образовательные, регламентирующие и организаторские функции. Дополнением к виртуальному хаджу является практика круглосуточных цифровых трансляций из Мекки и Медины (Прямая трансляция). Например, среди практикующих мусульман Республики Башкортостан распространен ежедневный просмотр таких онлайн-передач из Саудовской Аравии вместо местных телевизионных каналов (ПМА 2018).

Информационные технологии создают коммуникативные «удобства» при совершении хаджа: в Twitter можно просить прощения, получать советы от духовных наставников, в режиме реального времени делиться своими переживаниями с друзьями и родственниками, ориентироваться в географии Хиджаза, поддерживать новые знакомства. При выезде в хадж распространена практика создания групп в WhatsApp, где пользователи публикуют новости, распорядок дня, время выезда и сбора, срочные объявления и новости.

Благотворительный проект Исламского банка развития организовал «виртуальное жертвоприношение». За 410 реалов (около 80 евро) на официальном сайте проекта можно купить «виртуального барана» и таким образом совершить обряд жертвоприношения. Стоимость животного оплачивается через Интернет, затем производится его забой в соответствии со всеми предписаниями ислама. Данная услуга доступна для мусульман из любой страны мира в течение всего года. Жертвенное мясо раздается нуждающимся в Запретной мечети в Мекке или в бедных исламских странах. С целью извлечения максимальной пользы из жертвенных баранов в рамках проекта банк финансирует завод по производству желатина и медицинских капсул, получаемых из шкур и костей животных (Хадж в цифровую эпоху 2011). Так как проект не является коммерческим, стоимость виртуального жертвенного животного оказывается ниже рыночной. Услуга позволяет паломникам сэкономить средства и уделить больше внимания другим ритуалам хаджа, освобождая от забот поиска и доставки животных.

Широко распространена практика передачи дуа (просьб к Всевышнему) паломникам через социальные сети от единоверцев, которые не смогли отправиться в хадж: «Можно попросить сделать дуа, пока Вы

там? Я в последнее время сильно начала болеть... Хотела попросить сделать дуа за меня и мою семью иншаАллах... Прошу у Аллаха мне (Галлямовой Гульназ Анас кызы), моим родителям и моему сыну даровать крепкое здоровье и, главное, возможность тоже совершить Хадж. Баракаллаху фика! Если сможете...». Паломники, получив массу дуа по электронным мессенджерам, сводят их в единый список и озвучивают во время ритуалов в святых местах: «Я все еще получаю просьбы сделать дуа. Я не жадный, скорее социально ответственный. Боюсь пропустить чье-то сообщение, так как пишете во все мессенджеры и соцсети. Принимаю заявки до 12 часов по Московскому времени Джума, и начинаю сводить в единый документ».

### Проблема селфи

Повседневная жизнь мусульманина строго регламентирована, внедрение новых технологий в ислам вызывает множество споров о возможности и способах их применения. Если совершение «виртуального хаджа» через мобильные приложения считается хранителями святых мест и большинством мусульман естественным, то одной из актуальных проблем взаимодействия мусульман и информационных технологий является совершение селфи в местах исламских святынь. Массовое распространение селфи в хадже потребовало от исламских богословов соответствующего вердикта, а для самих верующих стало полем для самостоятельных трактовок «разрешения / запрещения».

В настоящее время селфи – неизменный атрибут виртуальной жизни, сопровождающий события и путешествия многих пользователей сети (рис. 2). Особенности самопрезентации в интернет-пространстве находятся в фокусе психологических исследований (Vasalou, Joinson 2009; Погонцева 2012). По мнению психологов, автопортрет является актом самопознания, где человек видит себя со стороны, может оценить свои сильные и слабые стороны и то, в какой мере он соответствует общепринятым параметрам, критериям успешности и красоты. С другой стороны, селфи рассматривается как серьезная проблема, которая может привести к психологической зависимости и несчастным случаям, например фото в опасных для жизни местах. Психиатры выделяют три вида зависимости селфи: эпизодическая (до трех снимков в день без выкладывания в социальные сети), острая (более трех снимков в день с выкладыванием в социальные сети), хроническая (более десяти фотографий в день с выкладыванием в Интернет) (Новожилова 2015).

Согласно философскому осмыслению, селфи приучает человека к поверхностному восприятию реальности: «Важно не то, что внутри, а то, что идет на камеру. Событие считается антуражем, признанным подчеркнуть акт самореализации» (Кислых 2015). В то же время селфи признано «великим демократизатором, эмансипировавшим бесчисленное

множество человеческих лиц, которых больше не сдерживают ни сословия, ни звезды, ни профессиональные редакторы, ни отсутствие массового интереса публики или профессиональных навыков» (Мартынов 2014).



Рис. 2. Путешествие в Мекку. Фото с сайта английского новостного портала NTV.  
URL: <http://en.ntvbd.com/photo/international/photo-feature/journey-to-mecca/1473411336.ntv>

Антропологические исследования рассматривают распространение практики селфи как следствие процесса слияния реального и виртуального жизненного пласта. Дж. Оуллет считает селфи виртуальным аналогом материальных тотемов в первобытных обществах. Цель их – синтезировать внутренний мир с внешним. Это одна из форм личного перформанса, заявление о себе, возможность «упаковать свой мир в правильную обертку», даже если реальность совсем иная (Oullette 2014). По мнению А.В. Головнёва, исследовавшего мотивы и состояния путешественника, селфи – это «эго-самовыражение, дозволенное свободой киберсетей, и в то же время представление мира как фона для этого самовыражения» (Головнёв 2016: 6).

Важным мотивом путешествия является обретение или повышение статуса. С совершением хаджа в Мекку мусульманин получает почетный титул «хаджи», или «хаджия» («совершивший паломничество»), и уважение единоверцев. Хаджи составляют элитную часть сообщества верующих и оказывают влияние на формирование благоприятного климата в общине. Несмотря на то, что сам факт совершения хаджа в исламе повышает статус, автопортрет, размещенный в Интернете, становится виртуальным актом подтверждения присутствия в святых местах. Селфи сегодня – не просто тренд, это масштабное социальное явление, которое распространяется на верующих всех возрастов (рис. 3).



Рис. 3. Селфи набирают популярность в хадже. Фото с сайта малазийской ежедневной газеты на английском языке «Straits Times». URL: <https://www.straitstimes.com/world/africa/selfies-gain-popularity-at-haj-spark-controversy>

Массовое выкладывание в Сеть фотографий на фоне святых мест мусульманскими интернет-пользователями достигает своего апогея в период хаджа – в двенадцатый месяц лунного календаря зул-хиджа, когда более двух миллионов паломников из 180 стран встречаются в Саудовской Аравии (Актуальные вопросы 2004). Это самое большое ежегодное ритуальное собрание в мире. Паломники находятся в святых городах области Хиджаз Королевства Саудовская Аравия от 10 до 30 дней, на протяжении которых многие из них онлайн активны. В список товаров, запрещенных к ввозу в Мекку, входят «камеры, позволяющие видеть оголенным тело одетого человека»; видеотелефон и даже электронный «михраб» (направление Каабы в Мекке) (Актуальные вопросы 2004). Тем не менее смартфоны не запрещаются для использования в святых местах.

Из России в Саудовскую Аравию ежегодно массово отправляются 20,5 тыс. человек согласно установленной Королевством квоте для стран с мусульманским населением (по одному мусульманину от тысячи). За основу расчетов берется максимальное число мусульман в стране – 20 млн. Официально считается, что из-за ограничений квоты около 3–4 тыс. остаются без путевок, хотя в реальности эта цифра еще выше. Исследования в интернет-пространстве свидетельствуют о высокой киберактивности и информационной мобильности мусульманского сообщества. Российские мусульмане пользуются всеми имеющимися в их распоряжении цифровыми новшествами, в том числе активно делают селфи в святых местах и выкладывают их в интернете с хештегами #selfie/селфи, #Кааба/Каааба, #Мекка/Мекка, #Наjj/Хадж и др.

На «селфи-лихорадку» последних лет в Мекке власти Саудовской Аравии отреагировали отрицательно. По данным Главного управления печати и информации страны, 12 ноября 2017 г. МИД приняло решение о запрете фото и видео в мечети Мекки ал-харам («Великая мечеть Мекки») и мечети Медины Масджид ан-набави («Мечеть Пророка») (Saudi Arabia... 2017). Практика селфи получила осуждение саудовских духовных авторитетов. Исламские издания многих стран облетели слова шейха Абдул Раззака аль-Бадра: «Складывается ощущение, что единственная цель у некоторых паломников – добавить фотографии в Интернет» (Селфи-лихорадка... 2014). Имам мечети в Джидде шейх Ассим аль-Хаким публично обратился к мусульманам с призывом если не совсем отказаться от селфи, то хотя бы воздержаться от автопортретов в священных для мусульман местах во время хаджа. В своем послании религиозный деятель ссылается на спорность вопроса о фотографии в исламской доктрине (Коткина 2015).

Мекка – духовный центр и место притяжения всех мусульман мира. С 1924 г. Саудовская Аравия является хранительницей главных мусульманских святынь, придающих ей международную значимость и влияние в мировой умме. Существует негласное правило: тот, кто «владеет» Меккой и Мединой, считается носителем верховной власти в мировой исламской общине. Титул саудовского монарха включает почетное звание «Хранитель двух святынь. Защитник двух священных мечетей», ранее принадлежавший правителям Арабского халифата и введенный Королем Фадхом в 1986 г.

Доступ к Интернету саудовское общество получило в 1998 г. С целью защиты исламских ценностей Сеть находится под цензурой. В основном блокировке подвергаются сайты антиисламской направленности, содержащие критику деятельности руководства Саудовской Аравии, а также материалы, имеющие сексуальный подтекст либо предоставляющие сведения о наркотиках, алкоголе, азартных играх и терроризме. Заблокированы все социальные сети и мессенджеры, включая Telegram, FB, Instagram и VK. Востоковеды отмечают рост настороженного отношения в Королевстве к интерактивным технологиям, обусловленный усилением негативного восприятия технических инноваций консервативной частью саудовского «духовенства» (Мохаммад 2018: 191–192).

Массовые средства коммуникации способствуют «банализации» хаджа, утрате его сакрального значения, в некотором смысле постепенному превращению в туристическую поездку, – что совершенно не соответствует политике Королевства. Высокие технологии саудовские власти используют в первую очередь для обеспечения безопасности хаджа. Более 12 тыс. офицеров службы безопасности управляют потоками паломников с помощью около 400 камер, установленных в местах совершения обрядов хаджа. Министерство по делам хаджа ежедневно

направляет паломникам SMS с информацией для корректировки их действий. В осуществлении работы этого сервиса задействовано более 3 тыс. духовных деятелей, переводчиков и должностных лиц (Хадж в цифровую эпоху 2011).

### Исламский дискурс селфи в Мекке

Эдгар Гомес Крус считает селфи центральным элементом в практике использования мобильных телефонов, характеризует его как взрывоопасное и вездесущее явление в цифровом мире (Gómez 2017). В исламе, запрещающем изображение живых существ, по поводу цифровой фотографии и практики селфи среди богословских авторитетов нет единого мнения. Мусульмане пользуются этой возможностью: учатся делать автопортреты, обмениваются ими с друзьями и родными, комментируют их в социальных сетях, таким образом, интегрируют фотографию в повседневную жизнь.

Критику селфи поддерживают религиозные лидеры других государств. В Южной Африке богословы назвали селфи расстройством благочестия и религиозности, в Индонезии квалифицировали его как «греховное деяние»<sup>7</sup> (Коткина 2015). На духовно-просветительском портале Республики Казахстан опубликована фетва по селфи согласно шариату:

Как известно, во времена Пророка (с.г.с) не было фотоаппаратов и проблемы «селфизма». Поэтому относительно этого явления современные ученые от религии сделали заключение «ижтихад» и вынесли фетву. Надо отметить, что многие из них не видят ничего предосудительного в том, чтобы фотографироваться. Однако, основная цель селфи – не просто запечатлеть себя в кадре, а желание хвастовства, стремление повысить свою значимость, обратить на себя внимание.

В Исламе конечной и главной целью каждого действия является обретение довольства Всевышнего. Поэтому действия некоторых мусульман, читающих намаз, совершающих курбан или хадж в режиме «селфи», обесценивают морально-психологическую ценность понятия «ради довольства Аллаха», на котором, по сути зиждется вера. Также это противоречит заповеди пророка (с.г.с): «Пусть левая рука не ведает о милостыне (садака), которую дает правая рука». Нередко увлекаются селфи и сестры мусульманки, используя различные ужимки (надувая губы, натяжно улыбаясь и т.д.). Тогда как Посланник Аллаха (с.г.с), приравнивал к прелюбодейке женщину, которая надушившись (благовониями, духами) прошла мимо чужого мужчины с целью привлечения внимания к себе. Кроме того, приверженность к селфи возвращает в характере человека хвастовство, качество, порицаемое в Исламе. Известно, что Аллах не любит хвастливых.

В заключение отметим, что в целом фотографироваться не запрещается. Однако, мы считаем, что «селфизм» не соответствует и даже противоречит исламским моральным устоям. Истина же ведома лишь Аллаху!» (Разрешено ли б/д).



Наиб-имам центральной мечети Казахстана Нур Астана Абдуссамат Махатов предположил, что подобные фотографии могут быть «выражением его [паломника] радости или, может быть, ликования от того, что он совершает хадж (Мусульман призывают 2014).

Часть российских муфтиев и их заместители скептически отнеслись к практике селфи во время хаджа, отметив такие негативные моменты, как подмена обрядов и благих целей паломничества на селфи-шоу, превращение богоугодного дела в развлечение (Рушан Аббясов 2015; Муфтий РТ... 2018; Батыр 2017). Фото и видео обрядов хаджа духовные деятели допускают в небольшом количестве в просветительских целях. «Мы далеки от того, чтобы призывать верующих сторониться современных технологий, мы только призываем быть нравственными до конца. <...> Для мусульманина разрешено в Интернете все то, что разрешено в обычной жизни. А все запретное запрещено и в виртуальной форме», – считает муфтий Республики Дагестан Ахмад-хаджи Абдулаев (Горалик 2011). Российские духовные лидеры констатируют, что исламский мир стоит на пороге появления в шариате новых адабов<sup>8</sup> при пользовании всемирной интернет-сетью и средствами коммуникаций. Наибольшее опасение вызывает превращение хаджа, имеющего глубокий смысл в исламе, в обычную туристическую поездку. «Чрезмерное увлечение фотографированием на фоне святынь Мекки и выкладывание этих снимков в социальных сетях, становящееся все более популярным, превращает паломников в обычных туристов, если они при этом забывают об истинных целях хаджа», – считают в Совете муфтиев России (Рушан Аббясов 2015).

Кибердискурс селфи среди простых верующих представляет собой весьма эмоциональное явление в сети, собрание большого количества открытых высказываний. Мусульмане считают, что неправильное представление в онлайн-пространстве разрушать легче всего путем мирного и спокойного конструктивного диалога, приведения аргументов и доводов. Интернет и его возможности призывается использовать во благо религии и с лучшими намерениями (Сидеть или не сидеть... 2015). Пользователи практически единогласно признают, что смысл хаджа – довольство Аллаха, которое поможет перейти им в вечность, наполненную радостью: «Лучшее, что Вы можете привезти из Хаджа, это богобоязненность... И подарком за совершенное прохождение этого испытания Рай. Амин!»

В период зул-хиджа многие паломники в социальных сетях свои странички превращают в блог о хадже, ежедневно сообщая на них о своих впечатлениях, самочувствии, религиозных просветлениях, перемещениях (с помощью мобильных приложений выкладывают довольно внушительный километраж своего ежедневного пути – 10–20 км). Основную цель своих репортажей виртуальной аудитории они объясняют

стремлением «показать все прелести пребывания на Священных землях и предупредить о некоторых моментах, к которым нужно быть готовым будущим паломникам». Хадж-блогеры отмечают, что больше всего лайков набирают посты про хадж и умру из всех транслируемых новостей на странице в течение всего года. Мусульманские пользователи считают, что на фото из хаджа можно хорошо «хайповать»<sup>9</sup>.

Выложенные фотографии святых мест и селфи на их фоне сопровождаются текстами Корана, хадисов, историей святых мест, описанием обрядов хаджа и умры, личных впечатлений паломников. Эти посты и фотографии становятся стимулом для других мусульман, чтобы приложить все старания и отправиться в следующий хадж. С другой стороны, обилие селфи-фотографий во время паломничества формирует негативный контекст их обсуждения:

– ...Я в Хадже второй раз. По сравнению с прошлым приездом (5 лет назад), в этот раз меня кое-что, можно сказать, расстроило. Это – огромное количество селфи, которые люди делают на фоне Каабы, макама Ибрахима, даже во время тавафа. Печально стало за нас, за то, что мы не умеем оставаться наедине с Аллахом... (Люди делают селфи... 2016);

– Да, причина, побуждающая паломников снять селфи, понятна, но разве волнующий опыт – это не то, что должно остаться в сердце каждого человека? Селфи не может передать ощущение счастья и радости, оно может отразить лишь эмоцию на лице. Так стоит ли тратить драгоценные минуты в таком исполненном духовности месте, как Мекка? Неужели Кааба становится словно развлекательный центр, куда каждый приходит сделать селфи? И может ли селфи помочь человеку вновь пережить тот уникальный момент, при котором вы погрузились в особый мир и приблизились к Господу? (Разрешено или запрещено... 2018).

Пользователи, чаще всего не совершавшие хадж, вслед за богословами в вопросе селфи апеллируют к запрету изображения всего живого в исламе как отрицанию язычества. Селфи считается роскошью цивилизации, частью мирской жизни, от которой в хадже предписано отказаться. С вступлением в ихрам<sup>10</sup> принято оставить мирские заботы, включая семейные, ибо наступает время молитв и размышлений. Во время важных обрядов хаджа – ночевки в долине Мина и стояния на горе Арафат – богословы рекомендуют отключать мобильные телефоны. Тем не менее эти обряды сопровождаются и фотографиями святых мест, и селфи.

### Заключение

Религиозность, так же как и этничность, существует в виртуальном пространстве, меняя свои формы и проявления. Сетевое поле позволяет

антропологу наблюдать многие движения и трансформации мусульманской культуры. В месяц хаджа происходит самоорганизация мусульман не только в реальной жизни, но и онлайн. Хадж проецируется в Интернете через селфи, социальные сети, блоги, материалы онлайн-СМИ. Участвуя в кибердискуссиях по вопросам хаджа, просматривая аудио и видео, мусульмане, не совершающие паломничества, имеют возможность приобщиться к нему онлайн. Использование новых технологий позволяет верующим в большей мере ощущать свою общность несмотря на то, что они могут быть физически разделены. Популярность Интернета и особенно смартфонов, дополняя физическую подвижность, способствует утрате значимости расстояния и местоположения. Местом коммуникации и обмена опытом мусульманских путешественников стали социальные сети.

Селфи – одна из сторон виртуализации хаджа, составная часть такого масштабного явления как цифровизация святых мест. Мусульмане адаптируются к повсеместному использованию мобильных устройств в повседневной жизни, распространяя больше аудиовизуального контента о святых местах, способствуя размыванию границ между религиозным и светским, меняя культуру хаджа. Приведенные в статье материалы свидетельствуют о том, что в настоящий момент селфи, как и в целом цифровая фотография, в исламском сообществе продолжает считаться неоднозначным явлением. И пока религиозные авторитеты формулируют свои положения на основе священных текстов о дозволенности / недозволенности фото / селфи, многие мусульмане продолжают увлекаться автопортретом и распространять фотографии на фоне святых мест в социальных сетях.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> В FB мы рассматривали группы, посвященные хаджу: Хадж Умра Инфо. URL: <https://www.facebook.com/groups/hajjumrainfo/> (дата обращения: 20.03.2019); Хадж Умра. URL: <https://www.facebook.com/5turov> (дата обращения: 20.03.2019); Хадж Центр. URL: <https://www.facebook.com/hajjcenter/> (дата обращения: 22.03.2019); Хадж <https://www.facebook.com/groups/150420668335397/> (дата обращения: 22.03.2019); Дум РТ Хадж. Мы расскажем вам о хадже. URL: <https://www.facebook.com/dumrthadj/> (дата обращения: 22.03.2019); Hilal Hajj & Umrah. URL: <https://www.facebook.com/HilalHajjandUmrah/> (дата обращения: 22.03.2019); Hajj 2019. URL: <https://www.facebook.com/hajjupdate/> (дата обращения: 24.03.2019); Hajj Information. URL: <https://www.facebook.com/groups/79051987624/> (дата обращения: 24.03.2019); Hajj & umrah updates. URL: <https://www.facebook.com/groups/183249468469053/> (дата обращения: 24.03.2019); Umra Hajj Najm. URL: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100009307092836> (дата обращения: 25.03.2019); Haramain. URL: <https://www.facebook.com/haramain.info/> (дата обращения: 25.03.2019).

<sup>2</sup> В VK действуют следующие группы: Хадж – великий столп Ислама. URL: [https://vk.com/hadj\\_velikii\\_stolp\\_islama](https://vk.com/hadj_velikii_stolp_islama) (дата обращения: 12.03.2019); Хадж Умра Мусульмане Казань. URL: [https://vk.com/hajj\\_umra](https://vk.com/hajj_umra) (дата обращения: 12.03.2019); Умра и Хадж. Паломничество в Мекку. URL: <https://vk.com/umrahajj> (дата обращения: 12.03.2019);

Хадж и умра РФ. URL: <https://vk.com/hadjj> (дата обращения: 13.03.2019); Хадж (Паломничество в Мекку). URL: <https://vk.com/hadjxadj> (дата обращения: 13.03.2019); Хадж Фонд 2018. Цена и ценности Хаджа. URL: <https://vk.com/hajfund> (дата обращения: 13.03.2019); Отдел Хаджа ДУМ РБ. URL: [https://vk.com/dum.rb\\_mo](https://vk.com/dum.rb_mo) (дата обращения: 25.03.2019); Моя мечта ХАДЖ УМРА. URL: [https://vk.com/hajj\\_umrah\\_2017](https://vk.com/hajj_umrah_2017) (дата обращения: 15.03.2019); Аллах Умра Хадж – подпишись. URL: [https://vk.com/hajj\\_umrah](https://vk.com/hajj_umrah) (дата обращения: 15.03.2019); Хадж Умра Казань. URL: [https://vk.com/hajj\\_umra](https://vk.com/hajj_umra) (дата обращения: 15.03.2019); ХАДЖ УМРА Намаз Хадис Волгоград. URL: [https://vk.com/allah\\_islam\\_muslim](https://vk.com/allah_islam_muslim) (дата обращения: 15.03.2019); Рамадан ХАДЖ УМРА Санкт-Петербург. URL: [https://vk.com/allah\\_islam](https://vk.com/allah_islam) (дата обращения: 15.03.2019); Зуль-Хиджжа месяц Хаджа. URL: <https://vk.com/zul.hija> (дата обращения: 18.03.2019); Благотворительный отдел «Закят – Хадж» ДУМОо. URL: [https://vk.com/zakat\\_hadj](https://vk.com/zakat_hadj) (дата обращения: 18.03.2019); АЛЬ-КЫЙБЛА – ХАДЖ и УМРА – Паломничество в Мекку. URL: [https://vk.com/alkibla\\_haj](https://vk.com/alkibla_haj) (дата обращения: 19.03.2019); Урал-хадж. URL: <https://vk.com/uralhadj> (дата обращения: 19.03.2019); Столпы Ислама – шахада, намаз, пост, закят, хадж. URL: <https://vk.com/stolpiislama> (дата обращения: 19.03.2019); МУСУЛЬМАНЕ ХАДЖ УМРА Екатеринбург. URL: [https://vk.com/hajj\\_umra\\_info](https://vk.com/hajj_umra_info) (дата обращения: 19.03.2019); Хадж и Умра 2016 – РФ. URL: <https://vk.com/hadjj> (дата обращения: 20.03.2019); Хадж Умра Отзывы. URL: <https://vk.com/hajmission> (дата обращения: 22.03.2019); Новости / Мекка / Медина / Хадж / Умра. URL: [https://vk.com/news\\_messa](https://vk.com/news_messa) (дата обращения: 22.03.2019); Мекка, Makkah | Кааба | Хадж. URL: [https://vk.com/mazhab\\_shop](https://vk.com/mazhab_shop) (дата обращения: 22.03.2019); Я люблю Мекку и хочу совершить хадж. URL: <https://vk.com/club86233128> (дата обращения: 25.03.2019); Все о хадже. Кааба. URL: <https://vk.com/club110760683> (дата обращения: 25.03.2019); Хадж Умра Мусульмане Уфа Башкирия. URL: [https://vk.com/hajj\\_umra\\_islam](https://vk.com/hajj_umra_islam) (дата обращения: 23.03.2019); Хадж 2013. URL: <https://vk.com/club56004148> (дата обращения: 23.03.2019); Хадж 2012. URL: <https://vk.com/club2012hajj> (дата обращения: 25.03.2019) и др.

<sup>3</sup> Умма (араб. община, нация), в исламе – община мусульман.

<sup>4</sup> Краудсорсинг – практика решения общественно значимых задач силами множества добровольцев с помощью информационных технологий.

<sup>5</sup> Тавáф – ритуальный обход против часовой стрелки вокруг Каабы во время хаджа.

<sup>6</sup> Дуа – мольба, т.е. обращение к Аллаху, одна из разновидностей поклонения. Дуа читаются в различных житейских ситуациях. Обычно мусульмане молят Аллаха о помощи, начиная любое важное дело. Считается, что все дуа, произнесенные в хадже или умре, будут приняты Аллахом.

<sup>7</sup> Шариат различает харам – грех, и макрух – нежелательное действие.

<sup>8</sup> Адаб (араб. этикет) – исламский этикет, нормы поведения, предписанные шариатом.

<sup>9</sup> Хайп (hype) – слово из молодежного сленга, информационный шум чаще всего позитивного характера.

<sup>10</sup> Ихрám (араб. посвящение) – особое состояние духовной чистоты паломника, совершающего хадж. В этом состоянии запрещается заниматься делами, относящимися к мирской жизни.

### Литература

*Актуальные вопросы* паломничества мусульман России (практ. пособие для организаторов и участников Умры и Хаджа) // Министерство иностранных дел Российской Федерации. 2004. 14 янв. URL: [http://www.mid.ru/foreign\\_policy/news/-/asset\\_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/490458](http://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/490458) (дата обращения: 17.03.2019).

*Батыр Р.* «Хадж не повод для селфи на фоне Каабы» // БИЗНЕС Online – деловая электронная газета Татарстана. 2017. 26 авг. URL: <https://www.business-gazeta.ru/blog/355536> (дата обращения: 26.03.2019).

- Бон Л. Salamworld: социальная сеть для базовых мусульманских ценностей // AIN.UA – интернет-журнал. 2012. 03 окт. URL: <https://ain.ua/2012/10/03/salamworld-socialnaya-set-dlya-bazovyx-musulmanskih-cennostej> (дата обращения: 25.03.2019).
- Головинёв А.В. Антропология путешествия: от Imago Mundi до Selfie // Уральский исторический вестник. 2016. № 2 (51). С. 6–16.
- Головинёв А.В., Белоруссова С.Ю., Киссер Т.С. Веб-этнография и киберэтничность // Уральский исторический вестник. 2018. № 1 (58). С. 100–108.
- Горалик Л. Ахмад-хаджи Абдулаев: «Сегодня исламский мир стоит на пороге появления в Шариате новых адабов» // Islam.ru – исламский информационный портал. 2011. 03 окт. URL: <http://islam.ru/content/analytics/30218> (дата обращения: 25.03.2019).
- Кислых Д.Н. Селфи: к постановке проблемы // Sci-articles.ru – научный электронный рецензируемый журнал. 2015. № 26, октябрь URL: <http://sci-article.ru/stat.php?i=1444770526> (дата обращения: 25.03.2019).
- Коткина О.А. Мусульмане грешат селфи // Независимое военное обозрение. 2015. 15 апр. URL: [http://nvo.ng.ru/style/2015-04-15/16\\_selfie.html](http://nvo.ng.ru/style/2015-04-15/16_selfie.html) (дата обращения: 25.03.2019).
- Кочетова Н.В. Компьютерный дискурс и формы интернет-коммуникации // Испанороссийский центр языка и культуры ЮФУ. 2009. URL: [http://esp-centr.sfedu.ru/documents\\_centra/Statii/Kochetova\\_statya\\_.pdf](http://esp-centr.sfedu.ru/documents_centra/Statii/Kochetova_statya_.pdf) (дата обращения: 25.03.2019).
- Кузина Н.В. Семантика и контекст лексем «ислам» и «мусульманин» в современном российском официальном информационном пространстве и в актуальном общественном сознании (анализ федеральных СМИ, новостных агрегаторов, запросов пользователей сети интернет) // Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке. Сб. науч. ст. / отв. ред. З.Р. Хабибуллина. Уфа: Диалог, 2017. С. 146–155.
- Мартынов К. Селфи: между демократизацией медиа и self-коммодификацией // Логос. 2014. № 4 (100). С. 79–82.
- Мохаммад М.Д. Роль инструментов «мягкой силы» во внешней политике Королевства Саудовская Аравия // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14, № 1. С. 183–198.
- Новожилова Е. Селфи как феномен массовой культуры. 2015. 07 нояб. // The Wall Magazine – аналитическое издание. URL: <http://thewallmagazine.ru/selfie/> (дата обращения: 28.03.2019).
- Патеев Р.Ф. Концептуальные проблемы современного исламоведения: поиск парадигмы трансформации исламских сообществ // Исламоведение. 2016. Т. 7, № 4. С. 110–123.
- Погонцева Д.В. Самопрезентация в киберпространстве // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2012. № 2 (4). С. 66–72.
- ПМА (Полевые материалы автора). Республика Башкортостан, г. Давлеканово, сентябрь 2018 г.; г. Уфа, февраль 2019 г.
- Смолина Е.Г. «Умма» и «краудсорсинг»: связь понятий в рамках интернет-пространства // Исламоведение. 2015. № 4. С. 63–77.
- Abdulla R.A. The Internet in the Arab world: Egypt and beyond. New York: Peter Lang Publishing, 2007.
- Akou H.M. Interpreting Islam through the Internet: making sense of hijab // Contemporary Islam. 2010. Vol. 4, is. 3. P. 331–346.
- Boellstorff T., Nardi B., Pearce C., Taylor T.L. Ethnography and virtual worlds: a handbook of method. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Bunt G.R. iMuslims: Rewiring the House of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.
- Bunt G.R. Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments. London: Pluto Press, 2003.
- Eickelman D.F., Anderson J.W. New media in the Muslim world: the emerging public sphere. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

- Gómez C.E.* The (Be)Coming of Selfies. Revisiting an Onlife Ethnography on Digital Photography Practices // *The Routledge Companion to Digital Ethnography* / ed. by L. Hjørth, H. Horst, A. Galloway, G. Bell. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017. P. 300–307.
- Hine C.* Virtual ethnography. London: Sage, 2000.
- Höflich J.R., Hartmann M.* Mobile Communication in Everyday Life: Ethnographic Views, Observations and Reflections. Berlin: Frank & Timme GmbH, 2006.
- Kort A.* Dar al-Cyber Islam: women, domestic violence and the Islamic reformation on the world wide web // *Muslim minority affairs*. 2005. № 25 (3). P. 363–383.
- Markham A.N.* Fieldwork in social media: What would Malinowski do? // *Qualitative Communication Research*. 2013. Vol. 2 (4). P. 434–446.
- Markham A.N.* Life Online: Researching real experiences in virtual pace. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1998.
- Oullette J.* Me, Myself and Why: Searching for the Science of Self. New York: Penguin Books, 2014.
- Pink S., Horst H., Postill J.* Digital Ethnography: Principles and Practice. Los Angeles: Sage Publications Limited, 2016.
- Rich L.* New Tech, New Ties: How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
- Sade-Beck L.* Internet Ethnography: Online and Offline // *International Journal of Qualitative Methods*. 2004. № 2 (3). URL: <https://journals.library.ualberta.ca/tc/index.php/IJQM/article/view/4472/3597> (accessed: 26.03.2019).
- Sands K.Z.* Muslims, identity and multimodal communication on the internet // *Contemporary Islam*. 2010. Vol. 4, is. 1. P. 139–155.
- Varisco D.M.* Muslims and the media in the blogosphere // *Contemporary Islam*. 2010. Vol. 4, is. 1. P. 157–177.
- Vasalou A., Joinson A.N.* Me, myself and I: The role of interactional context on self-presentation through avatars // *Computers in Human Behavior*. 2009. Vol. 25 (2). P. 510–520.

### **Интернет-ресурсы**

- В КСА* разработано новое мобильное приложение, которое поможет паломникам в совершении хаджа // *IslamRF.ru* – информационно-аналитический портал. 2015. 08 сент. URL: <https://islamrf.ru/news/world/w-news/37579/> (дата обращения: 10.03.2019).
- Виртуальный хадж* // *Islam-today*. All about Muslim world. 2014. 2 июня. URL: <https://islam-today.ru/obsestvo/nauka-i-tehnologii/virtualnyj-hadz/> (дата обращения: 22.03.2019).
- Кыргызстан* запустил мобильное приложение для хаджа // *Мир 24*. 2017. 01 марта. URL: <https://mir24.tv/news/15774696/kyrgyzstan-zapustil-mobilnoe-prilozhenie-dlya-hadzha> (дата обращения: 20.03.2019).
- Люди делают селфи у Каабы даже во время тавафа. Это так меня расстроило...* // *Islam-today.ru*. All about Muslim world. 2016. 28 сент. URL: [https://islam-today.ru/islam\\_v\\_mire/ludi-delaut-selfi-u-kaaby-daze-vo-vrema-tavafa-eto-tak-mena-rasstroilo/](https://islam-today.ru/islam_v_mire/ludi-delaut-selfi-u-kaaby-daze-vo-vrema-tavafa-eto-tak-mena-rasstroilo/) (дата обращения: 05.03.2019).
- Министерство Хаджа* и Умры запустило обновленную версию приложений для мобильных устройств для нужд паломников. 2017. 18 авг. // *SAUDIANEWS*. URL: <http://saudianews.ru/?p=11966> (дата обращения: 12.03.2019).
- Мобильное приложение «Паломник»* // *Идель Тур*. URL: <http://hajj.com.ru/mobpriloghen/> (дата обращения: 25.03.2019).
- Мусульман призывают* отказаться от селфи во время хаджа // *Nur.kz* – казахстанский портал. 2014. 10 марта. URL: <https://www.nur.kz/amp/334256-musulman-prizyvayut-otkazatsya-ot-selfi-vo-vremya-hadzha.html> (дата обращения: 25.03.2019).

- Муфтий РТ* опубликовал карикатуру на мусульман, делающих селфи во время хаджа // БИЗНЕС Online – деловая электронная газета Татарстана. 2018. 11 авг. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/391759> (дата обращения: 26.03.2019).
- Муфтият* Крыма и хадж-оператор АВН ТУР запустили мобильное приложение для паломников // ЦРО ДУМК. 2018. 27 июля. URL: <http://qmdi.org/muftiyat-kryima-i-hadzh-operator-avn-tur-zapustili-mobilnoe-prilozhenie-dlya-palomnikov/> (дата обращения: 20.03.2019).
- Прямая трансляция* из Мекки, мечеть Аль-Харам // Мекка-Онлайн.ру. URL: <http://mekka-online.ru/>; Прямая трансляция из мечети Ан-Набави в Медине // Медина-Онлайн.ру. URL: <http://medina-online.ru/> (дата обращения: 25.03.2019).
- Разрешено ли* в Исламе селфи? // Islam.kz – национальный духовно-просветительский портал Республики Казахстан. [Б. д.]. URL: <http://islam.kz/ru/questions/raznoe/razresheno-li-v-islame-selfi-189/#gsc.tab=0> (дата обращения: 23.03.2019).
- Разрешено или запрещено* в Исламе селфи? // Религиозный форум. Ислам. 2018. 1 нояб. URL: <http://forumreligions.ru/viewtopic.php?id=6402> (дата обращения: 06.03.2019).
- Рушан Аббясов:* Хадж – это всегда испытание, труд, преодоление себя // РИА Новости. 2015. 3 июня. URL: <https://ria.ru/20150603/1067933771.html?in=t> (дата обращения 26.03.2019).
- Селфи-лихорадка* захлестнула мусульман, совершающих хадж // MirUma.ru – путешествия, отдых, туризм. 2014. 3 окт. URL: <https://www.miruma.ru/selfi-lihoradka-zahlestnula-musulman-sovershayushhih-hadzh/> (дата обращения: 25.03.2019).
- Сидеть или не сидеть* мусульманам в Интернете? // Islam-today.ru. All about Muslim world. 2015. 27 янв. URL: <https://islam-today.ru/obsestvo/nauka-i-tehnologii/sidet-ili-nesidet-musulmanam-v-internete/> (дата обращения: 10.02.2019).
- Хадж в цифровую эпоху* // IslamRF.ru – информационно-аналитический портал. 2011. 15 нояб. URL: <http://www.islamrf.ru/news/world/w-monitorings/18914/> (дата обращения: 01.03.2019).
- Хадж Умра.* Руководство // Apkpure.com. URL: <https://apkpure.com/ru/hajj-umrah-guide-english-free/com.hajjumrah.guideenglish> (дата обращения: 25.03.2019).
- Duas* для Хаджа и Умры // Google Play. URL: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.ilib.hajjumrahdua&hl=ru> (дата обращения: 26.03.2019).
- Saudi Arabia bans photos, videos* at Islam's two holiest sites // Daily Sabah – Today's Paper Istanbul. 2017. 23 Nov. URL: <https://www.dailysabah.com/religion/2017/11/23/saudi-arabia-bans-photos-videos-at-islams-two-holiest-sites> (accessed: 20.03.2019).
- Suhba.* Network : [социальная сеть]. URL: <https://suhba.net/> (accessed: 26.03.2019).
- Tawaf Smart PPT Scanner* // Google Play. URL: <https://play.google.com/store/apps/details?id=sa.com.tawaf.tawafmobi&hl=ru> (accessed: 26.03.2019).

Статья поступила в редакцию 4 мая 2019 г.

*Khabibullina Zilya R.*

**TAKING SELFIES IN MECCA: HARAM OR STILL THE VENERABLE HAJJ?\***

DOI: 10.17223/2312461X/24/5

**Abstract.** The article discusses issues associated with undertaking the Hajj, an Islamic pilgrimage, for whose performance Muslims around the world have embraced and actively use numerous new technologies, from driving cars to recording one's presence in the holy places by various means. Current disputes among the believers about the very possibility and ways of using technology to perform the Hajj and the search for 'divine' justification of the new phenomena indicate the increased importance of Internet communications and the growing virtualisation of Islam. This trend makes the use of cyber-ethnography methods in the study of

the religious community a topical issue to consider. The interaction between Islam and the modern media is analysed through the cyber-discourse regarding the appropriateness of taking selfies in the holy places of Mecca and Medina. The study shows that the development of mobile and network technologies has a significant impact on the formation of identity and models of religious behaviour, improves Internet users' understanding of Islam, and leads to a greater offline involvement of the believers in pilgrimage practices. Taking selfies have become popular with the believers, irrespective of their age, nationality, or place of residence, though no clear attitude to this phenomenon has been formulated as yet. In the article, we discuss different views on selfies expressed in anthropological, social, psychological and philosophical studies, in the Saudi authorities' and Russian theologians' statements, and in online comments by ordinary Muslims.

**Keywords:** cyber-ethnography, cyberspace, virtualisation, digitalisation, Islam, Hajj, Mecca, Medina, selfie

\*The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF), project no. 18-78-10077, titled 'Virtual ethnicity and cyber-ethnography: novelty and tradition' (Svetlana Yu. Belorussova, Principal Investigator).

### References

- Aktual'nye voprosy palomnichestva musul'man Rossii (prakticheskoe posobie dlia organizatorov i uchastnikov Umry i Khadzha). 14.01.2004. [Current issues in the pilgrimage of Russian Muslims (practical guidance for organisers and participants of Umrah and Hajj). 14.01.2004], *Ministerstvo inostrannykh del Rossiiskoi Federatsii. Ofitsial'nyi sait* [The official website of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation]. Available at: [http://www.mid.ru/foreign\\_policy/news/-/asset\\_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/490458](http://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/490458) (Accessed 17 March 2019).
- Batyr R. «Khadzh ne povod dlia selfi na fone Kaaby». 26.08.2017 ['Taking selfies during the Hajj with the Kaaba in the background is not appropriate'. 26.08.2017], *BIZNES Online – Delovaia elektronnaia gazeta Tatarstana*. Available at: <https://www.business-gazeta.ru/blog/355536> (Accessed 26 March 2019).
- Bon L. Salamworld: sotsial'naia set' dlia bazovykh musul'manskikh tsennostei. 03.10.2012. [Salamworld: a social network for Muslim fundamental values. 03.10.2012], *AIN.UA – internet-zhurnal*. Available at: <https://ain.ua/2012/10/03/salamworld-socialnaya-set-dlya-bazovykh-musul'manskix-cennostej> (Accessed 25 March 2019).
- Golovnev A.V. Antropologiya puteshestviia: ot Imago Mundi do Selfie [The anthropology of travel: From *Imago Mundi* to *Selfie*], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2016, no. 2(51), pp. 6–16.
- Golovnev A.V., Belorussova S.Iu., Kisser T.S. Veb-etnografiia i kiberetnichnost' [Web-ethnography and cyber-ethnicity], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2018, no. 1(58), pp. 100–108.
- Goralik L. Akhmad-khadzhi Abdulaev: «Segodnia islamskii mir stoit na poroge poiavleniia v Shariate novykh adabov» [Ahmad-haji Abdulaev: 'Today, the Islamic world is about to face the emergence of a new Adab in Shariah'], *Islam.ru Islamskii informatsionnyi portal*. 03.10.2011. Available at: <http://islam.ru/content/analitics/30218> (Accessed 25 March 2019).
- Kislykh D.N. Selfi: k postanovke problemy [Selfies: stating the problem], *Sci-articles.ru – Nauchnyi elektronnyi retsenziruemyi zhurnal*. 2015, no. 26 (October). Available at: <http://sci-article.ru/stat.php?i=1444770526> (Accessed 25 March 2019).
- Kotkina O.A. Musul'mane greshat selfi [Muslims taking selfies], *Nezavisimoe voennoe obozrenie*. 15.04.2015 Available at: [http://nvo.ng.ru/style/2015-04-15/16\\_selfie.html](http://nvo.ng.ru/style/2015-04-15/16_selfie.html) (Accessed 25 March 2019).
- Kochetova N.V. Komp'iuternyi diskurs i formy internet-kommunikatsii [Computer discourse and forms of Internet communication], *Ispano-rossiiskii tsentr iazyka i kul'tury IuFU*



- [Spanish-Russian Centre for Language and Culture at the Southern Federal University]. 2009 Available at: [http://esp-centr.sfedu.ru/documents\\_centra/Statii/Kochetova\\_statya\\_.pdf](http://esp-centr.sfedu.ru/documents_centra/Statii/Kochetova_statya_.pdf) (Accessed 25 March 2019).
- Kuzina N.V. Semantika i kontekst leksem «islam» i musul'manin» v sovremennom rossiiskom ofitsial'nom informatsionnom prostranstve i v aktual'nom obshchestvennom soznanii (analiz federal'nykh SMI, novostnykh agregatorov, zaprosov pol'zovatelei seti internet) [The semantics and context of the lexemes 'Islam' and 'Muslim' in Russia's official media space and in the people's minds today (an analysis of the federal media, news aggregators, and Internet users' searches)]. In: *Rossiiskii islam v transformatsionnykh protsessakh sovremennosti: novye vyzovy i tendentsii razvitiia v XXI veke. Sb. nauch. st.* [Russian Islam and the current transformations: new challenges and development trends in the 21<sup>st</sup> century. A collection of scientific papers]. Ed. by Z.R. Khabibullina. Ufa: Dialog, 2017, pp. 146–155.
- Martynov K. Selfi: Mezhdru demokratizatsiei media i self-kommodifikatsiei [The selfie: Between democratisation of media and self-commodification], *Logos*, 2014, no. 4(100), pp. 79–82.
- Mokhammad M.D. Rol' instrumentov «miagkoi sily» vo vneshnei politike Korolevstva Saudovskaia Aravii [The role of 'soft power' tools in the foreign policy of the Kingdom of Saudi Arabia], *Islam v sovremennom mire*, 2018, Vol. 14, no. 1, pp. 183–198.
- Novozhilova E. Selfi kak fenomen massovoi kul'tury. 07.11.2015 [Selfies as a mass culture phenomenon. 07.11.2015], *The Wall Magazine – analiticheskoe izdanie*. Available at: <http://thewallmagazine.ru/selfie/> (Accessed 28 March 2019).
- Pateev R.F. Kontseptual'nye problemy sovremennogo islamovedeniia: poisk paradigmy transformatsii islamskikh soobshchestv [The conceptual problems of contemporary Islamic studies: Searching for a paradigm of transformation of Islamic communities], *Islamovedenie*, 2016, Vol. 7, no. 4, pp. 110–123.
- Pogontseva D.V. Samoprezentatsiia v kiberprostranstve [Self-presentation in cyberspace], *Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii i kiberprostranstva*, 2012, no. 2(4), pp. 66–72.
- PMA (Polevye materialy avtora) [Author's field notes]. Respublika Bashkortostan, g. Davlekannovo, sentiabr' 2018 g.; g. Ufa, fevral' 2019 g.
- Smolina E.G. «Umma» i «kraudsorsing»: sviaz' poniatii v ramkakh internet-prostranstva ['Umma' and 'crowdsourcing': a connection between the notions within the Internet space], *Islamovedenie*, 2015, no. 4, pp. 63–77.
- Abdulla R.A. *The Internet in the Arab world: Egypt and beyond*. New York: Peter Lang Publishing, 2007.
- Akou H.M. Interpreting Islam through the Internet: making sense of hijab, *Contemporary Islam*, 2010, Vol. 4, Is. 3, pp. 331–346.
- Boellstorff T., Nardi B., Pearce C., Taylor T.L. *Ethnography and virtual worlds: A handbook of method*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Bunt G.R. *iMuslims: Rewiring the House of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.
- Bunt G.R. *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press, 2003.
- Eickelman D.F., Anderson J.W. *New media in the Muslim world: the emerging public sphere*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Gómez C.E. The (Be)Coming of Selfies. Revisiting an Onlife Ethnography on Digital Photography Practices. In: *The Routledge Companion to Digital Ethnography*. Edited by Hjorth L., Horst H., Galloway A., Bell G. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, pp. 300–307.
- Hine C. *Virtual ethnography*. London: Sage, 2000.
- Höflich Joachim R., Hartmann M. *Mobile Communication in Everyday Life: Ethnographic Views, Observations and Reflections*. Berlin: Frank & Timme GmbH, 2006.

- Kort A. Dar al-Cyber Islam: women, domestic violence and the Islamic reformation on the world wide web, *Muslim minority affairs*, 2005, no. 25(3), pp. 363–383.
- Markham A.N. Fieldwork in social media: What would Malinowski do?, *Qualitative Communication Research*, 2013, no. 2(4), pp. 434–446.
- Markham A.N. *Life Online: Researching real experiences in virtual pace*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1998.
- Oullette J. *Me, Myself and Why: Searching for the Science of Self*. New York: Penguin Books, 2014.
- Pink S., Horst H., Postill J. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Los Angeles: Sage Publications Limited, 2016.
- Rich L. *New Tech, New Ties: How Mobile Communication Is Reshaping Social Cohesion*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.
- Sade-Beck L. Internet Ethnography: Online and Offline, *International Journal of Qualitative Methods*, 2004, no. 2(3). Available at: <https://journals.library.ualberta.ca/tc/index.php/IJQM/article/view/4472/3597> (Accessed 26 March 2019)
- Sands K.Z. Muslims, identity and multimodal communication on the internet, *Contemporary Islam*, 2010, Vol. 4, Is. 1, pp. 139–155.
- Varisco D.M. Muslims and the media in the blogosphere, *Contemporary Islam*, 2010, Vol. 4, Is. 1, pp. 157–177.
- Vasalou A., Joinson A.N. Me, myself and I: The role of interactional context on self-presentation through avatars, *Computers in Human Behavior*, 2009, no. 25(2), pp. 510–520.

#### Internet resources

- V KSA razrobotano novoe mobil'noe prilozhenie, kotoroe pomozhet palomnikom v sovrashenii khadzha [A new mobile app has been developed to help pilgrims performing the Hajj], *IslamRF.ru* – Informatsionno-analiticheskii portal. 08.09.2015. Available at: <https://islamrf.ru/news/world/w-news/37579/> (Accessed 10 March 2019).
- Virtual'nyi khadz [The virtual Hajj], *Islam-today. All about Muslim world*. 02.06.2014. Available at: <https://islam-today.ru/obshestvo/nauka-i-tehnologii/virtualnyj-hadz/> (Accessed 22 March 2019).
- Kyrgyzstan zapustil mobil'noe prilozhenie dlia khadzha [Kyrgyzstan has launched a new mobile application for the Hajj], *Mir* 24. 01.03.2017. Available at: <https://mir24.tv/news/15774696/kyrgyzstan-zapustil-mobilnoe-prilozhenie-dlya-hadzha> (Accessed 20 March 2019).
- Liudi delaiut selfi u Kaaby dazhe vo vremia tavafa. Eto tak menia rasstroilo... [People take selfies at the Kaaba even during Tawaf. I was so upset...], *Islam-today.ru. All about Muslim world*. 28.09.2016. Available at: [https://islam-today.ru/islam\\_v\\_mire/ludi-delaut-selfi-u-kaaby-daze-vo-vrema-tavafa-eto-tak-mena-rasstroilo/](https://islam-today.ru/islam_v_mire/ludi-delaut-selfi-u-kaaby-daze-vo-vrema-tavafa-eto-tak-mena-rasstroilo/) (Accessed 5 March 2019).
- Ministerstvo Khadzha i Umry zapustilo obnovlennuiu versiiu prilozhenii dlia mobil'nykh ustroistv dlia nuzhd palomnikov. 18.08.2017. [The Ministry for the Hajj and Umrah has launched an updated version of applications for mobile devices to address the needs of pilgrims. 18.08.2017], *SAUDIANEWS*. Available at: <http://saudianews.ru/?p=11966> (Accessed 12 March 2019).
- Mobil'noe prilozhenie «Palomnik» [Mobile application 'Pilgrim'], *Idel' Tur*. Available at: <http://hajj.com.ru/mobprilohen/> (Accessed 25 March 2019).
- Musul'man prizyvaiut otkazat'sia ot selfi vo vremia khadzha [Muslims are urged to refrain from taking selfies during the Hajj], *Nur.kz – Kazakhstanskii portal*. 10.03.2014. Available at: <https://www.nur.kz/amp/334256-musulman-prizyvayut-otkazatsya-ot-selfi-vo-vremya-hadzha.html> (Accessed 25 March 2019).
- Muftii RT opublikoval karikaturu na musul'man, delaiushchikh selfi vo vremia khadzha [Muftis RT published a caricature of Muslims taking selfies during the Hajj], *BIZNES Online* –

- Delovaia elektronnaia gazeta Tatarstana. 11.08.2018. Available at: <https://www.business-gazeta.ru/article/391759> (Accessed 26 March 2019).
- Muftiiat Kryma i khadz operator AVN TUR zapustili mobil'noe prilozhenie dlia palomnikov [The Muftiate of Crimea and AVN TUR hajj-operator launched a mobile application for pilgrims], *TsRO DUMK*. 27.07.2018. Available at: <http://qmdi.org/muftiyat-kryima-i-hadz-operator-avn-tur-zapustili-mobilnoe-prilozhenie-dlya-palomnikov/> (Accessed 20 March 2019).
- Priamaia transliatsiia iz Mekki, mechet' Al'-Kharam [Broadcasting live from Mecca, the Great Mosque of Mecca], *Mekka-Online.ru*. Available at: <http://mekka-online.ru/>; Priamaia transliatsiia iz mecheti An-Nabavi v Medine [Broadcasting live from the Al-Masjid an-Nabawi Mosque in Medina], *Medina-Online.ru*. Available at: [http://medina-online.ru/\(data obrashcheniia 25.03.2019\)](http://medina-online.ru/(data+obrashcheniia+25.03.2019)).
- Razresheno li v Islame selfi? [Is taking selfies allowed in Islam?], *Islam.kz* – Natsional'nyi dukhovno-prosvetitel'skii portal Respubliki Kazakhstan. b/d. Available at: <http://islam.kz/ru/questions/raznoe/razresheno-li-v-islame-selfi-189/#gsc.tab=0> (Accessed 23 March 2019).
- Razresheno ili zapreshcheno v Islame selfi? [Is taking selfies allowed or forbidden in Islam?], *Religioznyi forum. Islam*. 01.11.2018. Available at: <http://forumreligions.ru/viewtopic.php?id=6402> (Accessed 6 March 2019).
- Rushan Abbasov: khadz – eto vseгда ispytanie, trud, preodolenie sebia [Rushan Abbasov: 'The Hajj is always a trial; it is about undertaking an effort and going beyond your limits'], *RIA Novosti*. 03.06.2015. Available at: <https://ria.ru/20150603/1067933771.html?in=t> (Accessed 26 March 2019).
- Selfi-likhoradka zakhlestnula musul'man, sovershaiushchikh khadz [The selfie fever is spreading among the Muslim pilgrims], *MirUma.ru – Puteshestviia, otdykh, turizm*. 03.10.2014. Available at: <https://www.miruma.ru/selfi-lihoradka-zahlestnula-musulman-sovershayushchikh-hadz/> (Accessed 25 March 2019).
- Sidet' ili ne sidet' musul'manam v Internete? [Should the Muslims be online or not?], *Islam-today.ru. All about Muslim world*. 27.01.2015. Available at: <https://islam-today.ru/obsestvo/nauka-i-tehnologii/sidet-ili-ne-sidet-musulmanam-v-internete/> (Accessed 10 February 2019).
- Khadz v tsifrovuiu epokhu [Performing the Hajj in the digital era], *IslamRF.ru* – Informatsionno-analiticheskii portal. 15.11.2011. Available at: <http://www.islamrf.ru/news/world/w-monitorings/18914/> (Accessed 1 March 2019).
- Khadz Umra Rukovodstvo [The Hajj and Umrah guidance], *Apkpure.com*. Available at: <https://apkpure.com/ru/hajj-umrah-guide-english-free/com.hajjumrah.guideenglish> (Accessed 25 March 2019).
- Duas dlia Khadzha i Umry [Dua for the Hajj and Umrah], *Google Play*. Available at: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.ilib.hajjumrahdua&hl=ru> (Accessed 26 March 2019).
- Saudi Arabia bans photos, videos at Islam's two holiest sites, *Daily Sabah – Today's Paper Istanbul*. 23.11.2017. Available at: <https://www.dailysabah.com/religion/2017/11/23/saudi-arabia-bans-photos-videos-at-islams-two-holiest-sites> (Accessed 20 March 2019).
- Suhba. Network, *Sotsial'naia set'*. Available at: <https://suhba.net/> (Accessed 26 March 2019).
- Tawaf Smart PPT Scanner, *Google Play*. Available at: <https://play.google.com/store/apps/details?id=sa.com.tawaf.tawafmobi&hl=ru> (Accessed 26 March 2019).

УДК 39

DOI: 10.17223/2312461X/24/6

## КРУЖЕНИЕ В КОЧЕВОМ И ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ-ВРЕМЕНИ\*

---

Андрей Владимирович Головнёв

**Аннотация.** Рассматривается реакция Сети на полуминутный видеоролик автора, снятый в экспедиции 2018 г. к оленеводам Кольского полуострова и содержащий сюжет кружения оленей. Неожиданно обычный ролик стал «вирусным». Автор пытается уловить актуальную связь между совершенно разными по природе явлениями – кружением оленей и бурлением Сети, между архаичной традицией и сверхсовременной реакцией. Сначала слово предоставляется традиционной этнографии и антропологии для представления обсуждаемой сцены в ее культурном контексте (на основе полевых исследований автора на Чукотке, Ямале и Кольском полуострове среди кочевников-оленеводов Арктики – чукчей, ненцев, саамов и коми-ижемцев). Затем выкладываются сетевые комментарии в последовательности: «группа чувств», «группа разума», «антропоцентричные объяснения», «оленье мышление». Завершив обзор толкований, автор рассматривает спектр ассоциаций вращения, включая спираль вращения Галактики, хромосому, лабиринты. Подавляющий набор ассоциаций приходится на танец в широком спектре его значений и функций. Возможно, между столь отдаленными явлениями, как оленье кружение и сетевое обсуждение, натянута незримая нить кочевой ментальности, один конец которой привязан к классическому кочевью, а другой – к виртуальному киберномадизму. Спираль вращения (воронка памяти, круговорот ассоциаций) представляется узлом слитного кочевого пространства-времени.

**Ключевые слова:** кочевники, Интернет, Арктика, пространство, время, вращение, антропология

### Кружение в кочевом и виртуальном пространстве-времени

Поводом для написания этого очерка стала невинная забава: в последний день весенней экспедиции 2018 г. к оленеводам Кольского полуострова я буквально на коленке смонтировал полуминутный трехкадровый ролик из снятых с коптера эпизодов вращения оленьего стада и впопыхах выбросил его в Сеть в Facebook (далее – FB) с подписью: «Кружение оленей. Зачем они это делают? То, как это видит дрон, завораживает. Кольский п-ов, Ловозерская тундра, Полмос. 30.04.2018». Переезжая из тундры в село Ловозеро, а затем в Мурманск, я не следил

---

\* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 18-78-10077 «Виртуальная этничность и киберэтнография: новация на фоне традиции».

за Сетью и только по возвращении в Петербург заметил, что количество просмотров, лайков, репостов и запросов в друзья резко превысило норму. Помимо репостов, появились ремейки, со ссылками и без ссылок на исходник, с просьбами использовать мои съемки в сетях и на телеканалах разных стран. Особенно впечатлил потоп комментариев, породивший ощущение, будто олени своим вращением генерируют ток мыслей на разных языках в безбрежном диапазоне догадок и версий (например: «Я видела видео в прессе Чили, очень много внимания... [предполагаю], что это для генерации тепла»). Я ощутил, что в полушариях не только мозга, но и глобуса произошло сцепление каких-то глубинных мотивов и импульсов: в маленьком кадре крутятся олени, а глобальная Сеть отзывается вращением эмоций и суждений.

Вначале у меня возникла ассоциация с наблюдением Клиффорда Гирца о яванских «тайлорианцах». Напомню, классик антропологии Эдуард Тайлор создал образ «философствующего дикаря», который последовательно и осознанно перерабатывает свои впечатления и сновидения в мифологию и анимизм. Гирцу довелось быть свидетелем проявления этого милого, хотя и не раз осмеянного в науке, эффекта «первобытной рефлексии». Однажды в доме плотника на Яве неожиданно быстро выросла большая поганка необычной формы. Слух о «странности» (*aneh*) разнесся по окрестности, и к плотнику потянулись ближние и дальние соседи поглядеть на поганку собственными глазами, при этом каждый предлагал свое толкование случившегося. Поганка для жителей Явы значит ничуть не больше, чем для европейцев, и причина общественного возбуждения состояла вовсе не в интересе к диковинному грибу. Яванцы превратились в «тайлорианцев» из интереса, способна ли существующая система верований-знаний объяснить «странность» (Geertz 1973: 101).

Хор, если не сказать гром, голосов из Сети требовал от меня немедленного объяснения, зачем крутятся олени, повторяя мой собственный вопрос на разных языках: «Pourquoi ils font ça?» (фр.); «Vet du varför gör dem så här?» (швед.); «Por qué hacen eso?» (исп.); «Ne yapıyorlar kimbilir enteresan?» (турец.); «Why do they do this?» (англ.). Один из английских голосов заклинал, играя на провокативных полутонах: «Hoping you are speaking English because I really would like to know if there is a reason why they make this kind of “ritual”» («Надеюсь, Вы говорите по-английски, поскольку я реально хочу знать, есть ли причина, по которой они совершают такой “ритуал”»).

В те дни я удержался от предъявления своего толкования благодаря этнографической привычке записывать голоса других, не заглушая их своим. Таким образом, моя лента впитала «внутренний монолог» Сети, который напоминал джойсовский бессвязный поток сознания. Суть искуса состояла в том, чтобы уловить и обозначить живую и актуальную

связь между совершенно разными по природе явлениями – кружением оленей и бурлением Сети, между архаичной традицией и сверхсовременной реакцией. Во всяком случае попытаться использовать цифровые медиа не только для архивирования состоявшегося, но и для «оркестровки жизненного обновления» и «расчистки пути для новых связей» (Deger 2017: 318).

Прежде чем перегружать «внутренний монолог» из Сети на страницы журнала, есть смысл дать слово традиционной этнографии и антропологии для трехчастного (в трех параграфах) представления обсуждаемой сцены и ее культурного контекста. В основе очерка лежат мои полевые наблюдения на Чукотке, Ямале и Кольском полуострове среди кочевников-оленеводов Арктики – чукчей, ненцев, саамов и коми-ижемцев.

### Этнография кольского «вращения»

Кольская тундра – узкая полоса (около 100 км) между лесом и морем, где саамы издавна практиковали выпас небольших стад (до нескольких десятков оленей) с короткими миграциями и использованием для транспорта саней и вьюка. Это «избное» оленеводство включало доение важенок, летний вольный выпас и сбор стад с помощью собак-оленегонок. В 1880-е гг. мигранты коми-ижемцы привнесли на Колу крупностадное товарное оленеводство с круглогодичным выпасом, промышленным осенним забоем оленей, наймом пастухов-работников (в том числе саамов), производством продукции на продажу (в том числе замши и меховой одежды). На месте «избного оленеводства» развернулся «олeneводческий капитализм», которым славны коми-ижемцы, с его товарностью, учащенностью ритма забоев, широким ассортиментом оленеводческой продукции. В советское время кольское оленеводство подверглось коллективизации и огосударствлению, но сохранило основные черты крупностадного ижемского выпаса, хотя экология и исходная этнокультурная среда давали себя знать: постепенно восстанавливались саамские «избно-огородные» черты, вернее, они приобретали по-ижемски большой размах. В 1970-е гг. кольские оленеводы вернулись к летнему вольному отпуску оленей, по границе тундры и леса построили длинную сплошную изгородь (огород) для регулирования сезонного движения оленей, а вдоль огорода – избы и деревянные корали. Оленеводство стало «огородным», а кочевание – вахтовым, с выездами на пастушеские смены и возвращением в поселки.

Сегодня кольское оленеводство сочетает саамское (причем не только кольское, но и скандинавское) наследие, отчасти восстановившееся ижемское предпринимательство (все ключевые позиции в кольском оленеводстве занимают ижемцы) и множество технологических новшеств (включая снегоходы), превративших оленеводство в оленепроиз-

водство с особым режимом перегонов стада и целым комплексом огородов и коралей. На Кольском полуострове сегодняшние лидеры оленеводства продолжают традицию тундрового капитализма, привнесенную ижемцами-мигрантами в конце XIX в., включающую эффективное воспроизводство поголовья, рациональный пастбищеоборот, разветвленную торговлю, увязку производственных задач и персональных интересов.

Территория кольского оленеводства, ограниченная берегом моря и промышленными зонами, напоминает огромный вольер, в котором пасется и перемещается 50-тысячное стадо оленей кооперативов «Тундра» (Ловозеро) и «Оленевод» (Краснощелье). Сходство с вольером усиливается тем, что пастухи не кочуют со стадами, а перегоняют оленей на снегоходах по маршрутам выпаса среди загородей и наволоков (участков, ограниченных водоемами). Протяженность маршрутов от зимних пастбищ в Ловозерских тундрах (Хибинах) до летних пастбищ у Баренцева моря не превышает 100–150 км; благодаря компактности и удобному рельефу пастбищной территории возможен летний вольный отпуск оленей: как говорят оленеводы, «у нас сам Кольский пасет».

В ловозерском кооперативе «Тундра» сочетают саамский полувольный выпас с июня по ноябрь и управляемый коми-ижемский выпас с декабря по март. Ареалы этих практик выпаса обусловлены природной зональностью: полувольный выпас соответствует тундре, управляемый – лесной зоне. Сеть опорных изб позволяет пастухам перемещаться от одного жилища к другому, не удаляясь от стада более чем на 20–25 км. Собираемое у изгородей к декабрю большое стадо делится между бригадами, которые отправляются на зимовку по своим маршрутам.

В кольском оленеводстве существенную роль играют техники удержания стада, регулирования скорости его движения, маневров в системе «огородов». Эта специфическая адаптация вкупе с дрессурой кольских оленей сказывается на их поведении, в частности в периоды сбора и разделения стад, удержания их на наволоках, перегона к тандарам и коралям.

Событийный контекст съемок в конце апреля 2018 г. выглядел следующим образом. На базе Полмос собрались оленеводы левого крыла для разделения 12-тысячного стада на маточную часть (стельные важенки) и няловку (прочие), а также отлова «езжалых» быков на упряжки. К тому времени няловка в 6,5 тыс. голов паслась отдельно от маточного стада числом 5,5 тыс. на р. Уйме; уже с марта, после кастрации, общее стадо было разделено на важенок и няловку, однако в няловке, наряду с самцами-хорами, телятами, ураками (бычками-двухлетками), вонделками (двухлетками самками-нетелями) и ездовыми быками, оказались стельные важенки бригады, которых не успели отделить от основного стада. Между тем отел приближался, и оставшихся в общем стаде важенок следовало отделить и направить к маточному стаду, пасшемуся

в стороне от беспокойной няловки. Для этого от общего стада (6,5 тыс. голов) следовало каждый день откалывать кусок в 800–1 000 голов, пригонять в Полмос, загонять в кораль, отделять важенок от прочих и вылавливать упряжных быков, пока вся няловка не пройдет фильтрацию.

Утром 28 апреля два снегоходчика во главе с начальником оленцега направились к окарауливаемому двумя пастухами смешанному стаду. После короткого совещания на базе Уйма четыре снегохода двинулись к находящемуся неподалеку шеститысячному стаду. Путем глубоких заездов вокруг стада оленеводы откололи кусок в 800 голов и спешно погнали к изгороди (промедление чревато расколом куска и его возвращением к основному стаду).

Оторванному куску предстояло миновать огород, отделяющий лес от тундры. Накануне пастухи накатали снегоходную дорогу для оленей через довольно узкие ворота (чуть более 2 м), чтобы олени прошли по ней через изгородь. Три снегохода и собака, подпирая и сжимая с боков стадо, направили его к воротам. Перед проходом стадо, зажатое с трех сторон, начало кружение. Неоднократные попытки поддавить его к воротам не принесли успеха, олени вели себя все тревожнее, запрокидывали головы, спотыкались в беге по кругу. Пастухи знают, что самое опасное в такой ситуации – паническое бегство куда глаза глядят, грозящее разбродом стаду и выкидышами важенок.

Начальник оленцега через минуту колебания принял решение перенести стадо дальше вдоль изгороди, где есть широкий проезд, используемый для подвоза дров к Полмосу на вездеходах. Направленное вдоль изгороди вращающееся стадо тут же развернулось в ленту. Пастухи погнали его в обход лесистого холма, за которым сразу открылись широкие ворота в изгороди, и стадо с разбега устремилось в них.

Скорость бега стада составляла около 15 км/час, дистанция перегона до короля Полмоса – 20 км. Впереди бежала матерая важенька, «мать матерей», за которой бежало несколько десятков ее детей и детей детей. Обычно именно старая важенька ведет стадо, за ней вытягиваются в вереницу остальные олени. В голове стада вскоре оказывается легкая молодь, в хвосте – тяжелые быки, которых не выдерживает наст, и они время от времени проваливаются по брюхо.

По пути в Полмос стадо еще раз кружит – не перед препятствием, а посреди ровной тундры – из-за того, что небольшой его кусок откололся и за ним ринулся один из снегоходчиков, оставив свой фланг подгона пустым. Когда пастух вернулся, стадо разомкнуло круг и вновь вытянулось в ленту. Перед коралем олени еще раз закружили, на этот раз особенно быстро, подняв столб снежной пыли. Пастухи на снегоходах сумели разомкнуть вращающийся круг, толкнув его в широкий загон кораль, а затем разбить стадо на несколько кусков, распределив их по отделениям короля. Всюду, в разных по численности группах, олени продолжали



кружить. При взгляде сверху казалось, что в отделениях коралла вращаются огромные маховики оленней индустрии (Головнёв и др. 2018).

### Круг в движении и ритуалах кочевников

Пространственное кружение представляет интерес не только как поведенческий эффект, но и как универсальный прием физического и ментального охвата пространства. Динамически кружение связано с вращением, особенно в осевых диспозициях, геометрически оно может соответствовать кругу, овалу, петле, кружеву, спирали. В отличие от статичной фигуры круга (хотя в его бесконечности заложена вечная динамика), кружение представляет собой действие, в котором важна позиция действующих лиц – окружающих или окружаемых, смыкающих или размыкающих круг.

Нередко круг ассоциируется с кочевой динамикой и противопоставляется статике квадрата в оседлых культурах. Многообразие образов круга – *orbis terrarium* (лат. «круг земель», «ойкумена»), *heimskringla* (др.-исл. «круг земной»), *saṃsāra* (санскр. «движение мира»), *maṇḍala* (санскр. «сакральный круг») и др. (Подосинов 1999: 487) – свидетельствует о его естестве и всеобщности. Однако вряд ли оправданно все круговые вариации сводить к общему архетипу, как не обязательно видеть в любой дырке солярный символ и в любом изгибе – след колеса времени. В нашем случае допустимо оставить в стороне статичные фигуры, орнаментальные символы, мелкую моторику, сфокусировавшись на пространственном кружении в маневрах и ритуалах кочевников.

Человеку, как и многим животным, свойственно глубинное и обостренное ощущение круга и себя в состоянии кружения и окружения. С одной стороны, он испытывает прилив энергии и отваги, окружая своих противников; с другой – переживает опустошающий страх и оцепенение, будучи окруженным. Сам по себе круг (или кружение) не обладает заданными свойствами; его магия генерируется в движении, в зависимости от прохождения круга. Другими словами, кто владеет и движет кругом, тот властвует над ситуацией.

Круговое движение в массе случаев имеет целью освоение пространства; тот же алгоритм действует и в отношении времени, течение которого нередко рисуется колесом или восьмеркой. В этом смысле круговая схема календаря — доступный человеку маневр «окружения времени». Как показывает практика арктических кочевников ненцев, значительная часть маневров по кочеванию и выпасу оленей выполняется по круговой схеме. Кочевье разворачивается в ленту в движении и сворачивается в кольцо (полукольцо, курень) на стоянке. Действия по выпасу стада оленей, прекращению движения, устройству стойбища, завершения обряда всегда имеют вид округления. Для того чтобы оста-

новить движение стада, нужно собрать его в круг; особенно часто это делается в комарный период, когда олени либо бегут стремглав прямо на ветер, либо «кружат вокруг себя». Отлов оленей завершается сбором ездовых быков в кораль, замкнутый с одной стороны изгибом расставленных нарт, с другой – натянутой женщинами полукругом веревкой (*иня' ёрка*). При этом только что метавшиеся олени мгновенно успокаиваются и их можно расталкивать, обвязывать арканом или уздой, неторопливо выводить из круга и впрягать в нарту. На этом же эффекте основана облавная охота на песцов (*таларава*), когда звери, окруженные кольцом охотников, сбегаются на возвышенность и относительно спокойно позволяют себя расстреливать.

Если оленевод ищет стойбище в тумане или пурге, он совершает широкий круг в районе его предполагаемого нахождения. Остановившая нарту, ездок привязывает узду передового оленя к копылу левой стороны нарты, с этого момента упряжка, даже если олени почему-либо пытаются сорваться с места, начинает кружить. Выбрав место для нового стойбища, мужчина обращается к ведущей караван женщине со словами: «Заворачивай аргиш». На стойбище с одной стороны полукругом ставятся чумы, с другой – нарты и олений кораль. Сам чум в основании тоже кругл (у ненцев есть особое понятие *мяра* – круг чума, распространяющееся не только на площадь жилища, но и на размеры других кругов, колец, петель).

Выпас большого стада, особенно летом, построен по принципу кругового движения. Судя по записям треков ямальских оленеводов, они выпасают стадо вокруг стойбища на площади радиусом около 5 км, каждый раз отгоняя оленей на новый участок, следующий по солнцу за предыдущим. Пастухи во время своего дежурства направляют стадо на ночь вдаль от стойбища, днем – к стойбищу. Следующий дежурный вновь отгоняет стадо километров на 5–7 от стойбища, но не точно в ту же сторону, куда они ходили прошлой ночью, а правее (по солнцу), причем возвращается стадо тоже не по прежнему следу, а еще чуть правее. Так возникает рисунок выпаса, напоминающий лепестки или кружево. Обычно таких лепестков вокруг стойбища оказывается 3–5, прежде чем стойбище снимется и перейдет на новое место, на расстоянии 7–10 км. Вокруг нового стойбища стадо вновь начинает описывать петли-лепестки, и в этой очередности образуется «кружевной», или «лепестковый», дизайн движения стада.

Главное достоинство этого стиля движения состоит в его экологичности. Стадо, даже крупное, в несколько тысяч голов, при таком вращении не травит пастбище, а сохраняет его по ненецкой пословице *я пуна хаёда* («земля после нас остается»). Суть этого правила состоит в постоянной динамике – не в численности стада и не в обилии ягеля, а именно в динамичной манере выпаса. Если то же стадо остановится

(например, надолго сгрудится вокруг чумов), оно «втопчется и вроеется» в землю. Тогда с тундрой произойдет то, что передается другой ненецкой поговоркой: *яда тахабэй* («земля перевернута»).

Этот «кружевной стиль» создает тот самый эффект движения, который можно считать одним из основных принципов кочевых технологий: остановившееся надолго стадо «выбивает тундру» (заодно извлекая из подтаявшей мерзлоты болезнетворные бациллы), а движущееся проходит легко, будто на воздушной подушке. Не исключено, что отмечаемый ныне экологами рост песчаных обнажений и других экологических повреждений тундры – следствие не только и не столько большого числа оленей, сколько их недостаточно мобильного и искусного вождения (Головнёв 2018: 28).

Круговой маневр продолжается в обряде. У ненцев свадебный караван вначале объезжает вокруг чума отца невесты, затем трижды вокруг чума жениха. Обряд захоронения завершается обходом могилы посолона. Вход на святилище и выход с него обозначаются в обряде кругом (или тройным кругом), при этом двигаться следует непременно по солнцу – обратный ход означает движение в мир мертвых и приводит, по убеждению ненцев, к смерти. Если жертвоприношение посвящается какому-либо духу, то его изображение трижды обносят вокруг шеи предназначенного для заклания оленя. Само умерщвление производится посредством удушения – растягиванием в разные стороны надетой на шею оленя арканной петли.

В перечисленных случаях вращение – не просто пересечение границ между мирами, а создание слитного пространства-времени, объединяющего разные миры. Круг обладает свойством бесконечности и охвата любого пространства, и кружение в ритуале можно считать активацией (оживлением) этого свойства круга.

Круговой танец считается едва ли не древнейшей танцевальной формой, выражающей глубинные основания социальной общности в движении и ритуале. Его отличие от линейного танца состоит в непосредственном физическом контакте танцующих, их соединенности плечом-к-плечу и рука-об-руку. Мне доводилось участвовать в круговых танцах разных народов (атапасков, мари, русских, якутов и др.) и ощутить их сходство, независимо от ритма и накала, в коллективном (бессознательном) единении, граничащем с экстазом. Круговой танец – действие не столько осознаваемое, сколько сопереживаемое. Круговой танец генерирует и нагнетает дух единения, растворяя в нем индивидуальные смыслы. Поэтому рассудочные суждения о круговом танце лишь намечают его контуры. Ему чужды утонченные композиции музыки и хореографии, зато в нем всецело преобладают простейшие «эмбриональные и утробные» ритмы и движения (что хорошо видно в современных массовых танцах).

Классической иллюстрацией ритуала, полного кругового движения, представляется якутский *ысыах*, в котором мне довелось участвовать в июне 2012 г.<sup>1</sup> Праздник проходил в Хангаласском улусе с наплывом гостей из соседних улусов. По Лене шла послеледоходная «черная вода», палило знойное якутское солнце, а между этими полюсами холода и жары в широкой межгорной долине Туймаада бурлил праздник с его яркими нарядами, чоронами с кумысом, блюдами из конины, массовыми шествиями, силовыми состязаниями, круговыми танцами.

С.К. Колодезников заметил, что круговой танец-хоровод *осуохай*, исполняемый на *ысыахе*, символизировал создание замкнутого круга пространства и циклического времени (Колодезников 1991). По размышлению Е.Н. Романовой, ритуал *ысыах* выстраивается по схеме «нарастающего» движения, и мотив круга является в нем определяющим. Он «прочитывается» в кружении всех действий вокруг центрального столба *түсүлгэ* (образа мирового древа *Аар кудук мас*), способе сидения по кругу *тобүрүөн*, ритуальной передаче по кругу деревянного кубка с кумысом, ритуальном хороводе *осуохай*, мифологических песнях с частым употреблением слов *эргийиши* («вращение») и *эргийэн* («обход по кругу») (Романова 1994).

А.Г. Лукина в круговом танце *осуохай* различает три части: хоровод с величавыми и торжественными поклонами, «путешествие» и «полет». Вторая часть, *айан* («путешествие», «пеший путь»), или *хаамыы үңкүү* («танец шагом»), – основная и самая продолжительная. Она символизирует восстановление дороги между землей и небом. В этой части исполняются ритмичные, пружинистые шаги, сопровождаемые энергичными движениями колен, корпуса, рук и головы и пением в «упругом ритме» (*дэгэрэн ырыа*). Хоровод идет посолонь, темп ускоряется, ощущается общий подъем настроения. Третья часть, танец прыжками или *кетюю* («полет»), – кульминация. Она короче предыдущих, но ярче и насыщеннее эмоционально, поскольку передает главную цель и апогей всего обряда *ысыах* – вознесение к небесным божествам *айыы*. Основные движения «полета» – дружные упругие прыжки с ноги на ногу при ускорении движения хоровода посолонь. Темп танца нарастает до предела, передавая экстатическое вознесение к небу. «Все три части танца *осуохай* исполняются непременно в кругу. Продвижение в танце совершается обязательно по ходу Солнца и только вперед, круг за кругом» (Лукина 2012: 415, 416).

Н.А. Стручкова провела сравнение танца *осуохай* с шаманским камланием и обнаружила в них общие круговые обходы, высокие прыжки на обе ноги, движения корпуса и плеч (сходны и некоторые тексты шаманских заклинаний и хороводной песни) (Стручкова 2002). Более того, шаманское камлание и *осуохай* объединяет подражание шагу и телодвижениям лошади и езде верхом. Ритуальная пляска *битии*,

в которой шаман вел привязанных к нему детей в «путешествие» к богине Айыысыт, включала «притоптывания ногами по земле». В якутском языке топтание, или переступание на месте с ноги на ногу, обозначается словом *тэпсэннэ* и применимо к движению лошади. Известно, что шаманы использовали «пляску лошади» для вхождения в транс. Синкопированные шаги-приставки и прыжковые движения *кетуу* (*кетиюу*), имитировавшие ход жертвенной лошади *ытык*, поднимающейся по небесной дороге, и были глубинным смыслом танца *осуохай* (с этой интерпретацией гармонирует атрибутика *исых*, включая коновязь *сэргэ*, кумыс и другие «конские» символы). А топтание, в силу своей несложности и однородности, оказалось удобным для выражения восторга и экстаза в кульминации массового пляса.

Природная мим-адаптация – глубинное состояние человеческого естества, находящее отзвук в инстинктах и базовых влечениях. Однако кому бы в своих движениях ни подражали танцоры, они вызывают у себя и друг у друга вполне человеческие ощущения коллективного экстаза. Движение в круговом танце создает тот самый дух пути и полета, который генерирует неуловимую рациональной мыслью энергию жизни, силы и единства.

### Слитное пространство-время

Слитное время-пространство возникает во всех круговых ритуальных танцах, от русского хоровода и якутского *осуохай* до чеченского *зикра* и индейской «пляски духов». Эффект кружения (движения по кругу) представляет особый интерес как свойство нерасчлененного пространства-времени. В отличие от оседлой картины мира, где пространство и время раздельны, в ментальности кочевника они нерасчленимы. Для кочевника время движется (кочует) по пространству: например, у апреля и июля есть свои пространственные отметки; и наоборот, пространство не существует вне времени, вернее, меняется по ходу времени. В каком-то смысле слитное пространство-время отменяет статичное пространство и прочную шкалу времени, замещая их динамично-изменчивым движением жизни (подробнее см.: Головнёв 2017).

Ненецкое кочевье растянуто в пространстве от леса до моря, а во времени – от зимней «спины года» (*но' маха*) до летней «середины» (*май ер*). Двухчастность ненецкого года, состоящего из года-зимы и года-лета, соответствует двум половинам кочевого маршрута. В календаре ненцев на один астрономический год приходится два кочевых года, и при подсчете возраста число лет удваивается.

Если кочевой маршрут нанести на карту, он приобретет вид коридора вдоль хребта Ямала от круга летних пастбищ к кругу зимних пастбищ. В огрубленной форме силуэт кочевого пути напоминает цифру 8.

Если попытаться нарисовать время ненцев, оно окажется «двухколесным», состоящим из круга-лета и круга-зимы, т.е. силуэт времени также обретает форму восьмерки, совпадая с пространственной фигурой кочевья. В точке соединения зимы и лета находится стык-переход (зимнего и летнего маршрутов, сезонных караванов и экипировки), которому свойственны одновременно изменчивость (регулярная смена нарт) и неизменность (постоянство этих смен). Формула «неизменность перемен» свойственна слитному пространству-времени и характерна для мобильности и ментальности кочевников. Такого рода парадоксальные, на первый взгляд, контрапункты образуют «устойчивая изменчивость», «мобильный покой», «постоянство непостоянного», вплоть до динамизма статики или статичной динамики. Даже таинство *regretuum mobile* в проекции кочевого движения выглядит не столь уж тупиково: в простейшей трактовке вечным двигателем номадизма служит сочетание энергии и действий мужчины и женщины, человека и животного. Вообще все то, что кажется неразрешимым и невозможным в статике, оказывается разрешимым и возможным в динамике (в физике сходные перспективы открывает теория относительности).

Рубеж, где кочевое лето переходит в кочевую зиму, а затем обратно, представляет собой место хранения и смены нарт. Здесь дважды в год (или раз в кочевой год) сменяются летний и зимний караваны (включая нарты, одежду и покрывки чумов). Тем самым летом по тундре движется не вообще караван, а летний караван (при этом зимний «отдыхает»); соответственно, зимой по лесотундре идет зимний караван (а летний в это время «спит»). В ненецком языке слово *по* означает «год» и «проход» (переход, дверь). Тем самым год оказывается не фиксированным периодом времени, а моментом стыка-перехода кочевых лет – «дверью», в которую проходит кочевье из зимы в лето и обратно. При этом календарная вежа «дверь как год» подразумевает не препятствие, а достижение соответствия времени и пространства. Иначе говоря, пройти сквозь *по* – оказаться в нужное время в нужном месте, точнее, в нужном месте-времени для перехода в новый круг пространства-времени. *По* – год как переход – оказывается узлом пространства-времени и опорой для толчка на новый виток.

Если в статике пространство и время обладают четко выраженными границами, то кочующее пространство-время уничтожает границы, связывая разнородные действия и события в общий поток, своего рода караван пространства-времени. Оттого что кочевье по ходу миграции встает стойбищем несколько десятков раз, оно не перестает быть одним и тем же стойбищем, переносимым с места на место. Другими словами, пространство стойбища кочует вместе с караваном (упакованное в караван), стирая границы статичного пространства (ландшафта) и превращая тундру в путь кочевья.

Если в оседлой ментальности пространство и время существуют объективно, образуя оси мироздания, в рамках которых помещаются человеческие судьбы, то кочевое пространство-время без человека не движется и не существует. В какой-то степени практический опыт кочевников приобретает вид «теории» в ритуалах, освящающих жертвоприношениями переправы через крупные реки и достижение крайних (поворотных) точек кочевья. По убеждению ненцев, несчастья обычно связаны с невниманием к духам и обрядам, за что на людей обрушивается кара в виде ледяных дождей или волчьих потрав.

По наблюдениям В.П. Евладова, ямальские ненцы приносят жертву Луне каждое полнолуние (Евладов 1992: 105). По другим сведениям, они предпочитают совершать обряды в первой половине лунного месяца (пока он растет). Во всех случаях речь идет о соучастии людей в движении времени. Поскольку ритуалы совершаются на остановках кочевья, они обозначают вешки времени в тундровом пространстве. Если кто-то в нужное время в нужном месте не совершит надлежащего ритуала, его пространство-время может пойти неверным путем, не в ту сторону. В жизни каждого кочевника очередной месяц наступает «правильно» и несет с собой ожидаемые явления (тепло, холод, рыбный вонзь, олений отел и др.), если правильно ведет себя сам кочевник. Слитное пространство-время оказывается сценой постоянного взаимодействия людей и богов, которые участвуют в общем «кочевье мира».

В чукотской культово-ритуальной традиции субъектность кочевого пространства-времени видна в том, что ритуалы проходят не в определенные даты календаря, а по мере достижения соответствующего состояния. Например, трехдневный праздник *эйнеткун* проходит на рубеже лета и осени, когда стадо возвращается с летовки к ярангам. Ритуал долгожданной встречи оленей и яранг лишь условно – календарный, на самом деле он – событийный. *Эйнеткун* – своего рода день победы оленеводов, собравших оленей и пригнавших их к ярангам, а для обитателей яранг – день вознаграждения за ожидание и терпение. Таким образом, не объективный ход времени, а субъективный маневр кочевника ведет к состоянию пространства-времени, называемому *Эйнеткун*.

Многие, если не все, ритуалы кочевников включают символ или движение круга и / или кружения (обход святилища, кружение жертвы, ритуальное кружение людей и т.д.). Семантика и эмоциональная нагрузка этих эпизодов подсказывает, что именно они рассматриваются как узлы (стяжки) кочевого пространства-времени. Именно в этих эпизодах, благодаря их высокой энергетике, происходит не просто переплетение, а сплавление пространства-времени.

## Многоголосие Сети

Итак, 30-секундный ролик «Кружение оленей» сразу после выкладки в Сеть стал «вирусным» (так неблагозвучно называется пост, быстро распространяющийся по Сети). Вскоре у него в FB было более 1,3 млн просмотров, 28 тыс. репостов и 700 комментариев. Учесть все комментарии сложно, поскольку они сопровождают не только исходный пост, но и репосты, но основные течения мыслей и эмоций разглядеть нетрудно<sup>2</sup>.

Начну с высказываний, хотя их совсем немного, ставящих под сомнение подлинность ролика: «Может фейк? Компьютерная графика?»; «Fake vidéo?»; «Sieht aus wie am computer gemacht» («Похоже, сделано на компьютере» – нем.); «Taken in April? Nothing is able to prove us the date and the fact... We live in time where CGI<sup>3</sup> are very easy to made» («Снято в апреле? Ничто не может подтвердить дату и факт... Мы живем во времена, когда очень легко сгенерировать компьютерное изображение» – англ.). Эти голоса трендовы в том, что Сеть вообще полна подделок, конструкторов и симулякров, да и сама она — плод фантазии, ставшей реальностью. Продолжением фейковой темы звучит признание: «Недавно это видео мне парили как доказательство того, что Земля плоская и под куполом».

Остальные голоса делятся условно на ощущения и умозаключения. В «группе чувств» преобладает удивление и восхищение: «Завораживает!!! Как все разумно»; «È così ipnotico» («Это так гипнотически» – итал.); «Очень интересное явление, первый раз вижу»; «У меня голова закружилась»; «Красиво»; «Никогда не видела красоты такой, в каждом мгновении жизни есть что-то свое о любви!»; «Spiritual creatures» («Одухотворенные существа» – англ.); «Woowow». Однако есть и негативные переживания: «А мне страшно»; «Это зрелище не приносит радость, оно пугающее, может, олени чувствуют экологические изменения»; «Бедные животные».

В «группе разума» обозначились два направления: объяснение и сравнение. Первое адресовано собственно картине вращения оленей, второе – ее проекции на человека и мироздание. Наибольшее число высказываний приходится на версию согревания: «Они так защищаются от холода»; «Trying to stay warm» («Стараются сохранить тепло» – англ.); «Do they do this to generate heat?» («Они делают это, чтобы вырабатывать тепло?» – англ.); «Sie bewegen sich wegen der Kälte» («Они двигаются из-за холода» – нем.); «Аккумулируют тепло»; «Так кровь разгоняют»; «Вони гріються». Вариации на эту тему звучат в высказываниях: «Все же, наверно, греются. Если на холоде стоять, то можно замерзнуть. А при движении тепло»; «Они так лечат тех, кто в центре»; «Ждут, когда олень в центре замерзнет»; «Они кружатся, чтобы посто-



янно менялись местами те, кто в центре – они согрелись, с теми, кто на краю и начал подмерзать».

Понятно, что сочувствие мерзнувшим северным оленям свойственно людям, не бывавшим в Арктике и ничего не знающим о свойствах оленьего меха и режиме оленьего теплообмена. На самом деле, если олень от чего-то всерьез страдает, так только от жары, способной вызвать массовый падеж стад, тогда как мороз для него комфортен. Преобладание этого сочувствия показывает основной формат восприятия Сетью ролика про оленей: создание общего поля ощущений, в котором преобладает «человекообразие» (антропоцентризм) – распространение на оленя человеческих чувств.

Из рациональных объяснений того же уровня отмечу идею кормления: «Может, топчут снег, чтоб под ним ягель можно было достать?»; «Вытаптывают снег, чтобы еду достать». На основной инстинкт опираются предположения: «Брачные танцы»; «Там вокруг самки кружат олени».

Столь же «человекообразно» толкование кружения как способа отражения атак хищников: «Это защита молодняка и самок изнутри круга самцами-оленями от волков и других опасностей»; «Они так от волков защищаются»; «Вращение по кругу – это инстинктивная форма защиты. В центре обычно находятся детеныши и самки»; «В тундре далеко не убежишь, вот и занимают круговую оборону»; «Хищник думает, что их очень много и [не решается напасть]». Кстати, на эту «любительскую» версию участники дискуссии поддались с легкой руки зоолога, в спешке перепутавшего оленей с бизонами:

Пользователей Сети удивил необычный видеоролик, на котором северные олени водят хороводы. Зоолог Андрей Подлужнов прокомментировал «Вечерней Москве» данное явление.

– То, что стада оленей бегают кругами в загонах, является их инстинктивной формой защиты. Олень – стадное животное. Преимущественно живет в тундре, где на оленей охотятся, например, волки. Таким образом животное от них защищается, – сообщил Андрей Подлужнов.

По его словам, миллионы лет эволюции сделали свое дело. Это уже сейчас человек использует ограду, чтобы защитить оленей от хищников. Однако для оленей ограждение ничего не значит, – добавил он. По словам эксперта, в круг выстраиваются не только олени, но и любые другие копытные дикие животные. Например, коровы, зубры, бизоны.

– Круг имеет четкую структуру. В центре находятся дети и самки. По кругу стоят самцы, которые защищают стадо. Если быки и коровы стоят неподвижно, поскольку они медлительные и полагаются на удар своих рогов, то олени быстрые животные, поэтому они кружатся. Каждый прикрывает, так сказать, спину впереди идущего. Кроме того, хищнику сложнее будет прицелиться, – объяснил Андрей Подлужнов.

Тема испуга и защиты находит продолжение в версиях: «Защищаются от дрона»; «Они дрона пугаются, поэтому становятся в круг плотно

к себе. Так овцы тоже поступают, когда над ними на вертолете пролетаешь». Несколько голосов видят опасность в человеке: «Люди скорее всего по краям стоят»; «Кружатся потому, что за ними гонится оленевод с арканом-маутом»; «Защита от человека?».

Примечательное наблюдение приводит Наталья Максимова из Якутии, вспоминая о своем участии в перегоне стада:

Перегоняли стадо, [я] напросилась, и по незнанию с азартом как побежала, а олени каак убежали! Затем резко повернули назад и закружили. Я стояла в центре, не могла понять, в чем дело. Брат мой стоял в стороне и смеялся. Пока олени убегали от меня, детки отстали, и матери-то и начали кружить, чтоб найти детенышей. Все хоркали, мамы звали детей, дети мам. Найдя друг дружку, успокоились. И стадо дальше само пошло, я за ними тоже тихим шагом.

Размышление о факторе человека-пастуха уже существенно ближе к реальной этологии оленя; его развитием является тема стесненного пространства: «Отсутствие свободы передвижения»; «Из-за замкнутого пространства. Им нужна свобода, расстояния, двигаться, чтобы не замерзнуть. Зачем их согнали в загон?»; «Relâchez les et ils ne tourneront plus en rond» («Отпустите их, и они больше не будут кружить» – фр.); «They are fenced in... They need to be free» («Их огородили... Им нужна свобода» – англ.); «Может, они выход ищут?»; «Exercise in a small area» («Упражнение на малой площади» – англ.); «Олени скачут вовсю – это их образ жизни! А тут их загнали. Коровы будут спать и мух отгонять, а олени с ума сойдут без пространства и скачек... Вот и нашли выход»; «Протест против загонов! В открытой тундре такого нет!»; «Гуляют по кругу как заключенные»; «Из-за замкнутого пространства как звери в маленьких тесных клетках в зверинцах»; «Чувствуют, что простора нет, опасность»; «Олени постоянно двигаются, даже не едят стоя, причем никакие; в пригороде Нальчика на оленеферме держат маралов, те ведут себя так же; корм поэтому в нескольких местах выкладывают»; «Практически все виды оленей кружат в зоопарках мира, это у них встроена программа».

В этой серии толкований Сеть переместилась в реальную этологию оленей, довольно точно передавая особенности их поведения (например, в высказываниях об их «клаустрофобии», подтверждаемой тем, что за короткое время в загоне тундровый олень быстро тощает и приобретает дурной запах). Опытным оленеводам присуще качество, выделяющее их из ряда обычных людей, в том числе ученых – «оленье мышление» – искусство сопереживания оленю и стаду. Это мышление начинается с того, что истинный оленевод оценивает погоду, исходя не из собственных предпочтений, а из комфорта оленя, которому удобен, например, крепкий зимний мороз и сильный летний ветер.

Всем оленеводам, в том числе принявшим участие в веб-дискуссии, известно, что тундровые олени кружат в середине лета, в комарную пору: «Летом так спасаются от насекомых»; «Летом олени днем стоят и так же кружат возле стойбища; пастухи охраняют животных с ветреной стороны, чтобы олени не убежали на ветер, спасаясь от комаров и другого гнуса»; «Кружение оленей – это для отдыха пастуха, чтобы не разбредлись олени по тундре»; «Это движение они проделывают летом без изгороди во время нашествия комаров; от комара они спасаются только движением, а зимой они кружат только когда их скучивают; видимо, так им кажется, что они так уходят от неволи»; «Так они спасаются от оводов и прочих кровососов. Это их очень изнуряет, кружат часами, их переводят в другое место; целая наука как вывести из середины вожаков, чтобы стадо пошло за ними».

Действительно, летнее «кружение» стада – способ его удержания в комарную пору, когда олени спасаются от кровососущих «бегством на ветер». В «месяц комара» (*ненянг иры*) ненцы объединяют стойбища (*нопт нэсурма*) для сбора объединенного стада в несколько тысяч голов, которое удобно кружить. Малое стадо быстро размыкает круг и мчится навстречу ветру, а большое закручивается и создает, особенно в безветренную погоду, огромный живой маховик, движение в котором дает оленям ощущение защищенности и / или успокоения. Не исключено, что вожаки стада, от которых зависит его движение, действительно обретают некоторый комфорт в середине кружащего стада (ненцы рассуждают о создаваемой этой массой вращения высокой температуре, которая отпугивает кровососов). Тем не менее большое стадо само по себе не держится, а норовит двинуться на ветер, и пастухам с собаками приходится его придерживать с наветренной стороны.

Участник нашей веб-дискуссии специалист по оленеводству А.А. Южаков комментирует:

Кружение стада – это обычное явление для домашних оленей, и есть основание считать, что эта «привычка» выработана человеком. Зачем? Летом страшнейший враг оленей гнус заставляет животных бежать от него сломя голову. Если стадо побежит по прямой, то найти и собрать его будет очень сложно, поэтому оленеводы с помощью собак заставили оленей бегать по кругу. В период массового нападения гнуса применяются и другие методы защиты от него – дымокуры, опрыскивания, но основное – это кружение. В другие времена оленей «крутят», чтобы выловить нужных животных, перед загонем в кораль и т.п. Никогда не видел кружащихся диких оленей, так что это признак доместикационный. Кружение – это привычное состояние оленей во время стрессовой ситуации. А нахождение в корале – сильный стресс для них. В период стресса или опасности у оленя срабатывает инстинкт «убегания». В загоне бежать можно только по кругу. В тундре это кружение вызывает чело-век. Если даже его не видно на видео, это не значит, что его нет рядом.

«Олень мышление» пастухов открывает нюансы поведения животных, которые чувствуют, когда их гонят к коралю для просчета, сортировки и забоя. Действительно, олени, как и оленеводы, ведут себя по-разному на обычном выпасе и при подгоне стада к коралю: животные моментально чувствуют настроение людей. На пути к коралю они начинают вести себя испуганно, панически сбиваются в кучу и пускаются в кружение по любому поводу. Они «словно чувствуют, зачем их сюда пригнали». А в забойной камере, по словам Петра Терентьева, «у некоторых оленей слезы текут».

В одном из комментариев состояние кружения отнесено к разряду «смещенного поведения» (см.: Тинберген 1993) — действия, логически не связанного с ситуацией, а служащего рефлексивным замещением паузы затруднения. «Поведение формируется летом (когда от гнуса кружат). Инстинкт, следовательно, заложен. А зимой происходит кружение как результат смещенного поведения... Грубо говоря, снимают нервное напряжение уже заложенной поведенческой реакцией. Плюс моцион. Видели наверняка как тигры в клетке по кругу ходят».

Дополнительные верные акценты расставлены в высказываниях, из которых уже можно сложить итоговую версию: «Они это делают, когда чувствуют опасность»; «We lost direction and got lost now» («Мы потеряли направление и вот, мы заблудились»); «В пургу, когда сильный ветер, или летом, если много комаров на чистовине (чистое место, поляна), стадо оленей крутится. Причем крутятся крайние олени — беспоконные, молодняк, а взрослые, спокойные, находятся в середине и крутятся редко»; «Это эвритмия: они так взаимодействуют друг с другом и поддерживают жизненные силы».

На Кольском полуострове отработанный на комарах маховик вращения срабатывает и в других критических ситуациях. Стадо останавливает свой бег, когда сталкивается с неизвестностью или опасностью. Кружение — стадный жест замешательства. Вращаясь на месте, оно не сбавляет ход, не ложится, не разбредается, а ждет действия своего вожака, вернее вождихи — матерой оленухи, которая его ведет. Говорят, старики раньше умели «крутить стадо», используя его вращение вместо коралю, умудряясь отловить в вертящемся круге нужных для упряжки оленей. Есть и другие поводы вращения, например, болезнь «вертячка», которая доводит оленя до измождения и смерти. Обычно стадо кружит по солнцу, но пастухи говорят, что можно закрутить его и в обратную сторону. Это своего рода дрессура: по словам оленеводов, вращение способствует «осмирнению стада». Они крутятся, пока не успокоятся от усталости или не найдут выхода в открытое пространство, и тогда круг стада в одно мгновение вытягивается во вьющуюся по тундре пеструю ленту.

## Спираль вращения

Поладив худо-бедно с оленьими смыслами, время переключиться на смыслы человеческие, которыми изобилует лента. Во многих комментариях через сравнения и метафоры выражается не «оленье мышление», а «слишком человеческое». Кроме того, между столь отдаленными явлениями, как оленье кружение и сетевое обсуждение, натянута незримая нить кочевой ментальности, один конец которой привязан к классическому кочевью, а другой – к виртуальному киберномадизму. Неочевидное сходство открытых пространств тундры и Интернета, мобильности арктических кочевников и виртуальных неономадов создает общую для них (нас) «движку». Прямых вопросов и ответов здесь нет, зато есть общие импульсы и реакции, а также множество элементов, которые втягиваются в спираль вращения (воронку памяти, круговорот ассоциаций) – узел слитного кочевого пространства-времени.

Сетевая лента пестрит назывными хлесткими ассоциациями: «Полнолуние»; «Мерячение»; «Мандала оленья»; «Хорал»; «Фрактал»; «Энергетическая воронка»; «Космос»; «Galaxy spinning» («вращение Галактики» – англ.); «Хромосома»; «Кольские лабиринты». Но все самые смелые сравнения уступают по мощи линии танца, которая не столько связывает поведение животных и людей, сколько раскрывает огромный потенциал танца в человеческой культуре.

В значительной части комментариев кружение оленей сопоставляется с танцем (ритуальным танцем, божественным танцем): «Это северный танец: *ехор* или *осуохай*»; «Шаманский танец»; «Танец Шивы»; «Болгарский хоровод»; «Всем хороводам хоровод!»; «Зикр!»; «Чеченский зикр»; «Суфийский зикр»; «Энергию собирают, дервиши так кружатся»; «Олени зикр делают?»; «Танцуют зикр – хозяин, наверное, чеченец»; «Танец, защита, энергия!»; «Дискотека по-оленьи?». Кроме того, тема танца легко разворачивается до (или служит поводом для) философских обобщений:

«Хоровод – защитный и лечебный энергетический и механический круг... Наши предки для этого хороводы и водили». (И комментарий к комментарию: «Наши женщины разучились хороводы водить».)

«Может, олени тоже способны оценить измененное состояние сознания, которое возникает, когда все время кружишься в одну сторону».

«А вы, человеки, зачем так танцуете? Просто так? Или все же вселенная создала вас по своему принципу ради движения? И рождение и смерть ради обновления? Галактики и орбиты двигаются подобно ради энергии и созидания жизни и смерти не просто так!?»

«Насекомые, рыбы и животные кружатся похоже. Они чувствуют Вселенную больше, чем люди... Старый завет Тора говорит об этом движении как о силе, которая разрушает стены и ограды-препятствия».

«Вся сущность танца – это зикр! Все делают зикр: индейцы, африканцы...»

«Все живое делает зикр: электроны, планеты, деревья, вода, птицы, все, все, кроме некоторых людей. А что такое зикр? Это соединение с Аллахом, с бесконечностью, с высшим разумом, с природой, с естеством».

Есть в кружении оленей нечто, запускающее полет (вернее, вращение) мысли по всему мирозданию, от аналогий с пингвинами до строения космоса. Ассоциации смело обращаются к спирали Вселенной, будто в подсознании пробуждается галактическая прапамять.

«Божественный танец, вся Вселенная так кружит. Молодцы олени! В теме».

«Это Солнечный Язык. Животные не забыли. В старину мы, “язычники”, тоже знали эту науку. Сейчас арабы сохранили как обряд».

«Раскрутка какой-то энергетической воронки, что дает усиленное биополе эгрегора. Почему на праздник Пасху в церкви ходят по кругу? Почему евреи, мусульмане тоже танцуют, притопывая по кругу, совершая ритуальные танцы, почему в ведической культуре тоже танцуют по кругу вокруг костра?»

«Они очень умные, и мне кажется, что это связано с космической энергией. Видимо, они двигаются точно так же, как знаки зодиака... Ну это галактика, нам этого не понять, у них свой язык».

«У животных чистые инстинкты и такое же чистое восприятие и мира и самой вселенной, [в отличие от] людей, у которых ум и эго все искажает, любую информацию. Животные больше всего приближены к реальности и сверхреальности. Они живут в них гармонично, не нарушая вселенского ритма в унисон со всей природой и стихиями».

«Они чувствуют магнитное поле земли. Тундра близка к северному полюсу».

«Селетки [варианты: барракуды, рыбы] так же делают».

«Так как жизнь – это движение, они делают круговые движения как все живое».

Лента выглядела бы неестественно, будь она наполнена только серьезными мыслями; ее органично очеловечивает «олений юмор»: «Трутся спиной олени о земную ось» (многократный перифраз на песню о медведях); «They are making the earth spin» («Они вращают землю» – англ.); «Новое управляемое метеорологическое оружие – олень торнадо».

Единственной мрачной ассоциацией оказалось сопоставление с «муравьеворотом», «каруселью смерти» муравьев, которые бегают по кругу, прежде чем дружно полечь мертвыми. «Simplemente forman el “espiral de la muerte”... lo mismo que las hormigas!!!» («Они просто образуют “спираль смерти”... так же, как муравьи!!!» – исп.).

Одна деталь удостоилась особого внимания – вращение оленей по часовой стрелке: «Российские [олени] кружатся по часовой стрелке,

а норвежские против часовой стрелки»; «Все круги – по часовой стрелке... А мусульмане вокруг Каабы бегают против часовой»; «Интересно, а в Южном полушарии они бы кружили против часовой стрелки? Если окажется так, то они кружат под воздействием силы Кориолиса»; «А форель в садках кружит против часовой. Почему?»

К этому добавлены параллели из собственного опыта: «Более 20 лет назад была на уличной дискотеке в провинциальном городке. Вся компания двигалась в том же направлении. Никто из присутствующих так и не смог дать мне вразумительного ответа, зачем они кружат в непрерывном потоке вокруг танцпола... Да и крестный ход оттуда же... просто двигаться слева направо естественней, чем наоборот»; «Хорошо известно среди учителей танцев – если нужно успокоить детей, заставьте их кружиться против часовой стрелки. А чтобы активизировать их – пусть кружатся по часовой!»

Наконец, Сеть содержит примирительные комментарии, оставляющие загадку без ответа, например, голос агностика из Испании: «Al final me parece que los renos son los únicos que saben porque lo hacen, todo lo demás es presunción» («В конце концов, вероятно, только олени знают, что они делают, а всё остальное – допущение»). «Божьи промыслы», – смиренно вторит ему его голос из России.

\*\*\*

Если вы возразите: «Это не наука», – я отвечу: «Это антропология, говорящая своим человеческим голосом». Во многом благодаря Сети у антропологии прорезался собственный голос. Рассмотренный в очерке крохотный эпизод (само)наблюдения в жанре нерегулируемого внутреннего монолога, своего рода бормотания под нос, приобрел интимный или (пользуясь модным в науке словом) инсайтный характер.

Разгадывание загадок увлекает людей, потому что каждая разгадка – маленькое открытие, победа над неизвестностью, самоутверждение (на этом держится популярность кроссвордов и квестов). Но особенно вдохновенна ступень, следующая за отгадкой – неожиданный мыслительный ход за пределами решенной задачи, свободный прорыв в новое поле, мыслительный резонанс в виде озарения. Рискну предположить, что именно предчувствие острого интеллектуального удовольствия притягивает людей к подобным загадкам, и они создают на них «вирусный» спрос.

В прежние времена мыслительные действия были привилегией избранных – пастырей, пророков, ученых, экспертов. Сегодня все изменилось: «вещание истины» стало правом каждого. Обсуждаемая сетевая лента выглядит гирляндой мудростей и глупостей вперемешку, как это и бывает в жизни.



Рис. 1. Кружение оленей. База Полмос. Фотографии А.В. Головнёва, 2018 г.

Один из голосов не сдерживает восторга открытия: «Я поняла! Хороводы, прыгания через костер, кружения в танцах – в фольклоре каждого народа это ведь есть! Гениально!». Сдержаннее, но с нотками озарения звучат комментарии: «Дети тоже очень любят кружиться, явно испытывая при этом удовольствие»; «Сегодня наблюдала кружение птиц»; «На коньках по стадиону тоже ездят не как попало, а обычно кругами в одном направлении»; «Движение — жизнь». Одна из реплик



обращена к метафоре зеркала: «Is a mirror for Human, is what we are doing when think our self» («Это зеркало для человека, это то, что мы делаем, когда думаем о себе» – англ.). Айдар Мырзаханов нашел во вращении оленей знамение:

Люди, посмотрите на все, что окружает вас! В масштабах Вселенной! Солнце крутится, планеты вокруг солнца крутятся, сама наша планета крутится, и даже наша галактика крутится! И задумайтесь над тем, что мы, мусульмане, делаем *таваф* (кружимся) вокруг Каабы... В этом видео явное знамение Всемогущего Творца!!! Который своей мудростью предопределил это действие — *таваф*, кружение, ну если хотите хоровод!!! ... Призываю вас размышлять над этим поистине завораживающим действием!!!

Искренность некоторых высказываний в Сети такова, что виртуальность кажется обнаженной реальностью. Не думаю, что люди писали мне в ленту с расчетом, что их мнения будут опубликованы в научной статье (хотя у ленты есть все признаки научного источника: данные висят в Сети, следовательно, доступны и проверяемы). Нигде, кроме Сети, нет такого научного источника, как поток сознания, в равной мере индивидуального и общественного. Сеть создает совершенно новую ментальную реальность мультимола, прежде в природе не существовавшую.

Обзор Сети приобретает жанр, близкий к «публичной антропологии» (см.: Vorofsky 2019), когда в обсуждении участвует не цех ученых, а широкий круг заинтересованной публики. В мгновенном кадре вращения отразилась и человеческая хромосома, и галактическая спираль. Кроме слов, лента обильна множеством изображений – спиралями, улитками, веретенами, кругами, которые часто выражают идею лучше, чем многословные описания.

### Примечания

<sup>1</sup> На *ысыахе* 2012 г. был установлен рекорд Гиннеса: в танце *осуохай* на площадке кумысопития приняли участие 15 293 человек. См.: URL: <http://news.ykt.ru/article/3807> (дата обращения: 29.04.2019).

<sup>2</sup> В тексте автор использует материалы персональной страницы FB, комментарии на пост от 01.05.2018. URL: <https://www.facebook.com/andrei.golovnev.9> (дата обращения: 29.04.2019).

<sup>3</sup> Computer-generated imagery — «изображения, сгенерированные компьютером».

### Литература

- Головнёв А.В. Арктический этнодизайн // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 6–15.
- Головнёв А.В. Кочевники Арктики: искусство движения // Этнография. 2018. № 2. С. 6–45.
- Головнёв А.В., Куканов Д.А., Перевалова Е.В. Арктика: атлас кочевых технологий. СПб.: МАЭ РАН, 2018.

- Евладов В.П.* По тундрам Ямала к Белому острову (Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг.). Тюмень: ИПОС РАН, 1992.
- Колодезников С.К.* Категории традиционной культуры якутов: пространство, время, движение (по материалам фольклора) // *Духовная культура в жизни этноса*. Якутск, 1991. С. 5–27.
- Лукина А.Г.* Танцевальная культура // *Якуты (Саха)*. М.: Наука, 2012. С. 411–419.
- Подосинов А.В.* *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М.: Языки русской культуры, 1999.
- Романова Е.Н.* Якутский праздник «Ысыах». Истоки и представления. Новосибирск: Наука, 1994.
- Стручкова Н.А.* Семантика основных движений якутского хороводного танца осуохай: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Якутск, 2002.
- Тинберген Н.* Социальное поведение животных. М.: Мир, 1993.
- Vorofsky R.* An anthropology of anthropology: Is it time to shift paradigms? Kailua, HI: Center for a public anthropology, 2019.
- Deger J.* Curating digital resonance // *The Routledge companion to digital ethnography* / eds. L. Hjørth, N. Horst, A. Galloway, G. Bell. New York and London: Routledge, 2017. P. 318–328.
- Geertz C.* *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. A Division of Harper Collins Publishers, 1973. 470 p.

Статья поступила в редакцию 4 мая 2019 г.

*Golovnev Andrey V.*

#### **CIRCLING IN NOMADIC AND VIRTUAL SPACE-TIME\***

DOI: 10.17223/2312461X/24/6

**Abstract.** The essay discusses the Web’s reaction to the author’s half-minute video taken in the 2018 fieldwork among reindeer herders of the Kola Peninsula and containing a reindeer circling story. The video has become ‘viral’ rather unexpectedly. The author tries to catch the actual connection between the phenomena completely different in nature — the whirling of reindeer and the seething of the Net, between the archaic tradition and the ultramodern reaction. First, the word is given to traditional ethnography and anthropology to present the scene in its cultural context (based on the author’s field data gathered in Chukotka, Yamal, and the Kola Peninsula among Arctic nomadic reindeer herders, namely, the Chukchi, Nenets, Saami and Komi-Izhma). Then comments from the Web are given in the sequence: ‘group of feelings’, ‘group of mind’, ‘anthropocentric explanations’, and ‘reindeer thinking’. Having completed a review of interpretations, the author considers the spectrum of associations of the circling, including the spinning of the Galaxy, chromosomes, and labyrinths. A major set of associations have directed to dance in a wide range of its values and functions. Perhaps, it is an invisible thread of the nomadic mentality that connects such distant phenomena as circling among the reindeer herders and online discussion, whereby one end of the thread is tied to classical nomadism and the other to virtual cyber-nomadism. The spiral of rotation (funnel of memory, circulation of associations) is conceived of as a node of the joint nomadic space-time.

**Keywords:** Nomads, Web, Arctic, space, time, circling, anthropology

\* The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF) – project no. 18-78-10077, titled ‘Virtual ethnicity and cyber-ethnography: novelty and tradition’.

**References**

- Golovnev A.V. Arkticheskiy etnodizain [Arctic ethno-design], *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2017, no. 2 (55), pp. 6–15.
- Golovnev A.V. Kochevniki Arktiki: iskusstvo dvizheniia [Arctic Nomads: the Art of movement], *Etnografiia*, 2018, no. 2, pp. 6–45.
- Golovnev A.V., Kukanov D.A., Perevalova E.V. *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii* [The Atlas of Nomadic technologies]. St. Petersburg: MAE RAN, 2018.
- Evladov V.P. *Po tundram Yamala k Belomu ostrovu (Ekspeditsiya na Krajnij Sever poluostrova Yamal v 1928–1929 gg.)* [On the Yamal tundra to the White Island (Expedition to the Far North of the Yamal Peninsula in 1928–1929)]. Tyumen': IPOS RAS, 1992.
- Kolodeznikov S.K. Kategorii traditsionnoi kul'tury iakutov: prostranstvo, vremia, dvizhenie (po materialam fol'klora) [Categories of the Yakut traditional culture: space, time, and movement (based on folklore materials)]. In: *Dukhovnaia kul'tura v zhizni etnosa* [Spiritual culture in the life of a people]. Iakutsk, 1991, pp. 5–27.
- Lukina A.G. Tantseval'naiia kul'tura [Dancing culture]. In: *Iakuty (Sakha)* [The Yakut people (Sakha)]. Moscow: Nauka, 2012, pp. 411–419.
- Podosinov A.V. *Ex oriente lux! Orientatsiia po stranam sveta v arkhaiskikh kul'turakh Evrazii* [Ex oriente lux! Orientation through the countries of the world in the ancient cultures of Eurasia]. Moscow: «Iazyki russkoi kul'tury», 1999.
- Romanova E.N. *Iakutskii prazdnik «Ysyakh». Istoki i predstavleniia* [The Yakut feast 'Ysyakh'. Its origins and perceptions]. Novosibirsk: Nauka, 1994.
- Struchkova N.A. *Semantika osnovnykh dvizhenii iakutskogo khorovodnogo tantsa osuokhai: avtoref. diss... kand. ist. nauk* [The semantics of basic moves in the Yakut round dance osuokhai: an abstract of a thesis submitted for the degree of Candidate of History (History)]. Iakutsk: IaGU, 2002.
- Tinbergen N. *Sotsial'noe povedenie zhivotnykh* [Social behaviour in animals]. Moscow: Mir, 1993.
- Borofsky R. *An anthropology of anthropology: Is it time to shift paradigms?* Kailua, HI: Center for a public anthropology, 2019.
- Deger J. Curating digital resonance. In: *The Routledge companion to digital ethnography*. Eds. L. Hjorth, H. Horst, A. Galloway, G. Bell. NY and London: Routledge, 2017, pp. 318–328.
- Geertz C. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books. Harper Collins Publishers Division, 1973. 470 p.

## MISCELLANEA

УДК 391

DOI: 10.17223/2312461X/24/7

### **ШКУРА БИЗОНА С «ВОЕННОЙ СЦЕНОЙ» ИЗ МУЗЕЯ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ СИБИРИ ИМ. В.М. ФЛОРИНСКОГО ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА\***

---

Ольга Викторовна Зайцева,  
Евгений Владимирович Барсуков

**Аннотация.** Впервые публикуется уникальная шкура бизона второй половины XIX в. из «индейской коллекции» И.П. Кузнецова-Красноярского, хранящаяся в Музее археологии и этнографии Сибири имени В.М. Флоринского Томского государственного университета. Уточняются время и возможные обстоятельства передачи предмета в музей. На основе анализа сюжета, стиля и композиции «военной сцены», изображенной на шкуре, делается вывод о том, что она вряд ли когда-либо использовалась в культуре коренных американцев и, вероятнее всего, была преднамеренно изготовлена для продажи.

**Ключевые слова:** индейцы Великих равнин, шкура бизона, накидки «военных подвигов», И.П. Кузнецов-Красноярский

#### **Введение**

История формирования одного из самых ярких собраний Музея археологии и этнографии Сибири имени В.М. Флоринского Томского государственного университета – так называемой «индейской коллекции» – остается практически неисследованной. Есть лишь пара тезисных публикаций, которые скорее декларируют необходимость серьезно заняться историей этой коллекции, чем проливают свет на конкретные обстоятельства попадания предметов в музейные хранилища (Ожерелов 1994; Ефименко 2001).

Достоверно известно, что часть «индейской коллекции» – более сотни предметов, связанных с материальной культурой индейцев Великих равнин, – была передана в Томский университет Иннокентием Петровичем Кузнецовым-Красноярским (1851–1916) (Флоринский 1888: 97;

---

\*Статья написана при поддержке Программы повышения конкурентоспособности ТГУ.

Ожередов 1994; Ефименко 2001). В их числе был и один из самых приятательных экспонатов «индейской коллекции» — шкура бизона с изображением «военной сцены» (рис. 1).



Рис. 1. Шкура бизона. Музей археологии и этнографии Сибири  
Томского государственного университета

Совершенно определенно можно сказать, что в конце 1888 г. эта часть «индейской коллекции» уже была в Томском университете и, более того, уже тогда она успешно экспонировалась. Газета «Сибирский вестник» сообщает, что общественности была представлена «целая коллекция из 124 предметов быта американских индейцев и соответствующих фотографий, пожертвованных Ин.П. Кузнецовым» (Сибирский вестник 1888). Личность дарителя не вызывает сомнений, и на ней стоит остановиться отдельно.

### **И.П. Кузнецов-Красноярский и его путешествия в Америку**

Кузнецов-Красноярский – яркий исследователь и щедрый меценат, к большому сожалению, пока еще не дождался своего персонального биографа. Иннокентий Петрович родился в 1851 г. в Минусинском округе и был одним из девяти детей видного купца и золотопромыш-

ленника Петра Ивановича Кузнецова. Получил блестящее образование в Петербургской частной гимназии Келлера. Занимался изучением истории и археологии Сибири, практически отойдя от золотопромышленных дел семьи, при этом, конечно, получая дивиденды за свои прииски. Обладал художественным даром и сам делал замечательные рисунки к своим археологическим коллекциям. Свои научные и публицистические работы Иннокентий Петрович подписывал псевдонимом «Кузнецов-Красноярский». Активно жертвовал деньги на проведение экспедиций и издание книг. Дарил свои коллекции Минусинскому музею, Археологическому музею Томского университета, Императорской археологической комиссии и Московскому историческому музею. Его научная деятельность была тесно связана с первым в Сибири Томским Императорским университетом. В 1888 г. в возрасте уже 37 лет Иннокентий Петрович становится одним из его первых «вольных» слушателей и неоднократно перечисляет университету солидные пожертвования (Беликова 2002: 141–146; Сыроева 2010: 45, 70, 72, 82, 84, 90; Черняк, Дмитриенко 2016).

Общий объем фонда И.П. Кузнецова-Красноярского в Музее археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета насчитывает 2 417 номеров (Ожередов 1994: 228). Фонд тематически очень разнообразен. «Индийская коллекция» включает более 100 предметов индейцев североамериканских прерий: одежда, оружие, курительные трубки, ритуальные предметы. Выделяются также коллекции из археологических памятников Минусинской котловины от эпохи поздней бронзы до позднего средневековья и археологическая коллекция, собранная им во время путешествия в 1891 г. по скандинавским странам. И.П. Кузнецов-Красноярский также передал в музей фамильные драгоценные вещи и свои акварельные рисунки.

Пока из всего этого обширного наследия полной научной публикации удостоились только материалы «скандинавской» коллекции И.П. Кузнецова-Красноярского (Беликова 2002). Начаты работы по вводу в научный оборот археологических материалов из Минусинской котловины (Идимешев, Барсуков 2017).

Для темы нашего исследования очень важно установить, в какие годы Иннокентий Петрович совершал свои путешествия в Америку. Ю.И. Ожередов в публикации, посвященной формированию фонда И.П. Кузнецова-Красноярского в МАЭС ТГУ, пишет, что сроки его американского путешествия пока не установлены (Ожередов 1994: 227). А.В. Ефименко предполагал, что время поездки датируется 1880-ми гг. (Ефименко 2001: 135). Однако теперь, после проведения Л.А. Сыроевой архивных изысканий при написании монографии, посвященной истории семьи Кузнецовых, ясно, что это не совсем так. В приложении к монографии она опубликовала небольшую часть дневниковых записей

о путешествии 1877 г., озаглавленных самим И.П. Кузнецовым-Красноярским как «Путешествие по стране Блэк-Гильс, территории Уайоминга и Небраска». Однако никаких сведений об обстоятельствах приобретения вещей «индейской коллекции» там, к сожалению, нет. Л.А. Сысоева упоминает также о том, что Иннокентий Петрович посетил Соединенные Штаты начиная с 1866 г. практически ежегодно (Сысоева 2010: 47, 110).

Интересные сведения мы находим в путевых записях американского путешественника Джорджа Кеннана, побывавшего в доме семьи Кузнецовых: «Иннокентий Кузнецов и его сестры бегло говорили по-английски. Они путешествовали по Америке и жили в Нью-Йорке, Филадельфии, Вашингтоне, Саратоге, Чикаго; в столице Мормонов и в Сан-Франциско. Иннокентий Кузнецов знал Соединенные Штаты лучше, чем я. Он два раза объехал весь материк, охотился в западных прериях на буйволов; знал генерала Шеридана, Буфалло-Билия, капитана Жака и других заграничных знаменитостей и даже посетил столь отдаленные области, как Yellowstone Park и Staked Plain» (цит. по: Сысоева 2010: 105).

Все вышесказанное позволяет заключить, что интересующая нас шкура бизона была приобретена Иннокентием Петровичем не раньше его первого путешествия в Америку в 1866 г. и не позже 1888 г., когда она уже экспонировалась в Томском университете.

### **«Военная сцена» на шкуре бизона из «индейской коллекции» И.П. Кузнецова-Красноярского: сюжет, композиция и стиль**

Бизоны играли огромную роль в жизни индейских обществ Великих равнин. После начала полномасштабных войн европейцы быстро поняли, что для победы над индейцами достаточно просто уничтожить стада бизонов, являвшихся основой их жизни. В 1800 г. насчитывалось около 30 млн бизонов. Политика их массового уничтожения началась в 1830-х гг. Истребление шло поражающими воображение темпами, и в итоге к концу века бизонов осталось уже менее тысячи особей. Нередко у добытых животных вырезались только языки, употребляемые в качестве особого деликатеса, а груды туш просто бросались гнить (Isenberg 2001; Стукалин 2013: 291).

Как до начала колониальных войн, так и во время них шкуры бизонов становились для индейцев равнин своеобразными холстами для изображения их военных подвигов и нанесения пиктограмм, повествующих о захваченных трофеях. Удачливые воины после победы в бою имели право нанести изображения своих подвигов на шкуры бизонов, которые служили накидками, военными рубахами и покрывалами для жилищ-*типи*.

Накидки из выделанных шкур бизонов, носимые в качестве плащей, были универсальной верхней одеждой для всех племен Великих равнин. Летом они носились мехом наружу, а зимой – мехом внутрь. Накидки представляли собой цельную бизонью шкуру, которую могли закреплять ремнем на поясе. Среди большинства племен накидки оборачивали вокруг тела так, чтобы нижний край шкуры был параллелен земле, а «хвост» оказывался с правой стороны (Gunnison et al. 2009: 61, 63; Стукалин 2013: 499, 609).

Вероятно, анализируемая нами шкура бизона из «индейской коллекции» И.П. Кузнецова-Красноярского представляет собой именно такую накидку. Никаких следов раскроя и креплений, которые могли бы идентифицировать другой тип одежды или покрывало для типи, анализируемая шкура не несет. Цельновыделанные бизоньи шкуры – накидки с изображением «сцен военных подвигов» – известны практически у всех индейцев Великих равнин, этот жанр стал особенно популярен во времена «индейских войн» (Hall 1926; Nail 1983; Brownstone 2001; 2004; 2014; Dempsey 2007).

Одним из самых первых исследователей рисунков на бизоньих накидках был принц Максимилиан Вид-Нойвид, известный путешественник и натуралист. В 1843 г. он издает книгу «Путешествие вглубь Северной Америки» на основе своих путевых дневников 1832–1834 гг. с прекрасными иллюстрациями, выполненными сопровождавшим его художником Карлом Бодмером. Вероятно, в этой книге приведены самые ранние из зафиксированных европейцами бизоньих шкур с рисунками. Вообще к ранним принято относить шкуры, датированные 1840–1860-ми гг. (Dempsey 2007; Witte et al. 2008; Gunnison et al. 2009).

В 1851 г. один из первых исследователей художественной традиции индейцев равнин швейцарский художник и путешественник Рудольф Фридрих Курц утверждал: «...человеческая фигура изображается разными племенами неодинаково, а в свойственной только им традиционной манере» (цит. по: Brownstone 2001: 69). Видимо, именно с Рудольфа Курца начинается обширная историография сравнительных исследований «племенных стилей». С тех пор много копий сломано при попытках исследователей четко дифференцировать «племенные стили». Все последующие компаративистские исследования рисунков индейцев Великих равнин вскрывали все большие ограничения метода и внушали все меньше и меньше оптимизма исследователям (Feder 1967; Nail 1983; Brownstone 2001). Среди основных ограничений называют: постоянные культурные и брачные контакты между индейскими племенами, возрастающее влияние европейцев, унификацию материальной культуры конных охотников на бизонов, малочисленность надежно документированных образцов.



Исследуемые нами рисунки на шкуре бизона из МАЭС ТГУ не могут относиться к ранним образцам, поскольку, как было показано ранее, шкура была приобретена И.П. Кузнецовым-Красноярским между 1866 и 1888 гг. Это время чрезвычайной мобильности индейских сообществ в связи с постоянными войнами и насильственными переселениями в резервации. Обширная география многократных путешествий по Соединенным Штатам И.П. Кузнецова-Красноярского, к сожалению, не дает нам сузить зону поиска и определить хотя бы примерную область происхождения рассматриваемой бизоньей шкуры.

Тем не менее ряд интересных наблюдений и предположений мы можем сделать при подробном анализе сюжета, композиции и иконографии изображений на бизоньей шкуре (см. рис. 1).

Рисунки равномерно занимают практически всю поверхность бизоньей шкуры. В самом центре композиции находится фигура конного индейца. Со всех сторон индейского воина окружают восемь вооруженных всадников в европейских головных уборах и одеждах. Еще один, девятый, европеец изображен спешенным, ему, вероятно, принадлежит оседланная лошадь с голубым крупом в левом верхнем углу.

Центральный персонаж – индейский воин, вооруженный копьем и щитом. На нем изображен так называемый линейный перьевой головной убор, на котором перья закреплены вертикальным гребнем, идущим ото лба и далее назад вниз по спине. В отличие от окруживших его европейских всадников лошадь индейца не взнуздана, а ее хвост и шея украшены красными лентами. Кроме того, только у индейской лошади на ногах отсутствуют «полукруги», обозначающие подковы (рис. 2).



Рис. 2. Индейский воин. Шкура бизона. Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета

Все европейцы вооружены короткоствольным или длинноствольным огнестрельным оружием. Два ствола у европейца на лошади с красным крупом в правом нижнем углу и у европейца на лошади с желтым крупом слева наставлены прямо на индейского воина. Все лошади европейцев взнузданы и подкованы (рис. 3).



Рис. 3. Всадники «европейцы». Шкура бизона. Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета

Вся эта трагическая сцена не оставляет ни малейшего шанса ни на победу, ни даже на спасение бегством для индейского воина. Традиционно же на бизоньих накидках изображались именно военные победы и только конкретного воина – непосредственного хозяина накидки. Такие изображения документировали и запечатлевали совершенно реальные автобиографические события. Чем можно объяснить столь неуместный и нехарактерный для индейских накидок с изображениями военных подвигов сюжет?

На наш взгляд, объяснение может быть только одним. Данная шкура бизона была расписана в коммерческих целях и изготовлена специально на продажу.

Проблемам европейского влияния и «коммерциализации» искусства индейцев Великих равнин посвящены специальные работы канадского исследователя Арни Браунстоуна (Brownstone 2004; 2014). Им были выделены девять шкур бизонов, изображения на которых никак не вписывались в «канонические» сюжеты. Для нас очень важен один из сделанных им выводов. На накидках военных подвигов никогда не изображались сверхъестественные духовные помощники и геометрические узоры. Если мы видим смещение этих сюжетов – военные сцены, животные, духи-помощники и геометрические узоры, то перед нами вещь, сделанная на продажу, никогда не использовавшаяся самими индейцами.

На шкуре бизона из «индейской коллекции» И.П. Кузнецова-Красноярского кроме нетипичного сюжета самой военной сцены мы находим еще одно интересное отклонение от «канона». По краям шкуры нанесены изображения двух черепов, ящерицы и оленя (рис. 4).



Рис. 4. Изображения животных. Шкура бизона. Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета

Такие стилевые смещения, по мнению Арни Браунстоуна, свидетельствуют о том, что перед нами шкура, преднамеренно сделанная и разрисованная для продажи европейцам (Brownstone 2014: 9). Более того, только этим, на наш взгляд, может быть объяснен и столь нетипичный сюжет самой военной сцены на анализируемой шкуре.

### **Заключение**

Научная атрибуция подобных бизоньих шкур, хранящихся за пределами США и Канады в музейных и частных коллекциях, нередко похожа на детективную историю, и далеко не всегда удастся получить однозначные ответы об их времени и происхождении (Brownstone 2002; 2014).

Понятно, что эта статья только первый шаг в истории изучения уникальной шкуры бизона из «индейской коллекции» И.П. Кузнецова-Красноярского. Главная цель публикации – сделать данное произведе-

ние искусства индейцев Великих равнин видимым для специалистов и побудить их к дальнейшим исследованиям.

Для возможности детального анализа изображений на основе фотограмметрии была сделана 3D модель поверхности шкуры в высоком разрешении. Модель шкуры с рисунками размещена на 3d хостинге Sketchfab (URL: <https://skfb.ly/6KTVo> (дата обращения: 03.06.2019)).

### Литература

- Беликова О.Б.* «Скандинавская» коллекция И.П. Кузнецова-Красноярского // Труды Музея археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского Томского государственного университета. Томск, 2002. Т. 1. С. 140–162.
- Ефименко А.В.* К истории формирования «индейской коллекции» Музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета // Музей и город – 2001 : тезисы III межрегион. науч.-практ. конф. Северск 2001. С. 134–138.
- Идимешев А.А., Барсуков Е.В.* Коллекция «Минусинские древности И.П. Кузнецова-Красноярского» в Музее археологии и этнографии Томского университета // Культуры и народы Северной Евразии: взгляд сквозь время : материалы междунар. конф., посвященной 80-летию юбилею Л.А. Чиндиной. Томск: «Д'Принт.», 2017. С. 60–64.
- Ожередов Ю.И.* Фонд И.П. Кузнецова-Красноярского в Музее археологии и этнографии Сибири // Музей и личность : материалы науч. конф. Сыктывкар, 1994. С. 225–229.
- Сибирский вестник* политики, литературы общественной жизни. 1888. № 27.
- Стукалин Ю.В.* Военное дело индейцев Дикого Запада. Самая полная энциклопедия. М.: ЭКСМО, 2013.
- Сысоева Л.А.* Во славу любезного Отечества. Семья Кузнецовых в истории Красноярска и России. Красноярск: Сибирский печатный двор, 2010.
- Флоринский В.М.* Археологический музей Томского университета. Томск, 1888.
- Черняк Э.И., Дмитриенко Н.М.* И.П. Кузнецов-Красноярский – историк и музейевед // Вестник Томского государственного университета. 2016. № 409. С. 157–163.
- Brownstone A.* Seven War-Exploit Paintings. A Search for their Origins // Studies in American Indian Art: A Memorial Tribute to Norman Feder. 2001. P. 69–85.
- Brownstone A.* Anatomy of a Fake // European Review of Native American Studies. 2002. Vol. 16, is. 2. P. 55–56.
- Brownstone A.* Animal arrays and geometric pictorials. Commercial Aspects of Plains Painting // European Review of Native American Studies. 2004. Vol. 18, is. 1. P. 9–19.
- Brownstone A.* European Influence in the Mandan-Hidatsa Graphic Works Collected by Prince Maximilian of Wied // American Indian Art Magazine. 2014. Vol. 39 (3). P. 58–70.
- Dempsey J.L.* Blackfoot war art: Pictographs of the Reservation period, 1880–2000. Norman: University of Oklahoma Press, 2007.
- Feder N.* North American Indian Painting. New York: The Museum of Primitive Art, 1967.
- Gunnison A.T., Tello H., Bolz P., Fonicello N.* Disrobing: Research and preventive conservation of painted hide robes at the ethnological museum, National Museums Berlin, Germany // Objects Specialty Group Postprints. The American Institute for Conservation of Historic & Artistic Works, 2009. Vol. 16. P. 55–71.
- Hail B.A.* Hau Kola! The Plains Indian Collection of the Haffenreffer Museum of Anthropology. Bristol: Brown University, 1983.
- Hall H.U.* The Buffalo Robe Biography // The Museum Journal. 1926. Vol. 17 (1). P. 5–37.

Isenberg A. *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750–1920*. Cambridge University Press, 2001.

Witte S.S., Gallagher M.V., Orr W.J., Schach P., Karch D. *The North American journals of Prince Maximilian of Wied: May 1832 – April 1833*. Tulsa: University of Oklahoma Press, 2008.

Статья поступила в редакцию 3 октября 2018 г.

*Zaytseva Olga V. and Barsukov Evgeniy V.*

**THE BISON SKIN WITH A ‘WAR SCENE’ FROM THE V.M. FLORINSKIY MUSEUM OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY OF SIBERIA (NATIONAL RESEARCH TOMSK STATE UNIVERSITY)\***

DOI: 10.17223/2312461X/24/7

**Abstract.** Here, for the first time, we publish on the unique bison skin, dated to the second half of the nineteenth century, from the Innokentiy P. Kuznetsov-Krasnoyarskiy collection at the TSU Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia named after Vasilii M. Florinskiy. We provide some detailed information on when and how this item was transferred to the Museum, and, based on our analysis of the style and composition of the ‘war scene’ depicted on the skin, conclude that it is unlikely that the skin had ever been used in the culture of Native Americans. Most probably, it was produced directly for sale.

**Keywords:** Native Americans of the Great Plains, bison skin, the ‘feats of war’ capes, I.P. Kuznetsov-Krasnoyarskiy

\* The work was supported by the Competitiveness Improvement Programme of National Research Tomsk State University (TSU)

### **References**

- Belikova O.B. "Skandinavskaya" kolleksiya I.P. Kuznetsova-Krasnoyarskogo [The ‘Scandinavian’ collection of I.P. Kuznetsov-Krasnoyarskiy]. In: *Trudy Muzeia arkheologii i etnografii Sibiri im. V.M. Florinskogo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [The Works of the Museum of Archaeology and Ethnography named after V.M. Florinskiy (National Research Tomsk State University)]. Tomsk, 2002, Vol. 1, pp. 140-162.
- Efimenco A.V. K istorii formirovaniya «indeiskoi kolleksii» Muzeia arkheologii i etnografii Sibiri Tomskogo gosudarstvennogo universiteta [On the History of the Formation of the "Indian Collection" at the Museum of Archeology and Ethnography of Siberia of Tomsk State University]. In: *Muzei i gorod – 2001: Tezisy III mezhregional'noi nauchno-prakticheskoi konf.* [Museum and City-2001: Abstracts of the Third Interregional Scientific and Practical Conference], Seversk, 2001, pp. 134-138.
- Idimeshev A.A., Barsukov E.V. Kolleksiya «Minusinskie drevnosti I.P. Kuznetsova-Krasnoyarskogo» v Muzee arkheologii i etnografii Tomskogo universiteta [The collection ‘Minusinsk antiquities of I.P. Kuznetsov-Krasnoyarskiy’ at the Museum of Archaeology and Ethnography (National Research Tomsk State University)]. In: *Kul'tury i narody Severnoi Evrazii: vzgliad skvoz' vremena: Materialy mezhdunarodnoi konferentsii, posviashchennoi 80-letnemu iubileiu L.A. Chindinoi* [The cultures and peoples of Northern Eurasia: a look through time: Proceedings of the International conference dedicated to the 80<sup>th</sup> anniversary since the birth of Lyudmila A. Chindina]. Tomsk: ID «D'Print», 2017, pp. 60-64.
- Ozheredov Iu.I. Fond I.P. Kuznetsova-Krasnoyarskogo v Muzee arkheologii i etnografii Sibiri [The collections of I.P. Kuznetsov-Krasnoyarskiy at the Museum of Archaeology and

- Ethnography of Siberia]. In: *Muzei i lichnost'. Materialy nauchnoi konferentsii* [Museum and Self. Proceedings of a scientific conference]. Syktyvkar, 1994, pp. 225–229.
- Sibirskii vestnik politiki, literatury obshchestvennoi zhizni*. no. 27. 1888.
- Stukalin Iu.V. *Voennoe delo indeitsev Dikogo Zapada. Samaia polnaia entsiklopediia* [Warfare of the Native Americans in the Wild West. The complete encyclopedia]. M., 2013.
- Sysoeva L.A. *Vo slavu liubeznogo Otechestva. Sem'ia Kuznetsovykh v istorii Krasnoiarska i Rossii* [For the glory of the dearest Fatherland. The Kuznetsov family in the history of Krasnoyarsk and Russia]. Krasnoiarsk: Sibirskii pechatnyi dvor, 2010.
- Florinskii V.M. *Arkheologicheskii muzei Tomskogo universiteta* [The Archaeological Museum of the Tomsk University]. Tomsk, 1888.
- Chernyak E.I., Dmitrienko N.M. I.P. Kuznetsov-Krasnoiarskii – istorik i muzeved [I.P. Kuznetsov-Krasnoyarskiy as a historian and museographer], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2016, no. 409, pp. 157–163.
- Brownstone A. Seven War-Exploit Paintings. A Search for their Origins. In: *Studies in American Indian Art: A Memorial Tribute to Norman Feder*. 2001, pp. 69-85.
- Brownstone A. Anatomy of a Fake, *European Review of Native American Studies*, 2002, Vol. 16, Is. 2, pp. 55-56.
- Brownstone A. Animal arrays and geometric pictorials. Commercial Aspects of Plains Painting, *European Review of Native American Studies*, 2004, Vol. 18, Is. 1, pp. 9-19.
- Brownstone A. European Influence in the Mandan-Hidatsa Graphic Works Collected by Prince Maximilian of Wied, *American Indian Art Magazine*, 2014, Vol. 39(3), pp.58-70.
- Dempsey J.L. *Blackfoot war art: Pictographs of the Reservation period, 1880–2000*. Norman: University of Oklahoma Press, 2007.
- Feder N. *North American Indian Painting*. New York: The Museum of Primitive Art. 1967.
- Gunnison A.T., Tello H., Bolz P., Fonicello N. Disrobing: Research and preventive conservation of painted hide robes at the ethnological museum, National Museums Berlin, Germany. In: *Objects Specialty Group Postprints, Volume 16*, The American Institute for Conservation of Historic & Artistic Works, 2009, pp. 55-71.
- Hail B.A. *Hau Kola! The Plains Indian Collection of the Haffenreffer Museum of Anthropology*. Bristol. Brown University, 1983.
- Hall H.U. The Bufallo Robe Biography, *The Museum Journal*, 1926, Vol. 17(1), pp. 5-37.
- Isenberg A. *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750-1920*. Cambridge University Press, 2001.
- Witte S.S., Gallagher M.V., Orr W.J., Schach P., Karch D. *The North American journals of Prince Maximilian of Wied: May 1832–April 1833*. Tulsa: University of Oklahoma Press, 2008.

УДК 39

DOI: 10.17223/2312461X/24/8

## ХОЛОДИЛЬНИК, СОЛЬ И САХАР: ДОБЫЧА И ТЕХНОЛОГИИ ОБРАБОТКИ ПИЩИ НА ЧУКОТКЕ\*

---

Елена Андреевна Давыдова

**Аннотация.** Исследуются трансформации в практиках собирательства и технологиях сохранения и приготовления пищи, происходившие среди оленеводов Чукотки во второй половине XX – начале XXI в. Работа основывается на полевых и архивных материалах, относящихся главным образом к с. Амгуэма и Амгуэмской тундре. Отправной точкой размышлений для данной статьи послужили наблюдения широкого использования местными жителями таких материальных объектов, как холодильники, сахар и соль. Их появление и распространение привели к изменению как технологий приготовления пищи, так и состава добываемых в тундре продуктов. В этой связи первая часть работы сфокусирована на обработке продуктов питания, вторая исследует сюжеты, связанные с собирательством в тундре. Рассматривается, как происходящие перемены, столь стремительные, существенные, наглядные, ежедневно проживаемые людьми во время приема пищи, рефлексировались местными жителями и как пищевая память используется ими в их нынешней жизни. Делается вывод, что приготовление и потребление аутентичной чукотской пищи, а также деятельность по добыче продуктов, разворачивающаяся в тундре, позволяют людям вплести часть своего опыта (в тундре в яранге), нередко находящуюся в прошлом, в модерный образ жизни в коттедже или многоквартирном доме, тем самым преодолеть пространственный сдвиг (displacement), связанный с пребыванием в селе.

**Ключевые слова:** антропология пищи, технологии приготовления пищи, ресурсы, собирательство, рыболовство, оленеводство, коренные народы, Чукотка, Арктический регион

Данная статья посвящена трансформациям, происходившим в системе питания оленеводов Чукотки во второй половине XX – начале XXI в., а именно изменениям в практиках собирательства и технологиях сохранения и приготовления пищи. Фокус работы направлен на анализ некоторых материальных компонентов данных практик и технологий. В антропологии пищи неоднократно проводились исследования, рассматривающие продукты в качестве агентов, влияющих на различные сферы социальной жизни. Классическим примером является книга С. Минца (Mintz 1985), в которой автор поэтапно и убедительно показал, как сахар сформировал современный мир: изменил пищевые привычки и диету, гендерные и классовые отношения, трудовые паттерны,

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-18-00309).

вызвал миграции, сформировал современный консьюмеризм (1985). На этнографическом материале, относящемся к району Берингова пролива, С. Ямин-Пастернак (S. Yamin-Pasternak) и соавт. пришли к выводу, что распространение потребления чая и кофе привело к более интенсивному взаимодействию между людьми и водными источниками и шире – природным ландшафтом, в который они вписаны (Yamin-Pasternak et al. 2017: 117–136).

В предлагаемом исследовании будут рассмотрены некоторые последствия распространения как продуктов питания (сахар, соль), так и бытовых предметов, используемых в пищевых практиках (холодильник, ларь, блендер). Я покажу, как использование данных материальных объектов, широко распространившихся в советский период, видоизменяет не только сами пищевые практики, а именно применяемые людьми технологии обработки пищи, но и отношения людей с окружающей средой и их прошлым.

### Контекст исследования

Исследование основывается на полевых материалах, собранных в Иульгинском районе Чукотского автономного округа: пос. Эгвекинот, с. Амгуэма и Амгуэмской тундре в 2017 и 2018 гг. Кроме того, используются архивные источники, относящиеся к этому району: полевые дневники В.Г. Кузнецовой, ленинградского этнографа, кочевавшей с амгуэмскими оленеводами на протяжении трех лет (с 1948 по 1951 г.).



Рис. 1. Чукотское национальное село Амгуэма.



Амгуэма (рис. 1) – национальное оленеводческое село, расположенное на Иультинской трассе в двух часах езды на машине от районного центра – Эгвекинота. Численность населения составляет порядка 560 человек. Люди проживают в многоквартирных домах и коттеджах, снабженных электричеством, центральным отоплением, водой, канализацией. Население Амгуэммы – пенсионеры, дети, сотрудники ЖКХ, администрации, школы-интерната, детского сада, магазинов, дома культуры, школы искусств, муниципального оленеводческого предприятия «Амгуэма»: руководство, работники бухгалтерии, ветеринары, водители, мастера, а также оленеводы, регулярно приезжающие в село из тундры.

Основной сферой занятости местного населения является оленеводство. Муниципальное унитарное предприятие «Амгуэма» считается одним из наиболее успешных на Чукотке хозяйств по разведению оленей. В 2015 г., например, ему было присвоено третье место в Дальневосточном федеральном округе в конкурсе «Предприятие года России». Показательно также, что в Анадыре большинство информантов предпочитают покупать именно амгуэмскую оленину, так как считают ее самой вкусной. «Амгуэма» является наследником существовавшего в советское время совхоза «Полярник».

Следует отметить, что амгуэмские оленеводческие хозяйства одни из последних были коллективизированы советской властью – в начале 1950-х гг. (Андронов 2008: 102–126). В этой связи некоторые пожилые люди помнят свою жизнь в тундре до появления и распространения многочисленных нововведений, последовавших за советизацией тундры, коллективизацией хозяйств и механизацией оленеводства. Во второй половине XX в. перемены в повседневной жизни происходили очень стремительно; в частности, в рамках двух-трех поколений произошла кардинальная перестройка пищевых привычек: распространение европейских продуктов, новых технологий обработки пищи, изменение эстетического восприятия пищи.

За годы существования советской власти пищевые практики разделились на тундровые и поселковые. Перемещения людей между тундрой и селом происходят постоянно, однако приобретение, сохранение, приготовление и потребление пищи отличаются в этих местах. Другими словами, я не конструирую сообщества тундровиков и сельчан, а лишь подчеркиваю, что место, в котором оказывается человек в какой-то момент времени, частично определяет его пищевые практики. Данное исследование в большей мере фокусируется именно на питании в Амгуэме, поскольку в тундре холодильники отсутствуют, а сахарение и соление в целях консервации пищи применяются не так широко, как в селе.

В условиях ведения оленеводческого хозяйства и кочевой жизни, а также с учетом климатических особенностей региона местными жителями был создан целый комплекс технологий обработки пищи, обеспечи-

вающих сохранность ее питательных и вкусовых свойств. В досоветский период сохранение продуктов питания осуществлялось с помощью заморозки, вяления, сушения, копчения, варения и ферментации продуктов. Применение данных технологий в сочетании друг с другом позволяло не только сохранить пищу, но и приготовить блюда, разнообразные и ценимые людьми по вкусовым качествам. Другими словами, комбинирование кулинарных техник при ограниченности состава использовавшихся продуктов (большинство блюд делалось из частей туши оленя) увеличивало вкусовое многообразие потреблявшейся пищи.

Не углубляясь в экскурс традиционной диеты (см.: Афанасьева, Симченко 1993: 56–100; Богораз 1991: 126–142; Голбцева 2017: 249–270), отмечу, что все перечисленные технологии обработки и приготовления пищи, существовавшие в досоветское время, продолжают использоваться местными жителями как в тундре, так и в поселке. Однако, во-первых, к ним добавились новые техники, пришедшие с советской кухней и инкорпорированные жителями Чукотки, во-вторых, часть традиционных технологий стала использоваться более интенсивно, а часть, наоборот, порой может уходить на второй план. К новым способам обработки пищи с целью ее сохранения можно отнести сахарение и соление, а благодаря распространению холодильников и ларей (морозильных камер) заморозка продуктов в поселке стала осуществляться круглогодично, т.е. более широко по сравнению с прежними временами.

### Приготовление и потребление «чукотской» пищи

Короткое чукотское лето – время создания пищевого запаса на предстоящий год. Люди стараются использовать этот сезон настолько интенсивно, насколько возможно. Как говорят местные жители, «летом все население в тундре». Люди собирают грибы, ягоды, травы, корни, а также занимаются рыбалкой. «Улов» можно заморозить, и мои наблюдения показывают, что данный способ сохранения продуктов сегодня является очень популярным. Практически в каждом доме имеются холодильник и ларь (иногда несколько). С наступлением морозов часть продуктов отгружается или в прихожую коттеджного дома, или на балкон, или в «чукотский холодильник» (конструкцию для хранения продуктов за окном), или в сарай, или в уличный контейнер. Все перечисленные продукты люди замораживают, в том числе травы, листья и корни.

В досоветское время женщины, а также порой и мужчины, в больших количествах собирали тундровую растительность, которую использовали для заготовок пищи на зиму. В начале лета собирали молодые листья ивы – *ёмроттыт*, которые сушили или замачивали в воде. Впоследствии содержимое желудка оленя смешивали с приготовленной растительностью примерно один к одному (рис. 2) и складывали в нер-

пичий мешок, вывернутый ворсом внутрь. Данное блюдо, *кэмэйырын*, до наступления холодов квасилось прямо в яранге или в яме возле нее. Данную пищу употребляли в мороженом виде в осенне-зимне-весенний период практически ежедневно.



Рис. 2. Приготовление блюда *кэмэйырын*

Сегодня в некоторых семьях также готовят *кэмэйырын*, но уже не в таких больших количествах. Амгуэмские женщины жаловались В.Г. Кузнецовой, что они устают собирать листочки изо дня в день по многу часов (АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 395. Л. 13 об.). В настоящее время необходимый запас листьев набирается за один-два выхода в тундру. Люди могут позволить себе вообще не делать эти заготовки, если у них нет такой возможности: например они уезжают в отпуск. Говоря об отличиях между досоветским и современным контекстами, следует отметить, что сегодня в поселке некоторые хозяйки не оставляют *кэмэйырын* до холодов для ферментации, а сразу убирают в холодильник для заморозки. Другие жители Амгуэмы предпочитают ощущать вкус, знакомый с детства, и стараются соблюдать прежнюю, «традиционную», последовательность применения технологий приготовления блюда. В этом им порой помогают яранги, устанавливаемые в летний сезон прямо в селе на берегу р. Амгуэмы (рис. 3).

Данная традиция, по словам местных жителей, появилась несколько лет назад, когда пенсионеры, бывшие тундровики, стали строить свои семейные яранги в Амгуэме. Каждая яранга используется уникальным образом, в зависимости от состава и характера отдельной семьи. В ней можно шить, готовить, есть, отдыхать, спать, переодеть по пути на

рыбалку сапоги и брать сети, встречать иностранных гостей и туристов. Для одних она является главным образом местом для обработки оленьих шкур, для других – досуговым пространством, в котором можно хорошо провести выходные с внуками, для третьих – местом семейных застолий и т.д. В частности, вблизи яранг иногда делают ямы для закваски чукотских блюд, на шестах яранги сушат корни и травы, над очагом вялят рыбу и мясо, готовят *кэмэйырын* или другие блюда, например *вытвыт* (рис. 4).



Рис. 3. Яранга, устанавливаемая в летний сезон неподалеку от Амгуэмы



Рис. 4. Блюдо *вытвыт*

Для приготовления *вытвыт* в середине лета амгуэмцы всегда собирали щавель в большом количестве. В.Г. Кузнецова так описала этот процесс: его листья «складывают в большой котел, заливают водой и варят, почти парят на костре. Дают хорошо прокипеть, много раз, затем котел снимают с очага и ставят в *чоттагыне* (пространство внутри яранги между входом и *пологом* – спальным помещением. – Е.Д.). В горячей воде щавель еще допаривается, затем остывший щавель вынимают двумя руками, крепко отжимая воду. Отжатый от воды щавель кладут на *кэмэны* (деревянное блюдо. – Е.Д.) и растирают руками, превращая в месиво-тесто. Растертую зеленую массу щавеля складывают в нерпичий мешок, тщательно утрамбовывая руками <...> Вареный и растертый щавель носит название *вытвыт*» (АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 349. Л. 7). Из него делали также праздничное блюдо *вытрилк'ырил*, для чего в перетертый щавель добавляли кровь и жир, доведя до жидкого состояния.

Сведения, собранные мной в поле, говорят о том, что приготовление щавеля некоторые современные хозяйки осуществляют, во-первых, с использованием блендера, во-вторых, как и в случае с *кэмэйырын*, месиво не оставляют ферментироваться до наступления холодов, а сразу убирают в морозильную камеру. Употребляемые с мясом и кровью и собираемые некоторыми местными женщинами корни (например, *кьучет* и *попьюкылгын*) иногда сушатся в яранге. Однако нередко их также сразу складывают в морозильную камеру вместе листочками и травами: такой способ считается менее трудоемким.

Корни и травы, приготовленные по правильным, «традиционным», технологиям, воспринимаются как более аутентичные и вкусные. Аналогичным образом рыба и мясо, вяленые в яранге, считаются по-настоящему «чукотскими» и особенно лакомыми по сравнению с высушенными в квартире, сарае или на крыльце коттеджного домика. Как отметил А. Аппадурай, аутентичная пища не может обладать плохими качествами (Appadurai 1986: 25). Рыба, вялящаяся в яранге, самодостаточна и вкусна сама по себе: пропитываясь запахам тундры и дымом от очага яранги, она насыщается и приобретает все необходимые ей вкусовые свойства. Рыба, высушенная дома, как правило, требует дополнительных ингредиентов, а именно соли, иначе, по словам информантов, она получается безвкусной, пресной.

Параллельно с этим вяление рыбы и мяса в ярангах Амгуэмы осуществляется в очень скромных количествах, особенно в сравнении с тундровыми заготовками. Полагаю, что причинами данного различия являются не только меньшие запасы продуктов (что справедливо для оленины), но и способы использования яранг в селе и тундре. В Амгуэме нахождение в ярангах является окказиональным и менее интенсивным, чем в оленеводческих бригадах. Процесс приготовления пищи непосредственно вплетен в повседневные действия, обусловленные посто-

янным проживанием людей в этом жилище, поэтому обработка пищи в поселковых ярангах не всегда выполнима. В результате большинство мясной и рыбной продукции в Амгуэме даже в летний сезон замораживается, хотя до сих пор люди подчеркивают необычность ситуации употребления строганины в теплое время года. Информанты говорят, что прежде невозможно было даже представить такое, впрочем, и сейчас в тундре оленеводы не могут лакомиться этой пищей.

Таким образом, выбор между традиционным способом и технологией, опирающейся на современные блага, людям приходится делать постоянно при обработке и приготовлении многих видов пищи. Каждый человек решает самостоятельно, как и до какой степени сохранять традицию или экспериментировать с ней. Сама возможность выбора применения той или иной техники подталкивает людей к рефлексии их прошлого образа жизни в тундре (или жизни их предков) и нынешней жизни в селе, способствует обострению восприятия вкуса блюда и заставляет сравнивать вкусовые, обонятельные, тактильные и – шире – сенсорные пищевые опыты прошлого и настоящего. Пища, как машина времени, переносит людей в прошлое, где они черпают представления о чукотском образе жизни. В то же время еда как «исчезающая материальность» (Баранов, Гуляева 2017: 46–65) крепко держит вкушающего человека в сиюминутном отрезке времени, побуждая размышлять о его нынешнем образе жизни.

Мощная связь между едой и памятью в антропологии не подвергается сомнению (Holtzman 2006: 362; Seremetakis 1994; Sutton 2010: 209–223). Пищевой опыт людей, будучи сенсорным, т.е. наполненным множеством чувств и ощущений, такими как запах, вкус, звуки, зрительные образы, тактильные ощущения, а также эмоциональным, представляет собой форму телесной памяти. Для данного исследования вопрос заключается в следующем: как пищевая память используется амгуэмцами и как она влияет на сами пищевые практики?

Некоторые местные жители в рамках собственной жизни осуществили переход от диеты оленевода или морского зверобоя к диете, наполненной европейскими продуктами. Столь резкий сдвиг пищевых паттернов, происходивший в детстве или юности, сформировал ощущение утраты и тоски по ушедшим временам. В Амгуэме многие пожилые люди в пищевом повседневном опыте переживают ностальгические чувства по прошлому, ассоциируемому с семьей, детством, молодостью. Пробуя его воскресить, люди могут готовить блюда, которыми их кормили в детстве. Правда, иногда разочаровываются, получая не тот вкус. Например, Вера Ивановна Тнескина сетовала, что она мечтает поесть кашу из телячьих мозгов, которую всегда готовила ее мама. Однажды она нашла все необходимые ингредиенты и решила приготовить ее, хотя подчеркивала, что всегда очень боится делать традиционные блюда, предвидя возможное разочарование. Действительно, каша, к сожалению,

не получилась, ее пришлось скормить собакам. Тем не менее даже эти разочарования являются практическим шагом навстречу своему прошлому, практикой воспоминания, так как в ходе самого «неудачного» приготовления женщина воскрешала субъективные детские образы, в которых переплелись действия матери, вкус, вид и запах пищи в яранге.

Некоторые амгуэмцы сами были оленеводами, жили в тундре и готовили традиционные чукотские блюда. После оседания в поселке для многих из них остается важным продолжать готовить и есть чукотскую пищу, тем самым буквально физически сохранять связь со своим прошлым, преодолевая разрыв между прежним тундровым и современным поселковым образом жизни. Подчеркну, что само приготовление является способом воспоминания. Растирая руками щавель на *кэмэны* (деревянное блюдо), отжимая содержимое оленьего желудка, смешивая его с листьями ивы, развешивая над очагом мясо, рыбу, корни, люди самостоятельно расширяют пределы современного (поселкового) контекста их повседневной жизни. Конкретные телесные действия, связанные с приготовлением пищи, становятся практикой по созданию собственного аутентичного образа жизни и способом проживания ностальгических чувств по тундровому прошлому. Следовательно, для некоторых местных жителей, имеющих холодильник, ларь, блендер, соль, выкапывание ямы или ручное растирание зелени становятся значимым действием, позволяющим им привносить желаемую часть своего прошлого жизненного опыта в сиюминутный момент времени. В то же время в ситуациях использования холодильников, ларей и блендеров люди нередко рефлексируют на свои действия и вспоминают прошлое. Например, заморозка продуктов «оправдывается» через сохранение витаминов при таком способе обработки пищи, или невозможность хранить продукты в поселковых ямах из-за собак, или указание на принципиальную невозможность получить «чукотский» вкус вне тундры и яранги. Одна женщина призналась, что именно блендер позволяет ей сделать *вытвыт* таким образом, что он приобретает вкус, напоминающий вкус блюда ее бабушки. Как уже отмечалось, большинство женщин при приготовлении этой пищи растирали руками вымоченный и отваренный щавель. Однако некоторые «гурманы», в том числе бабушка упомянутой женщины, измельчали зелень в сыром виде. Такой способ был очень трудоемким, но позволял получить совершенно иной вкус *вытвыт*. Женщина рассказывала, что она пробовала растирать сырой щавель и прежде, но ей всегда не хватало терпения, поэтому она все-таки отваривала листья. Блендер позволил ей измельчать сырые листочки и получить желанный вкус блюда – хорошо знакомый с детства.

Некоторые люди на Чукотке, относящиеся к более молодому поколению, испытывают чувство тоски по тем вещам, которые не являются частью их жизненного опыта. Родившись и прожив всю жизнь в селе

или городе, они приобретают знания об утраченном чукотском образе жизни, слушая рассказы своих родителей и других родственников старшего поколения, совершая гостевые визиты в оленеводческие бригады, потребляя образы чукотской культуры в медийном пространстве. А. Аппадурай рассматривал такого рода ностальгии как часть позднекапиталистического консюмеризма, подчеркивая роль рекламы в поведении масс скучать по вещам, которые они никогда не теряли (Appadurai 1996: 77). На Чукотке не столько реклама, сколько образы, транслируемые через масс-медиа (газеты, Интернет, телевидение) в рамках дискурса сохранения традиционной культуры, а также семейные нарративы формируют представления об исчезающем прошлом у более молодого поколения. В частности, местные жители активно используют мобильное приложение WhatsApp для передачи такого рода знаний, пересылая друг другу фотографии и видео, репрезентирующие чукотскую культуру. Пища же, ее приготовление и употребление, позволяет материализовать чужие рассказы и отчужденные образы из интернета, сделать опыт «другого» – также и своим собственным. Создавая на основе нарративов утопические образы традиционной жизни оленеводов в тундре, родившиеся в селе или городе жители, как и бывшие тундровики, испытывают потребность в чукотской пище, также проявляя чувствительность к нюансам ее приготовления, вкуса, запаха и других свойств.

В пищевых практиках происходят пересечения «между живой памятью-опытом и культурной памятью» (Ассман 2014: 222). Как отметила А. Ассман, индивидуальная память всегда включена в более крупные структуры, частью которых она является и с которыми взаимодействует: социальная группа семьи или поколения, этнический или национальный коллектив, знаковая система культуры» (Там же: 223). Приготовление и потребление пищи позволяет осуществить переход от индивидуальной памяти к коллективной и обратно. Граница между собственным опытом и опытом другого оказывается проницаемой.

Согласно моим полевым наблюдениям, потребление чукотской пищи, как правило, коллективно: в трапезе участвуют несколько членов семьи, иногда также гости (друзья и родственники). Люди нередко погружены в воспоминания о своей семье, детстве, прошлой жизни в тундре, а также в размышления о традиционном образе жизни. Показательно, что в тундре, где нет острой необходимости преодолевать разрыв между прошлым и настоящим, во время потребления чукотской пищи люди обсуждают вещи, связанные с их сиюминутными впечатлениями, задачами, решениями (когда придут пастухи, где находится стадо, что сказали по радиосвязи). Если в бригадах чукотские блюда присутствуют в рационе ежедневно, а их приготовление и потребление является частью повседневной жизни, в селе их подача становится событием, которое происходит один-два раза в неделю или даже реже.



В ходе таких трапез к прошлому индивидуальному опыту бывших оленеводов приобщаются другие члены семьи: через потребление тундровой пищи и усвоение историй, реальных или мифических, и способов поведения. Таким образом, память об утерянном оленеводческом прошлом у части людей «берет свое содержание уже исключительно в культурной памяти», а у других является результатом синтеза живого опыта и культурной (семейной) памяти (Ассман 2014: 228). А. Ассман показала, как кинохроники делают прошлое доступным для «посетителей» (Там же: 227–230). Приготовление и потребление чукотской пищи похожим образом открывают посетителям кочевое оленеводческое прошлое, сообщает о нем, делает доступным для многих памятей. Однако за счет непосредственной физической вовлеченности «посетителей», а также безвозвратного исчезновения материи пищи это прошлое снова становится индивидуальным опытом, который для его передачи другим надо будет заново раскрыть и показать в пищевых практиках.

### **Собирательство в тундре**

В данном разделе статьи акцент сместится с техник приготовления пищи на ее добычу. Полагаю, что холодильники, соль и сахар повлияли не только на то, как люди обрабатывают пищу, но и на состав и количество продуктов, приобретаемых в ходе взаимодействия с окружающей средой. Я покажу, что наряду с навыками приготовления пищи и ее потреблением добыча продуктов питания может становиться практикой воспоминания. Речь пойдет главным образом о собирательстве, которое, как уже было отмечено, широко распространено среди амгуэмцев (рис. 5).



Рис. 5. Сбор ягод в тундре

Самыми популярными и востребованными дикоросами сегодня являются не травы и корни, а ягоды и грибы. Сбор, заготовка и потребление этих продуктов на первый взгляд представляются примером «изобретенной традиции» (The invention of tradition 2000). В досоветское время ягоды практически не заготавливали, а употребляли их в летний сезон в свежем виде (Vogoras 1904: 198). По словам информантов, лишь некоторые хозяйки сохраняли шикшу, складывая ее в мешок с кровью. Отношение же людей к грибам за время существования советской власти трансформировалось от «отвращения» до «вожделения» (Yamin-Pasternak 2008: 214–222). Тем не менее сбор грибов и ягод порой репрезентируется как «чукотский», или традиционный, вид деятельности как в официальном дискурсе, так и самими местными жителями. Приведу примеры, подтверждающие данное высказывание. В 2017 г. окружные власти Чукотки выделили субсидию на развитие заготовок ягод и грибов. На отведенные деньги планировалось закупать дикоросы у населения и приобретать оборудование для хранения и переработки продукции. В СМИ подчеркивалось, что данная программа «направлена на создание условий для развития одного из традиционных видов промыслов КМНЧ» (Новостной портал Prochukotku.ru). Местные жители, с одной стороны, прекрасно знают, что прежде чукчи не заготавливали грибы и ягоды. С другой стороны, будучи в курсе моей исследовательской заинтересованности темой пищи, амгуэмцы всячески стремились помочь, например угостить меня аутентичными чукотскими блюдами, а также пригласить к участию в их заготовке и приготовлении. В частности, зимой меня одаривали ягодами и грибами, а летом приглашали в походы по тундре с целью сбора этих дикоросов.

Сегодня ягоды морозят и сахарят, грибы сушат, солят и замораживают в больших количествах. Далее я покажу, что сбор грибов и ягод является не столько «изобретенной традицией», сколько практикой собирательства, гибко реагирующей на постоянно меняющиеся условия окружающей среды» (Ingold 2002: 147). Переориентация на потребление данных продуктов стала следствием пересечения нескольких процессов. Появление таких материальных объектов, как сахар, соль, морозильники, благоприятствовало массовой заготовке грибов и ягод. Параллельно с этим происходило инкорпорирование местными жителями элементов советской кухни. Благодаря распространившимся европейским продуктам (хлеб, крупы, овощи, сладости и т.д.) заготовка трав в прежних масштабах в селе и тундре перестала быть жизненно необходимой. Так, в середине XX в. старик Тымненетын, у которого жила В.Г. Кузнецова, ворчал на своих домочадцев за неэкономное потребление *кэмэйырын* и *вилмутлимул* (квашеная кровь с растениями и жиром. – Е.Д.) (АМАЭ. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 375. Л. 4.). Сегодня же продукты, из которых делаются эти блюда (кровь, содержимое желудка), олениводы часто скармливают

собакам или выкидывают. Наконец, заготовка традиционных блюд в селе порой наталкивается на прежде неизвестные людям препятствия. Так, для приготовления *кэмэйырын* необходимы не только листья ивы, но и содержимое желудка оленя. Получить его можно только от родственников и друзей-оленоводов, что не всегда возможно и в целом зависит от воли тундровиков. Описанные процессы привели к тому, что люди стали собирать относительно небольшое количество трав и корней. Другими словами, потребность в массовом сборе данных дикоросов ослабла. Параллельно с этим, я полагаю, потребность взаимодействия с тундрой и с теми, кто в ней живет, напротив, актуальна для людей. Сбор ягод и грибов стал дополнительным, но, конечно, не единственным способом для жителей села продолжать жизнь в тундре, выстраивая отношения с нечеловеческими существами, ее населяющими.

Летом 2018 г. в связи с проводившимися ремонтными работами коммунальные службы неоднократно отключали воду и электричество в многоквартирных домах и коттеджах Амгуэмы. Учитывая, что обычную питьевую воду редко можно увидеть на прилавках магазинов села, а плиты в домах электрические, данные перебои доставляли определенный дискомфорт, что нередко обсуждалось местными жителями, ожидающими скорейшего окончания работ. В один из дней в дом, где проживала я со своей семьей, пришла наша знакомая Татьяна Васильевна Кайкаврагыргина в приподнятом настроении и объявила нам, что воду и свет опять отключили. В первый момент ее жизнерадостный настрой показался мне не вполне уместным в данной ситуации. Однако далее она сообщила, что придется нам снова идти на реку и в тундре готовить обед (как мы и поступали в предшествующие разы отключения воды и электричества). Действительно, так как мы с мужем приехали на Чукотку с ребенком двух с половиной лет, данные коммунальные перебои означали, что нам нужно отправиться в тундру, пускай и недалеко от села, чтобы покормить сына и заодно поесть самим (рис. 6). Я быстро поняла, что радость Татьяны Васильевны связана с предвкушением нашего похода.

Следует отметить, что летом 2018 г. люди относительно редко ходили в тундру, так как год оказался «неурожайным». Лето, по словам местных жителей, было аномально холодным, поэтому грибы практически не выросли, а ягоды замерзли и во время сбора буквально лопались в руках. Татьяна Васильевна, казалось, истосковалась по тундре, что еще больше усиливало ее радость от нашего совместного «чукотского» обеда на берегу р. Амгуэмы. Женщина родилась и выросла в тундре в семье оленоводов. Ныне, проживая в поселке, она использует разные возможности, чтобы провести время в тундре: пойти за дикоросами или на рыбалку, посетить бригады с оказией или устроить обед на берегу реки с прибывшими этнографами в случае коммунальных перебоев.

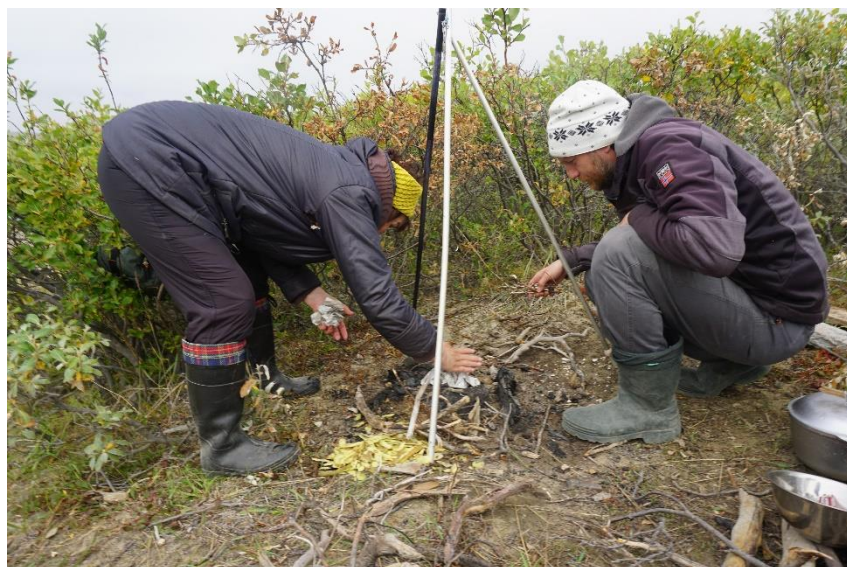


Рис. 6. Приготовление обеда на берегу р. Амгуэмы во время коммунальных перебоев с электричеством и водой в селе

Э. Кон писал, что пища устанавливает тесную связь проживающих в лесах Амазонии людей со многими другими нечеловеческими существами (Кон 2018: 31). На Чукотке также добыча еды в ходе собирательства и рыболовства связывает людей с окружающей средой, насыщенной большим разнообразием существ. Навык сбора ягод и грибов предполагает знание шикшных, брусничных, морошковых или грибных мест, рыбных озер и даже мест для лунок (в случае зимней рыбалки). Кроме того, люди должны учитывать темпоральность различных растений, чтобы не пропустить правильное время для их сбора. Информанты подчеркивают, что собирать ягоды удобно в соответствии с очередностью их созревания: например, сначала заготовить голубику, а потом бросить все силы на морошку. Однако время и последовательность их созревания весьма изменчивы, могут пересекать друг друга, что зависит от многих обстоятельств: количества и соотношения солнечных и дождливых дней, выпадения снега, летних заморозков. В этой связи в сборе дикоросов необходимо не упустить правильный момент. В рыболовстве важно не ошибиться с моментом проверки сетей, дождавшись, с одной стороны, улова, с другой – опередив другого рыбака, который нередко проверяет не только свои, но и соседские сети.

Добыча пищи в тундре (даже если это не охота, которую почти не осуществляют местные жители) предполагает отношения с животными. Например, каждый поход в тундру – это потенциальное столкновение с медведем, число которых сильно увеличилось в Иультинском районе за последние десятилетия. Человек или встречает его, или видит следы,

или по крайней мере ожидает его появления, всматриваясь в бинокль, оглядываясь по сторонам, прислушиваясь к звукам. Некоторые медведи становятся хорошо знакомыми местным жителям. Наблюдая за зверем и следами его жизни в тундре люди узнают места и время ночлега, а также маршруты зверя по поиску пищи. Информация такого рода позволяет людям снизить вероятность неожиданного столкновения с медведем.

На случай встречи с медведем нет единой инструкции поведения, потому что каждый зверь будет обладать своими личностными качествами и в каждый отдельный момент времени иметь особое настроение. Единственной общей для всех медведей характеристикой, по словам местных жителей, является наглость. При встрече с животным, наблюдая за ним, ориентируясь в происходящей ситуации, а также используя свои знания и интуицию, человек решает бежать, закричать и зашуметь, выстрелить или замереть. Один местный оленевод пережил нападение медведя во время сна. Сначала он стал бороться с ним, но вскоре осознал, что бесполезно противостоять его силе и решил претвориться мертвым, перестав сопротивляться и двигаться. Медведь вскоре оставил его и ушел. Мужчине удалось выжить благодаря правильной интерпретации намерений и возможных будущих действий напавшего животного.

Помимо зверей, растений и рыб, тундра населена духами. Перемещение по тундровому ландшафту предполагает выстраивание отношений с этими существами, способными как защитить человека, подарить удачу, так и наслать напасти. Татьяна Васильевна, например, всегда очень бережно организовывала приготовление чая и еды в тундре, которое всегда сопровождает походы за дикоросами. Если позволяли время и местность, она обкладывала костер по кругу небольшими «красивыми», как она говорила, камнями. Перед уходом она обязательно клала камень в центр очага. Данные действия должны были оградить нас от возможных неприятностей, посылаемых духами.

Для амгуэмцев походы в тундру являются «практикой воспоминания, включенной в восприятие окружающей среды» (Ingold 2002: 148). Так, разжигая костер из местных дров для чая, человек вспоминает, как это делать на открытом воздухе на ветру. Показательно, что, перемещаясь по тундре, наблюдая за ландшафтом, выполняя различные действия, местные жители рассказывают о прошлых событиях. Например, увидев густо разросшиеся кусты ивы, человек замечает, что здесь прежде строили кораль и производили забой животных. Набирая чайник воды в Амгуэме, женщина вспоминает слова своего отца, советовавшего не брать воду из крупных рек.

Таким образом, жители Амгуэмы, занимаясь сбором ягод, грибов, трав, ловом рыбы, вовлекаются в жизнь тундры и продолжают осуществлять практики, являвшиеся частью их прежней, а иногда и ны-

нешней, жизни (или жизни их предков) в бригадах. В этом смысле можно сказать, что собирательство и рыболовство являются способом преодоления пространственного сдвига (displacement), связанного с пребыванием в селе и оторвавшего людей от их собственного прошлого (Ingold 2002: 147).

### Выводы

В заключение хочу вернуться к вещам, вынесенным в заголовок данной статьи и послужившим отправной точкой представленных рассуждений, но уже с опорой на выводы, сделанные в первой и второй частях работы. Холодильники, лари, сахар и соль позволили людям по-новому сохранять различные продукты, добываемые в тундре: грибы, травы, корни, ягоды, рыбу. Их появление привело к изменению технологий приготовления пищи: более широкое использование заморозки, распространение сахарения и соления наряду с уменьшением ферментирования, вяления и сушения продуктов. Происходящие перемены, столь стремительные, существенные, наглядные, ежедневно проживаемые людьми во время приема пищи, рефлексировались местными жителями. В пищевых практиках люди находят пути воплести часть своей жизни (в тундре в яранге), часто находящуюся в прошлом, хотя и не всегда, в модерный образ жизни в коттедже или многоквартирном доме. Иногда люди стремятся воссоздать прошлый опыт, отвергая современные блага; порой, наоборот, обращаются к ним, ведь круглогодичная заморозка, сахарение и соление открывают новые возможности для широкого сохранения даров тундры, стимулируя их сбор и заготовку. Поддерживать связь со своим собственным прошлым людям позволяют как приготовление и потребление аутентичной чукотской пищи, так и деятельность, разворачивающаяся в тундре, будь то лов рыбы, сбор листочков ивы, корней, грибов, ягод или обед с приехавшими этнографами.

### Литература

- Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (АМАЭ). Ф. К-1. Оп. 2. Д. 349, 375, 395. Кузнецова В.Г. Материалы из поездки к чукчам. 1948–1951 гг.
- Андронов Б.М. Коллективизация по-чукотски. 1951–1952 гг. // Тропую Богораза: научные и литературные материалы. М.: Институт наследия Геос, 2008. С. 102–126.
- Афанасьева Г.И., Симченко Ю.Б. Традиционная пища береговых и оленных чукчей // Сибирский этнографический сборник – 6. М.: ИАЭ РАН, 1993. Кн. 1: Народы Сибири, вып. XXIV. С. 56–100.
- Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
- Баранов Д., Гуляева Е. Об этнографическом описании пищи // *Experto crede Alberto* : сб. статей к 70-летию Альберта Кашфуловича Байбурина. СПб.: Издательство ЕУ СПб., 2017. С. 46–65.

- Богораз В.Г.* Материальная культура чукчей. М.: Наука, Глав. ред. Вост. лит., 1991. 224 с.
- Голбцева В.В.* Праздничные и жертвенные блюда у чукчей и эскимосов // Праздничная и обрядовая пища народов мира. М.: Наука, 2017. С. 249–270.
- Кон Э.* Как мыслят леса: К антропологии по ту сторону человека. М.: Ad Marginem Press, 2018. 344 с.
- Новостной портал Prochukotku.ru: Власти поддержали сбор дикоросов. URL: <https://prochukotku.ru/20171125/4566.html> (дата обращения: 08.01.2019).
- Appadurai A.* Modernity at large: Cultural dimensions of globalization. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996. 229 p.
- Appadurai A.* On cultural authenticity // *Anthropology today*. 1986. Vol. 2, № 4. P. 25.
- Bogoras W.* The Chukchee. Material culture. New York, Leiden: G.E. Stechert, E.J. Brill Ltd, 1904. 276 p.
- Holtzman J.* Food and memory // *Annual Review of Anthropology*. 2006. Vol. 35. P. 361–378.
- Ingold T.* The Perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill. London, New York: Routledge, 2002. 465 p.
- Mintz S.* Sweetness and power: The place of sugar in modern history. New-York: Penguin, 1985. 274 p.
- Seremetakis N.* Senses and still: Perception and memory as material culture in modernity. Boulder: Westview Press, 1994. 149 p.
- Sutton D.* Food and senses // *Annual Review of Anthropology*. 2010. Vol. 39. P. 209–223.
- The invention of tradition* / E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 320 p.
- Yamin-Pasternak S.* From disgust to desire: changing attitudes toward Beringian mushrooms // *Economic botany*. 2008. № 62 (3). P. 214–222.
- Yamin-Pasternak S., Schweitzer P., Pasternak I., Kliskey A., Alessa L.* A Cup of Tundra: Ethnography of Thirst and Water in the Bering Strait // *Meanings and Values of Water in Russian Culture*. London, New York: Routledge, 2017. P. 117–136.

Статья поступила в редакцию 26 апреля 2019 г.

*Davydova Elena A.*

## **REFRIGERATOR, SALT, AND SUGAR: TECHNOLOGIES OF GETTING AND PROCESSING FOOD IN CHUKOTKA\***

DOI: 10.17223/2312461X/24/8

**Abstract.** The article examines the transformations in the practices of gathering and technologies of cooking and preserving food that were spread among the reindeer herders of Chukotka in the second half of the twentieth to the early twenty first centuries. The paper is based on field and archival materials relating mainly to the Amguema village and Amguema tundra. The article begins with the analysis of the observation of how refrigerators, sugar, and salt are used among the local residents. The appearance and distribution of these material objects led to a change in both the technology of cooking and the composition of products gathered in the tundra. In this regard, the article first focuses on food processing and then moves on to discuss gathering in the tundra. It examines how these changes, which are rapid, significant, visual, and lived by the people on a daily basis during the mealtime, are reflected upon by the locals, and how the food memory is used by them in their present life. It is concluded that the preparation and consumption of authentic Chukchi food, as well as the activities unfolding in the tundra, allow the local people to weave one part of their experience (in the tundra and yaranga) into the modern life in apartment houses and cottages and thereby to overcome the spatial displacement caused by their staying in the village.

**Keywords:** anthropology of food, food technologies, resources, gathering, fishing, reindeer herding, indigenous people, Chukotka, Arctic region

\*The research was supported by the Russian Science Foundation (project no. 18-18-00309).

### References

- Arkhiv Muzeia antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN (AMAE) [Archive of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences]. F. K-1, In. 2, C. 349, 375, 395. Kuznetsova V.G. Materialy iz poezdki k chukcham. 1948-1951 gg. [Kuznetsova V.G. Some materials from a field trip to the Chukchi, 1948-1951].
- Andronov B.M. Kollektivizatsiia po-chukotski. 1951–1952 gg. [Collectivization the Chukchi way, 1951-1952]. In: *Tropoiu Bogoraza: nauchnye i literaturnye materialy* [Following the footsteps of Bogoraz: research materials and literature]. Moscow: Institut nasledia Geos, 2008, pp. 102–126.
- Afanas'eva G.I., Simchenko Iu.B. Traditsionnaia pishcha beregovykh i olennykh chukchei [Traditional food of the coastal and deer Chukchi]. In: *Sibirskii etnograficheskii sbornik – 6*. Kn. 1. Narody Sibiri. Vyp. XXIV [The Siberian Ethnographic Collection – 6. Book 1. The Peoples of Siberia. Issue 24]. Moscow: IAE RAN, 1993, pp. 56–100.
- Assmann A. *Glinaia ten' proshlogo: Memorial'naia kul'tura i istoricheskaiia politika* [The long shadow of the past: Memorial culture and the politics of memory]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014. 328 p.
- Baranov D., Guliaeva E. Ob etnograficheskom opisaniu pishchi [On ethnographic descriptions of food]. In: *Experto crede Alberto: Sbornik statei k 70-letiiu Al'berta Kashfulovicha Baiburina* [Experto crede Alberto: A collection of papers marking the 70th anniversary of Albert Kashfulovich Bayburin]. St. Petersburg: Izdatel'stvo EU SPb, 2017, pp. 46–65.
- Bogoraz V.G. *Material'naia kul'tura chukchei* [The Chukchi material culture]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia Vostochnoi literatury, 1991. 224 p.
- Golbtseva V.V. Prazdnichnye i zhertvennye bliuda u chukchei i eskimosov [Festive and sacrificial meals of the Chukchi and the Eskimo]. In: *Prazdnichnaia i obriadovaia pishcha narodov mira* [Festive and ceremonial food of the peoples of the world]. Moscow: Nauka, 2017, pp. 249–270.
- Kohn E. *Kak mysliat lesa: K antropologii po tu storonu cheloveka* [How forests think: towards an anthropology beyond the human]. Moscow: Ad Marginem Press, 2018. 344 p.
- Novostnoi portal "Prochukotku.ru": vlasti podderzhali sbor dikorosov [The news portal 'Prochukotku.ru': picking wild plants supported by the authorities]. Available at: <https://prochukotku.ru/20171125/4566.html> (Accessed 8 January 2019).
- Appadurai A. *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1996. 229 p.
- Appadurai A. On cultural authenticity, *Anthropology today*, 1986, vol. 2, no. 4, p. 25.
- Bogoras W. *The Chukchee. Material culture*. New York, Leiden: G.E. Stechert, E.J. Brill Ltd, 1904, 276 p.
- Holtzman J. Food and memory, *Annual Review of Anthropology*, 2006, vol. 35, pp. 361-378.
- Ingold T. *The Perception of environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, New York: Routledge, 2002, 465 p.
- Mintz S. *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. New-York: Penguin, 1985, 274 p.
- Seremetakis N. *Senses and still: Perception and memory as material culture in modernity*. Boulder: Westview Press, 1994, 149 p.
- Sutton D. Food and senses, *Annual Review of Anthropology*, 2010, vol. 39, pp. 209-223.
- Hobsbawm E., Ranger T. (ed.) *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 320 pp.



- Yamin-Pasternak S. From disgust to desire: changing attitudes toward Beringian mushrooms, *Economic botany*, 2008, no. 62(3), pp. 214-222.
- Yamin-Pasternak S., Schweitzer P., Pasternak I., Kliskey A., and Alessa L. A Cup of Tundra: Ethnography of Thirst and Water in the Bering Strait. In: *Meanings and Values of Water in Russian Culture*. London, New York: Routledge, 2017, pp. 117-136.

УДК 94(1-17)

DOI: 10.17223/2312461X/24/9

## **ТАНТАМАРЕСКИ СОВЕТСКОЙ ФОРМАЦИИ ИЗ ДНЕВНИКА МОЛОДОГО ТЮМЕНЦА 1930 ГОДА**

---

Надежда Александровна Никулина,  
Владимир Яковлевич Темплинг

**Аннотация.** В центре внимания авторов статьи дневник молодого тюменца, в 1930 г. совершившего зарубежное путешествие, ставшего участником экспедиции на советский Север, представителя той части молодого поколения, которое без видимых противоречий осваивало идеологические модели эпохи в период расцвета идей культурной революции. Концептуальным центром исследования является метафора тантамарески, позволяющая продемонстрировать механизмы формирования ситуации не-жертвы в условиях тоталитарного государства через систему мотивов и образов конкретного эго-документа. В работе высказывается суждение, что в основе бесконфликтного вхождения в новую систему социальных отношений лежат ценности и поведенческие установки, присущие традиционному обществу, которые составляют основу тантамарески советской формации.

**Ключевые слова:** путевой дневник, тантамареска, идея нового человека, культурная революция, освоение Арктики

### **Обычное необычно (к актуальности исследования)**

В 1930 г. ученик выпускного класса тюменской школы ФЗУ водного транспорта Сергей Чертищев проходил производственную практику в команде советских специалистов, которые сопровождали корабли, построенные на верфях немецкой фирмы Шихау в Данциге для Комитета северного пути, и должен был подготовить отчет о практике. Отчет перерос в дневник путешественника (Чертищев 2018). С одной стороны, факт появления такого дневника обусловлен естественным стремлением человека фиксировать значительные события, к которым в первую очередь относились и относятся путешествия. С другой стороны, этому способствовал так называемый «большевистский» проект изменения человеческого «я», в стратегиях которого была популяризация различных форм письма как индивидуального опыта осмысления новой жизни и себя как участника грандиозных событий.

В книге известного антрополога Й. Хелльбека собраны некоторые факты, уточняющие эти стратегии: в частности, исследователь пишет о «Книжке красноармейца», записной книжке для обычного бойца в период Гражданской войны, в которой тот должен был фиксировать сведения о получении оружия, о питании и обмундировании, где было не-

сколько пустых страниц для личных заметок. По его мнению, личные записи такого характера «способствовали чувству сопричастности в большом деле» (Хелльбек 2017: 58). Любопытны упоминания Й. Хелльбека о пропаганде дневникового письма среди метростроителей, которая принесла плоды в формате издания «Как мы строили метро», где в предисловии от редакторов прописана мысль о важности записок такого типа для строительства новой жизни в СССР.

Примерно такие установки мог получать от своих педагогов и руководителей выпускник школы ФЗУ водного транспорта, находящийся в том возрасте, когда хочется верить в правильность жизни и в правоту людей. Но даже при таком ореоле типичности дневник Сергея Чертищева все-таки остается уникальным объектом научного интереса, который позволяет нам разглядеть за шаблонами письма частную историю человека, разглядеть того, кто в 1930 г. был молод и готов к героическим свершениям, отправился в большое путешествие и вел путевой дневник, по возвращению из плавания выбрал себе другую стезю деятельности (военного политического работника), но продолжал вклеивать в свой путевой дневник вырезки из газет, имеющие отношение к тем особенным событиям, свидетелем которых он был в юности. Вполне обычный юноша становится автором документа, который рассматривается нами как уникальный материал, позволяющий описать не только маркеры судьбы отдельного человека, но и типичные для нескольких поколений советских людей рамы различного масштаба, формирующие их рефлекторное пространство, ценностные парадигмы и даже сюжеты жизней.

### **Тантамареска – реальный объект и метафора**

Почти сразу с появлением фотографии как дополнительная услуга фотоателье и украшение пляжей возникла тантамареска – стенд для фотосъемки с отверстием для лица. Сам акт фотографирования для советского человека – это особенное событие, ретроспективный характер которого обусловлен феноменом фотографии. Тантамареска становится образным и одновременно знаковым дополнением к этому событию, маркирующим его популярными картинками, шаблонами времени, отражающими ценностные ориентиры эпохи по принципам моды, рекламы, общего места. «Вхождение в образ» – важная составляющая опыта всякого человека, шагнувшего навстречу тантамареске. Формирование семантики таких стендов осуществлялась на основе запросов потребителей, которые, в свою очередь, формировались под воздействием идеологии. Кроме того, тантамареска отсылает к традиции окладной иконы на щепе, которая представляла собой популярный и недорогой вариант иконописного образа эпохи индустриализации. Оклад прикры-

вал непрописанные пустоты полотна, оставляя место для личного. И в таком контексте смысл советской тантамарески как фотографии на память обретает противоречивую глубину и перспективность в качестве объекта научного осмысления.

Сергей Чертищев – представитель того поколения людей, для которых фотография – важный документ истории, а человек, в руках у которого есть фотоаппарат, близок к летописцу, способному передавать потомкам визуальные образы героического прошлого. В путевом дневнике С. Чертищева мы неоднократно читаем о том, как он сам фотографирует, как фотографируются его друзья, а фотодокументы, презентованные на страницах его дневника, превращают обычную общую тетрадь в альбом или даже книгу. При этом свидетельства о путешествии оформляются в соответствии с шаблоном жанра путевых заметок (путевого дневника), который к третьему десятилетию XX в. сформировался как популярная форма речевого поведения, предполагающая активное использование документов различной природы, т.е. в формальном плане сам стал своеобразной тантамареской.

### **От общей тетради к тантамареске**

Дневник поступил в фонды Тюменского областного краеведческого музея в составе архива С.Г. Чертищева после смерти владельца и представляет собой небольшую общую тетрадь в 96 листов. Авторский текст густо перемежается фотографиями, вырезками из газет и книг. На развороте верхнего форзаца помещены две фотографии автора дневника, вырезка из путевых записей А.П. Чехова о Енисее, подлинник телеграммы из новосибирской конторы Комсеверопути о приеме на практику, здесь же вклеена карта-схема «Пути Карской экспедиции» с маршрутом путешествия 1930 г. Венчают записи фотография корабля на рейде, телеграмма С. Чертищева об окончании поездки и оригинал пропуска на территорию Красноярского порта. Всего 56 включений, как современных тексту, так и более позднего времени: хронология записей ограничена июлем–ноябрём 1930 г., а иллюстративный материал – вырезки из газет о значимых событиях, связанных с путешествием, – датируется 1960-ми и даже серединой 1970-х гг. (Чертищев 2018). Еще долгих 45 лет после путешествия Чертищев не отпускает рукопись, а рукопись не отпускает автора, оставаясь хранительницей образов прошлого, некоей рамой, которая не только напоминает о памятном событии, но и выполняет какие-то дополнительные и значительные функции. Такая привязанность к тетради и дневнику обусловлена возможностью человека периодически чувствовать себя частью большой истории, частью картинки, которая стала эмоциональной опорой, тантамареской, позволяющей входить в образ выпускника ФЗУ, у которого

впереди особенная жизнь. В контексте других архивных документов путевой дневник – яркое пятно, объект, в котором обычное переплетается с необычным, повседневное с героическим, личное с общим.

### **Идея «нового человека» как тантамареска**

Широкий доступ к дневниковым записям советского времени и особенно 1920–1950-х гг. вызвал к жизни новый виток дискуссии о советской культурной революции и ее продукте – человеке новой формации, строителе социализма, а в перспективе и коммунизма. Одни исследователи обнаруживают на страницах дневников напряженную внутреннюю борьбу человека по переделыванию самого себя, стремящегося соответствовать пропагандируемому идеологией образцу. Именно анализу таких дневников Й. Хелльбек посвящает одну из последних книг, где убедительно разворачивает идею популярности дневника как формы индивидуальной рефлексии, обусловленной «стремлением большевиков не только создать новый мир, но... “превратить людей в политически сознательных граждан”» (Хелльбек 2017: 21). По сути, людям предлагался образ, соответствие которому становилось остоном личной биографии сознательного гражданина новой страны.

Другие исследователи полагают, что «советская культурная революция захлебнулась» в традиционном мироощущении русского народа, что эта идея, при всей ее разумности и привлекательности, была нежизнеспособной. Так, анализируя дневниковые записи 1940–1950-х гг. представителя рабочей элиты А.И. Дмитриева, О.Л. Лейбович говорит о нем, как о советском человеке не только по образованию, роду занятий и литературным амбициям, но и «по умению жить в новом обществе, использовать “до упора” доступные ресурсы, находить укромные места, куда не дотянутся контролирующие органы, завязывать и вовремя развязывать так необходимые для решения житейских задач социальные связи». Более того, в обаятельных чертах старого российского мастерового, который «себе на уме, знающий цену копейке, лукавого с начальством, тороватого с товарищами, пьющего, но умеющего обустроить свой быт, с крестьянской смекалкой и тягой к интересной книжке, верующего, но без особого усердия», О. Лейбович видит реставрацию мещанской культуры, приспособленную к тыловой военной среде и послевоенным реалиям (Лейбович 2017: 128–129). Элементы трикстерства видятся и М. Липовецкому в умении уже другого автора дневника, С. Подлубного, совмещать в себе почти взаимоисключающие идентичности-маски: советского человека, скрывающегося кулака, секретного агента и информатора НКВД (Липовецкий 2009).

И в первом, и во втором случае именно «вхождение в образ» – это самые общие варианты освоения предложенной идеологией тантамарес-

ки, наиболее освоенные наукой и одновременно превратившие ситуацию в очередную схему. Поскольку, как свидетельствует тот же дневниковый опыт, кроме приспособленцев-трикстеров, товарищей «себе на уме», а также людей, искренне себя переиначивавших сообразно «историческим императивам сталинской эпохи», были и уже готовые принять новые взгляды, модели поведения, мировоззрение без явных глубинных переживаний, как должное или как близкое, узнаваемое, не вызывающее отторжения. Выход за пределы методологического «хождения по кругу» в обобщениях относительно хода и результатов культурной революции, о котором пишет О. Лейбович, по всей видимости, возможен только в перспективе выявления и описания многообразия вариантов индивидуальных стратегий выживания. И один из таких – история молодого тюменца Сергея Чертищева.

### **Тантамареска Сергея Чертищева**

В отличие от большинства авторов, чьи дневники интересны современным исследователям, Чертищев не является жертвой режима. Но актуальность этого опыта и состоит в гармоничном приятии запросов системы, что открывает особые перспективы в осмыслении самой идеи нового человека. Тем более что описать этот антропологический миф, этого нового субъекта советской формации довольно сложно. Образ нового человека никому не был ясен (Старый новый человек; Хелльбек 2017: 24).

Быть в тантамареске, в тренде – ситуация, основания которой неоднократно находились под прицелом внимания отечественных антропологов и культурологов. Одно из таких оснований – превращение человека начала XX в. из сельского жителя в городского. Примечательно, что именно момент перехода А. Вишневский оценивает как наиболее подходящий для манипуляций и преобразований: «...когда общество устойчивое, то у него есть определенные принципы поведения, и с ним ничего не сделаешь. Когда же люди меняются, переходят из одного состояния в другое – здесь они очень чувствительны ко всякого рода воздействиям. Весь XX век наше общество в основной его массе составляли сельские уроженцы или в крайнем случае горожане в первом поколении. Такая трансформация сильно влияла на социум и различные комплексы его поведения. Всплески массовых репрессий и другие подобные явления, которые казались неожиданными, были связаны с переходностью, маргинальностью нашего общества, не исчезнувшей до сих пор» (Старый новый человек).

Жизненный путь Сергея Чертищева представляет вариант развития, характерный для переходного периода от традиционного общества к индустриальному, когда крестьянство отрывалось от земли и переме-

щалось в город. В такой период укреплению крестьян в новой среде способствовали родственные и земляческие связи. Принадлежность к землячеству «обеспечивала обучение профессии, давала кров, определяла трудоустройство, обеспечивала продвижение по профессиональной лестнице. Наконец, землячество представляло собой некую промежуточную зону, где деревенские нормы поведения сочетались с принятыми в столице. Это уменьшало социально-психологический стресс, обусловленный переходом от сельского образа жизни к городскому» (Лурье 2011: 247). Семья Чертищевых адаптировалась к городской жизни именно таким образом. Ее глава Герасим Васильевич был выходцем из вятских крестьян, получил образование и занимал должность начальника нефтяного склада Надеждинского завода – флагмана уральской черной металлургии, но семейный союз он заключил еще по старинке, с девушкой-землячкой В.А. Игошевой. Укоренение на заводе семьи Чертищевых было прервано гражданской войной и хозяйственной разрухой. Именно в этой ситуации благоприятную роль сыграло то обстоятельство, что Чертищевы еще не были вполне урбанизированы, а родственные отношения не ослабли. Возвращенные в недрах традиционной культуры, и в частности крестьянской взаимопомощи, они имели возможность воспользоваться ее преимуществами. После смерти Г.В. Чертищева от тифа в 1922 г., все многочисленное семейство (супруга и семеро детей) при участии родственника перебирается в Тюмень и постепенно обустраивается, приобретая статус городской семьи служащих и интеллигентов<sup>1</sup>.

Детство Сергея Чертищева прошло в поселке Надеждинского завода, который сложно назвать городским поселением. Состав рабочих этого нового завода (был построен в 1890-е гг.) отличался высокой долей недавних выходцев из деревни и «пришлых» рабочих (История Урала 1990: 126, 287), что, с одной стороны, создавало почву для высокой социальной напряженности как внутри коллектива (между рабочими «уральцами», «пришлыми» с южных металлургических заводов и вчерашними крестьянами), так и в противостоянии рабочих и заводской администрации. С другой стороны, навыки крестьянской жизни для многих рабочих были актуальны, особенно в годы неустойчивого экономического развития, спада промышленного производства, когда личные подсобные хозяйства становились важным подспорьем в стратегии выживания. Система ценностных предпочтений и ориентаций новых рабочих (и не только их) по-прежнему ограничивалась экономической сферой, т.е. выживанием, и в своих основаниях не отличались от ценностей крестьян. В дневниках Чертищева представлен тематический пласт, связанный с интенцией выживания, который свидетельствует и о социальных корнях автора, и о типичной для эпохи устремленности к благополучному будущему.

Важно отметить, что ранние этапы социализации Сергея, родившегося в 1911 г., особенно важные для усвоения поведенческих моделей, ценностных ориентаций, пришлись на время, еще относительно благоприятное для возможностей влияния традиционных норм, в том числе основанных на религии. Известно, что в семье религиозных ценностей придерживалась мама, была глубоко верующей, но не фанатичной. Посещала церковь, отмечала все религиозные праздники, но при этом все ее семеро детей получили образование, стали коммунистами и достигли в советское время высоких социальных статусов – военачальники и военный политический работник, заслуженные педагоги и организаторы образования, партийно-хозяйственный работник. Религиозность в семье Чертищевых не носила тотально-навязчивого характера. Она присутствовала в виде естественных ежедневных практик, ориентированных на образцы, предписываемые и отработанные многовековой традицией крестьянского общежития, поддерживаемых церковью. В этом смысле фундаментальные основания личности Чертищева сформированы в лоне традиционной культуры, а отход от религиозности в его случае, по всей видимости, произошел «в результате вытеснения христианских образов социалистическими, когда борьба за социализм становилась продолжением и замещением религиозной веры» (Безрогов 2004: 140).

Безболезненность перехода такими людьми от одной формы религиозности к другой обеспечивалась, по-видимому, изоморфизмом религиозного и нового советского сознания, тем, что «многие процессы социальной жизни советского времени, как не раз было замечено, имели моделью церковную жизнь, поскольку и само насаждаемое новое мировоззрение было, конечно, весьма близко к вере» (Чудакова 2001: 393). М. Эпштейн считает, что «разрушение религиозного уклада жизни в России XX в. отнюдь не сопровождалось секуляризацией, поскольку само государство при этом выступало как своего рода церковь, руководимая партийным “священством”» (Эпштейн 2013: 14). В таком контексте Сергей Чертищев – типичный представитель эпохи, чья вера в идеалы коммунизма не вызывает сомнений и является основой тантамерески.

Ситуация 1920–1930-х гг. сложилась таким образом: экономическая разлука после гражданской войны и форсированная индустриализация, которая, по мнению некоторых исследователей, осуществлялась на основе традиционных социальных институтов, ограничила интересы значительной доли населения исключительно проблемой физического выживания. Поэтому обнаруживаемый в дневниках этого периода интерес к ценам, еде, предметам быта и ко всему тому, что потом истово клеймилось как «мещанство», был отнюдь не праздным и не исключительной характеристикой «мещан». В этом смысле мещанская культура



не умирала, постоянно воспроизводилась, а значит и не могла реставрироваться в советское время. Ее перманентной актуализации способствовал дефицит, наступивший в результате реализации форсированной индустриализации (Фицпатрик 2008: 52–58). Прямые указания на дефицит как причину озабоченности материальным мы встречаем и на страницах дневника Чертищева, при этом его реакция на блага иностранной жизни вписывается в идеологический шаблон времени.

### **Тантамареска советской формации**

Каждая запись этого дневника путешественника – свидетельство, отмеченное нарочитой конкретностью деталей с точностью датировок, географических объектов и т.д. Без лишних предисловий уже на первой странице автор рукописи констатирует: «Из Омска выехали в Ленинград 1-го июля 1930 года с поездом № 83 в 11 часов 25 минут. Тюмень проехал 2-го июля в 7 часов утра, забежал на станции в ларек к Кичигиной» (Чертищев 2018: 306). Такая точность напоминает о жанре отчета и одновременно о значительности миссии летописца, который не делает различий между личным и общим, значительным и второстепенным, т.е. сам является частью истории. В описаниях пространственно-временных реалий молодой человек опирается на текст экскурсоводов, идеологические штампы эпохи. Выбор деталей (с акцентом на событиях революции) обусловлен контекстом жизни и мысли. При этом наблюдаются штампы бюрократического происхождения.

Юный летописец не ищет особенных слов для отражения потока переживаемых им событий, а пользуется теми, к которым привык, не избегая повторов, простых сравнений и просторечной лексики. Например, свои первые впечатления от прогулок по Ленинграду он излагает нарочито лаконично: «Ленинград понравился и оказался гораздо лучше, чем я думал о нем раньше, и он своими постройками перещеголял Москву. Ровные прямые улицы, красивые 4-хэтажные дома, все ровные...» (Там же: 306). Сдержанный в описаниях событий и людей, Сергей Чертищев почти не отбирает факты, а записывает все то, что видит сам и считает важным: координаты судна, технические характеристики кораблей, качество питания и, конечно, все то, что попадает в поле его зрения во время несения вахты: берега, люди, погода и т.д. На первый взгляд, он пишет без лишних претензий на создание шедевра, не причисляя себя к талантливым литераторам-летописцам.

### **Северная героика**

Почти сразу после 1917 г. началось планомерное освоение Северного морского пути. До середины 1980-х гг. изображение ледокола «Ленин» украшало школьные буквари, свидетельствуя об актуальности северной

романтики. Начиная с 1921 г. Карские экспедиции осуществлялись ежегодно, стали приносить прибыль государству, превращаясь в экономически выгодное и почти привычное мероприятие. В экспедиции 1930 г. участвовало 46 транспортных судов, на одном из таких судов, на теплоходе «Комсеверопуть», 23 июля 1930 г. приступил к своей первой вахте практикант из Тюмени Сергей Чертищев.

Советская история освоения Севера становится своеобразной рамой, в которую по воле случая попадает молодой человек из провинции. Участие в экспедиции открывает перед автором записок возможность выхода за пределы повседневного опыта, бытовых проблем в героическое пространство, где он сам герой, участник грандиозного проекта освоения Севера. Хотя о значении Карской экспедиции Чертищев в своих записках почти ничего не говорит, вырезки из газет, представленные в рукописи, выполняют роль авторитетных комментариев и свидетельств важности летописания. Так, например, вырезка из газеты про порт на острове Диксон – не просто значимая публикация о местах и событиях, свидетелем которых является автор рукописи, но и некий дискурс северной героики, продолжателем которого себя чувствует и Чертищев (Чертищев 2018: 341–345).

С. Чертищев часто не указывает имена начальников, будто в спешке перечисляя факты. Другие участники экспедиции не вызывают у молодого летописца особого интереса. Возможно, тому причиной представление практиканта о том, что он сам, Сергей Чертищев, находится рядом с ними, в одной событийной плоскости (тантамареске), что превращает их в обычных участников, равных ему. Тем более что об этих людях еще не пишут в газетах и книгах, как о Борисе Чухновском.

С особым вниманием Чертищев следит за судьбой встретившегося ему в путешествии настоящего героя (о котором, напротив, в газетах пишут много) Бориса Чухновского. В записках даны описания героя, его самолета и подробно рассказывается эпизод, когда Чертищев фотографирует авиатора и обещает ему выслать снимок по почте. Он наклеивает в свою тетрадь снимок летчика, вырезанный из газеты, и сам свидетельствует о его внешности и обаянии. Спустя годы в этой же тетради появится еще одна газетная вырезка о Чухновском, теперь уже с официальным материалом на смерть героя, наступившей в сентябре 1975 г. (Там же: 352–357).

Героическое пространство являлось необходимым условием моделирования человека советской формации в период гражданской войны, первых пятилеток, вплоть до начала 1950-х гг. Искусствовед Д.И. Барабанов пишет о том, что «персонафицированный и одновременно мифологизированный образ героя в 20–30-х годах являлся важным структурообразующим элементом, а эффективность применения института героев в рамках советской системы была достаточно велика» (Барабанов 2004;

см. также: Хелльбек 2017: 48–53). О значении героического в искусстве и в жизни человека советской эпохи писали и пишут многие искусствоведы, философы, литературоведы, но о месте и роли героического именно в матрице идеи нового человека вспоминают редко.

Герой превратился в идеал нового человека, а героическое пространство стало основным условием становления по-настоящему советского человека. При этом героическими могли стать почти любые условия жизни, поскольку пафос борьбы пронизывал практически все сферы жизни советского человека. Привязанность к героической романтике формировалась через искусство, газетное слово, пропаганду на предприятиях, в формате образовательных институтов и т.д. Эту школу героического романтизма прошел и Сергей Чертищев, к 1930 г. чувствительный ко всем рычагам, формирующим героическое пространство. Тантамареска «герой» реализуется в его случае в формате участия в Карской экспедиции, а тетрадь с путевыми записками превращается в бесценное доказательство героизма конкретного человека из провинции.

### **О друзьях и врагах**

О своих сотоварищах, с которыми общается ежедневно, автор пишет немного, будто считает, что писать о них не нужно, поскольку такие свидетельства не будут интересны возможным читателям дневника. Упоминания о членах команды даются мимоходом, по случаю, без подробностей, порой без указаний полных имен. Например, следующим образом Чертищев пишет о своем сотоварище Марцулане: «Нас стало усиленно качать, наши “ударники” принялись сызнова блевать, потешно смотреть на Марцулана, который хвалился в Ленинграде, что ему никакой шторм не страшен, сейчас его корежит, не может стоять на вахте, просит постоять за него». Несколько раз вспоминает об Югане, которого кратко характеризует: «Юган – немец, судовой врач, матрос...» Но именно с этим неизвестным нам Юганом он проводит интересные минуты и часы своей жизни. В кампании с Юганом и капитаном он ездит на лодке с корабля на норвежский берег, осматривает окрестности, гуляет по городу (Чертищев 2018: 317, 326–327).

Следует отметить, что С. Чертищев никого не называет своим другом, вообще не пишет о дружбе с кем-либо из членов команды. Только пару раз с нежностью запишет имя земляка, с которым по случаю встречается. Именно земляк Миша Голубев передал ему письмо из дома. Не исключено, что уход от темы дружбы – это сознательная установка автора, который взял на себя миссию летописца, а для истории, по его мнению, значительными являются факты и персоналии, которые раскрывают общественные настроения, касаются общественной жизни.

Большинство персонажей истории, записанной С. Чертищевым, – это интернациональные друзья, матросы, рыболовы, охотники, грузчи-

ки и т.д., которых он почти не персонифицирует. Возникает впечатление, что автор записок или не особо интересуется этими людьми, или проявляет нарочитую осторожность.

Иностранцы С. Чертищеву интересны, но подробнее и чаще он пишет об иностранных суднах, чем о людях. Вообще граждан иностранных государств он условно делит на тех, с кем можно «держать интернациональную связь», и на «публику», которая представлена чуждыми советскому человеку социальными элементами. В путевой дневник вклеена фотография, которая иллюстрирует одну из ярких встреч участников экспедиции с оркестром Красных фронтовиков в Германии. Формат встречи был более чем неофициальным и даже душевным, о чем свидетельствует факт того, что один из оркестрантов оставил Чертищеву свой адрес («велел писать письма и держать интернациональную связь»). Вместе с тем об этой встрече Чертищев пишет сухо, будто по шаблону официального отчета: «В общем, встреча с ними носила самый дружественный и задушевный характер, жаль только, что не захватил из СССР значков, просят они на память, все монеты советские отдал им, они восхищаются советским гербом как малые ребята» (Чертищев 2018: 322–324). В целом же Чертищев относится к иностранцам дружелюбно, в традициях своего времени, опираясь в оценках на критерий классовой принадлежности людей.

Классовый принцип срабатывает как основной критерий и в оценках людей, которых Чертищев встречает и на советском Севере. Например, о ссыльных он напишет: «Видел здешних ссыльных кулаков, что они из себя представляют, не стоит и писать об этом». Классовое любопытство к врагам не чуждо Чертищеву, но при этом особого интереса враги у него не вызывают. Его больше беспокоят житейские беспорядки. С возмущением он пишет о грузчиках, которые «плохо работают, не слушаются, даже себе жильё не помогают делать».

Не интересны Чертищеву и местные жители Севера самоеды, с которыми неоднократно общается команда, обменивая водку на песцов. Сам Чертищев в обмене не участвует, что фиксирует в дневнике («Приехали они с целью (как я потом узнал у одного самоеда-бедняка) выменять водку (“улюлю”) на песцов»). Его интерес к самоедам возрастает только после разговоров о том, что их председатель – кулак, т.е. классовый вопрос беспокоит его, входит в число основных. Можно сказать, что автор путевого дневника постоянно ищет вокруг себя подтверждения правоты той идеологии, которую проводит советское государство, исследует механизмы упорядочивания жизни по законам страны советов и сам никогда не отступает от этих законов.

Живой интерес к человеку являлся атрибутом предыдущей эпохи, а в новых условиях советской идеологии на первый план вышел вопрос происхождения и социального статуса человека. При этом Сергей Чер-

тищев не вникает в подробности происхождения, довольствуясь ролью летописца. Собственно ценность дружбы не стала частью тантамарески, освоенной Чертищевым. Мы можем предположить, что в 1930-е гг. публичная актуализация дружеских связей не поощряется. Соратник, а не друг, – установка, которая проникает в советские книги и кино, а безусловно доверять человеку в условиях близости идеального будущего, но на фоне видимых и очевидных изъянов конкретных людей, крайне сложно. На наш взгляд, отказ от больших привязанностей, от дружбы может быть гипотетически причислен к маркерам человека новой формации, он не был прописан изначально, но стал сопутствующим признаком под влиянием ряда факторов общественной жизни.

### **«Свое» / «чужое» пространство**

Спокойное отношение к иностранцам и ко всему иностранному – важная установка автора путевого дневника. «Ровные улицы», «красивые», «чистота», «порядок» – главные лексемы, которые использует Сергей Чертищев для описания зарубежных городов, через которые пройдет маршрут его путешествия («Сегодня в час дня подошли к г. Хорштадт, который расположен в красивой местности, город небольшой, но улицы мощеные, чистота, бегают авто» (Чертищев 2018: 329)). А употребление вместо прилагательного «красивый» слова «шикарный» в отношении немецкого городка Штетин становится знаком особого восторга. Примечательно, что, характеризуя города заграницы, Чертищев настойчиво делает акцент на чистоте улиц, на чистой одежде людей, тем самым отражая типичные для своего времени реакции советских людей, оказавшихся на Западе, и обязательно сравнивает их условия жизни со своими, разумеется, в пользу последних. Однозначность таких оценок опять же диктуется идеологическими штампами, характерными для человека советской формации. Так, например, веским аргументом в отрицании красивой и чистой жизни в Германии является факт увольнения немецких рабочих, о котором Сергей Чертищев мог услышать от политработников или прочесть в советских газетах: «В настоящее время на верфи занято 2 000 рабочих, с окончанием работ по теплоходам оставляют всего 300 чел., остальных увольняют» (Там же: 319).

Записи первых дней путешествия по городам Германии пестрят оговорками и фактами оценочного характера под углом советской идеологии. Описывая немецкие магазины, советский путешественник считает очереди нормой жизни и даже свидетельством благополучия и, соответственно, критикует заграничный порядок. Собственно, историческая ценность рукописи в некоторой степени и обусловлена специфичностью взгляда советского человека 30-х гг. XX столетия на реалии своей и чужой жизни. Идеологические шаблоны предопределяют его оценки зарубежного социального пространства, где изобилие товаров является

маркером эксплуатации «трудового народа», при этом он ни разу не использует лексемы «бедность» или «нищета», предпочитая обходиться явно политинформационным – «неплатежеспособность».

Лейтмотивом записок является представление о «своем» пространстве как предельно локализованном, до масштабов Тюмени. Поэтому даже в описаниях Ленинграда он наблюдатель чужой для себя жизни: «В отношении питания здесь намного лучше Тюменского, да здесь еще удивительно торгуют много частников, в отношении мелкой монеты серебра здесь туговато, крупные деньги нигде не меняют, так как серебро куда-то исчезло. Очевидно, дело рук классового врага. И на трамвае не проедем: садимся, вагоновожатый предупреждает... “крупные деньги? нет сдачи, слезайте!” и никаких гвоздей...» (Чертищев 2018: 310). Именно мотив дома формирует скромный по масштабу исповедальный пласт повествования, напоминая о конкретных координатах судьбы Сергея Чертищева.

При каждом удобном случае он отправляет домой письмо или открытку, а впоследствии все свои послания вклеивает в путевой дневник. С телеграммы в Тюмень о начале экспедиции начинаются путевые записи, телеграмма о возвращении их завершает. Встречаются очень интимные свидетельства: «Сегодня без 15 в 4 встал для того, чтоб заступить на вахту, спал плохо, снилась Тюмень, домочадцы и т.д., и т.п.» Нередко сетует на то, что писем из дома нет, очень радуется любой весточке: «Пошел и я на берег, сходили с Марцуланом на почту. Нет долгожданного письма. Послал домой открытку. Лег после обеда спать, уснул я, меня будит помощник механика Миша и подает письмо, я ему очень обрадовался, оказывается от Нади и Лели, письмо перевязано шпагатом, но быстро накатал ответ на двух открытках, домой и Наде, время уже 10 часов, и мы, вероятно, скоро пойдем, а поэтому я поспешил отнести открытки на почту».

Тоска по дому усиливается в моменты непогоды, скуки, а возвращение домой становится болезненной точкой уже в самом финале экспедиции, когда появляется угроза остаться на зимовку. Дом – не часть тантамарески, это живая жизнь, оставленная за пределами героического пространства. Семья, родственные связи, тоска по дому – это уже сюжет Одиссея, уходящий корнями в естественные мотивы существования человека, не учтенный в матрице нового человека советской формации. Советская тантамареска не впускает семью, род, дом в прорезь для одного лица, а отказ от семьи даже приветствуется тоталитарной системой (особенно в случаях, когда твои родственники не разделяют идеалы системы вместе с тобой).

### **Еда и комфорт**

От внимания читателей этого дневника путешественника не может ускользнуть такая деталь, как особое внимание автора к теме еды и

к ценам на различные товары. Например, он считает важным описать качество своего рациона с первых дней путешествия. Еда становится маркером благополучия в описаниях заграничной жизни, но обязательно с намеком на какой-то изъян: «Пища хорошая, сегодня пили кофе со сливками, с колбасой, маслом, мясом и т.д., ешь сколько хочешь, хлеб белый, но плохо то, что пресный...» В описаниях корабельных будней часто сетует на качество готовки, ругая повараху, а к концу экспедиции на нехватку пресной воды. Нередко в описаниях трапезы встречается просторечная лексика: «Сегодня давил какао, да густое, приелось уже, предпочитаю чай». Несколько раз в тексте рукописи встречается глагол «шамать», демонстрирующий традицию речевого поведения рабочего класса. «Живем здесь хорошо, со всеми удобствами, в помещении светло, тепло, чисто, внизу швейцар, у каждого пружинная койка, постельная принадлежность, тумбочка, полотенце и т.д. Обеды здесь 1-ое блюдо 15–20 коп., второе 25–35 к., хлеба к обеду хватает, получаем суточные 3 руб. (9 июля). При выходе из Ленинграда пили чай с маслом сливочным и бел[ым] хлебом (10 июля). После обеда спали, затем был чай, ужин и снова чай. Шамовка очень хорошая, всего шамаем 5 раз в сутки (11 июля). Сегодня получили аванс по 10 марок, ходили в город, первым делом закупили шоколаду и “нашамался” его, здесь он недорогой, всего 40–50 пфеннигов фунт» (14 июля).

Интерес к бытовой составляющей – это, с одной стороны, естественная для советского человека озабоченность, обусловленная дефицитом продуктов, недоступностью каких-то товаров, а с другой стороны, это признак человека делового, по-житейски ловкого, но погруженного в быт. «Выдали нам по 100 марок, ну мы сразу же и поперли в магазин покупать костюмы, тут же и нашелся посредник, представившийся, что он специально послан из полпредства для покупки нам костюмов. Купил себе костюм за 78 гулден, шевъетовый, но немного великоват, купил поменьше и дешевле за 35 гульд. и сейчас щеголяю в нем. В Штетине все дешевле, нежели здесь, там, например, можно было купить часы за 3 марки, ботинки за 15 м.» (Чертищев 2018: 321).

Быт – это неизбежная кайма всякой истории, в условиях же советской системы она, как правило, драматична. Отношение к быту и проявления мещанства в разные десятилетия советской истории – еще одна тема, требующая последовательного изучения.

### **Автопортрет героя**

Мы склонны считать, что Чертищев не обеспокоен проблемами своего стиля и языка вовсе не по причине своей крайней скромности, а, напротив, на основании особой уверенности в своем таланте, который по юности лет и в соответствии с образованием и духом времени несколько им переоценивается. Неоднократно в рукописи Чертищев

упоминает о том, что именно он является ответственным за стенгазету и выполняет это поручение быстро и хорошо.

Педантично прописывает текущие события, происходящие на судне, указывает точные координаты маршрута, но большую часть времени проводит в одиночестве, неся вахту, к которой относится серьезно. Профессия моряка ему интересна: много пишет о судах, об особенностях навигации в условиях северных морей. Неоднократно автор записок демонстрирует свой творческий потенциал, тягу к созерцанию пейзажей, закатов и т.д., при этом очень скуп на эпитеты, ограничивается прилагательными типа «красивый» и «замечательный»: «Горы стали крупные, на их вершинах виднеется снег. Дует холодный северный ветер. Места пошли красивые. Наблюдал замечательный закат солнца в горах. Лег спать в 12 часов».

На протяжении всего дневника Чертищев фиксирует детали, демонстрируя некоторые особенности своей натуры и даже намекая на собственную исключительность. В частности, он неоднократно говорит о своей стойкости в отношении морской качки и о том, что ему завидуют другие моряки: «Сегодня качка почти отсутствует, наши блевать даже перестали. Многие завидуют мне, что не испытал такого “счастья”, как они, а между прочим я являюсь самым молодым». Он не засиживается долго на вечеринках с другими моряками и не употребляет алкоголь («На ужин подавали по бутылке пива немецкого и коньячку 3 звездочки, которого я выпил только рюмку»). Правильный, дисциплинированный, выносливый, он даже в минуты отдыха не забывает о своей миссии вести записи.

Автор рукописи позиционирует себя как героя, человека особого склада и, возможно, судьбы. В перспективе советской тантамарески он максимально соответствует предложенной советскому человеку матрице нового человека. В этом смысле пример Сергея Чертищева – типичный случай удачного воспитания будущего строителя коммунизма, т.е. лидера, партийного работника и т.д. Именно в русле таких побед будет складываться судьба автора путевого дневника после Карской экспедиции.

### **Заключение**

Сергей Чертищев – представитель той части советского молодого поколения, которое не находилось в ситуации «острой экзистенциальной неопределенности». Ему нет необходимости «превращать существующие культурные образцы в горизонты внутреннего становления», он не строит свою личность в соответствии с идеологическими критериями времени, а его дневник – не способ самонаблюдения и самовоспитания. Его безоговорочное приятие системы не противоречит вполне мещанским установкам на заботу о благах земных, а новый государ-



ственный порядок открывает невероятные возможности и перспективы социального роста. Девятнадцатилетний автор путевых записок осознает себя полноценным представителем нового общества.

Дневник С. Чертищева, в соответствии с жанровой формой презентующий фрагменты личности и жизни автора, напоминает вербальную тантамареску – своеобразный словесный стенд с вырезом для лица, где моделью для сборки становятся типичные клише советской эпохи, шаблонные по своей природе образы, оценки людей и обстоятельств. Лицо живого человека с конкретной судьбой оказывается в раме, регламентирующей не только стиль письма, но и стиль жизни. Символично, что на титульном листе автор указал начальную дату ведения дневника, а после слова «закончен» поставил многозначительных три вопросительных знака: «???».

Человек тантамарески родом из «безмолвствующего большинства» Средневековья, в эпоху Просвещения получивший возможность говорить, превратившийся в «маленького человека», старательно переписывающего чужие тексты и страдающего от своей социальной обделенности, а уже в советское время освоившего жанры летописания в перспективе фиксации (почти фотографии) героических событий текущей истории. Примечательно, что во времена советской формации именно люди подобного склада становятся незаменимыми руководителями средней руки, дисциплинированными исполнителями государственных указов и пропагандистами актуальных для времени идей.

Тантамареска – удачная метафора, характеризующая уклад жизни советского человека, который вписывает себя в социальную парадигму сначала как советский школьник и комсомолец, а потом как строитель коммунизма. В подобном значении тантамареска – это и некая универсалия, значимая для понимания современных констант человеческого существования и механизмов выживания в условиях любой системы. Впиши себя в журнальную обложку, в ролик успешной жизни – это самый первый ряд стереотипных требований, составивших основу ныне актуальной тантамарески. При этом сетевое пространство – инстаграммы, блоги, похожие друг на друга селфи, с одинаковыми позами, жестами и выражениями лиц, стандартные лайки, мемы и прочие инструменты – до бесконечности расширило границы общения, но редко кому и сегодня удается преодолеть рамки, вырваться за пределы предложенной идеологической картины.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> Подробнее о жизненном пути С.Г. Чертищева см.: Никулина, Темплинг 2018.

#### *Литература*

Барбанов Д.Е. Герой и героическое в советском искусстве 1920–1930-х годов : дис. ... канд. искусствоведения. М., 2004. 215 с.

- Безрогов В.Г.* Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // Антропологический форум. 2004. № 4. С. 130–162.
- История Урала* в период капитализма. М.: Наука, 1990. 504 с.
- Лейбович О.Л.* «Недурно бы получить сколько-нибудь премии...» Советский рабочий наедине с дневником (1941–1955) // ШАГИ-STEPS. 2017. № 1. С. 114–135.
- Липовецкий М.* Трикстер и «закрытое общество» // Новое литературное обозрение. 2009. № 100. Электрон. версия печат. публ. URL: <http://magazines.russ.ru/plo/2009/100/li19.html> (дата обращения: 12.02.2018).
- Лурье Л.Я.* Питерчики. Русский капитализм. Первая попытка. СПб.: БХВ-Петербург, 2011. 288 с.
- Никулина Н.А., Темплинг В.Я.* Одиссей советской формации. Предисловие к дневнику нежертвы // Большое городище. 2018. № 4-5 (37-38). С. 295–305.
- Старый новый человек: как власть формировала личность советского гражданина // Lenta.RU. URL: [https://lenta.ru/articles/2016/04/06/soviet\\_man/](https://lenta.ru/articles/2016/04/06/soviet_man/) (дата обращения: 12.02.2018).
- Фицпатрик Ш.* Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: город. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 336 с.
- Хельбек Й.* Революция от первого лица: дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 424 с.
- Чудакова М.О.* Судьба «самоотчета-исповеди» в литературе советского времени (1920-е – конец 1930-х годов) // Чудакова М.О. Избранные работы. М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. 1: Литература советского прошлого. С. 393–420.
- Чертищев С.Г.* Дневник // Большое городище. 2018. № 4-5 (37-38). С. 306–382.
- Эпштейн Н.М.* Религия после атеизма. Новые возможности теологии. М.: АСТ\_ПРЕСС КНИГА, 2013. 415 с.

Статья поступила в редакцию 18 марта 2019 г.

*Nikulina Nadezhda A. and Templing Vladimir Ya.*

#### **SOVIET PHOTO STAND-INS AS REFLECTED IN THE TRAVEL JOURNAL OF A YOUNG TYUMEN RESIDENT**

DOI: 10.17223/2312461X/24/9

**Abstract.** The article draws on the travel journal of a young resident of the city of Tyumen who represents the part of the young generation that, without any apparent contradictions, adopted ideological models of their time marked by the popularity of the ideas of the Cultural Revolution. The travel journal contains his memories of some events, such as a journey abroad and his participation in the expedition to the Soviet North. The conceptual focus of the research is on photo stand-ins (tintamarresques) that, through the images of a specific ego-document, are analysed and presented as a metaphor for the mechanism of not being a victim in the totalitarian state. The authors suggest that the young people's conflict-free entry into the new system of social relations took place with reliance on the values and attitudes which are inherent in traditional society and which constituted the basis for the new Soviet tintamarresque.

**Keywords:** travel journal, photo stand-in (tintamarresque), the New Soviet Man, Cultural Revolution, development of the Arctic

## References

- Barabanov D.E. *Geroi i geroicheskoe v sovetskom iskusstve 1920-1930-kh godov: Dis. ... kand. iskusstvovedeniia* [The hero and the heroic in the Soviet art of the 1920s to 1930s: A thesis submitted for the degree of Candidate of Sciences (Art History)]. Moscow, 2004. 215 p.
- Bezrogov V.G. Mezhdru Stalinym i Khristom: religioznaia sotsializatsiia detei v sovetskoii i postsovetskoii Rossii (na materialakh vospominanii o detstve) [Between Stalin and Jesus: the religious socialisation of children in Soviet and post-Soviet Russia (based on childhood memories)], *Antropologicheskii forum*, 2004, no. 4, pp. 130–162.
- Istoriia Urala v period kapitalizma* [History of the Urals during Capitalism], Moscow, 1990, 504 pp.
- Leibovich O.L. «Nedurno by poluchit' skol'ko-nibud' premii...» Sovetskii rabochii naedine s dnevnikom (1941-1955) [‘Getting some bonuses would not hurt...’ A Soviet worker keeps a diary, 1941-1955], *ShAGI-STEPS*, 2017, no. 1, pp. 114–135.
- Lipovetskii M. Triksler i «zakrytoe obshchestvo» [The trickster and ‘closed society’], *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2009, no. 100. Electronic version. Available at: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/li19.html> (Accessed 12 February 2018).
- Lur'e L.Ia. *Pitershchiki. Russkii kapitalizm. Pervaia popytka* [Seasonal workers in Saint Petersburg. Russian capitalism. Attempting it for the first time]. St. Petersburg: BKhV-Peterburg, 2011. 288 p.
- Nikulina N.A., Templing V.Ia. Odisei sovetskoii formatsii. Predislovie k dnevniku nezherlvy [Odysseus the Soviet. A foreword to the diary of a non-victim], *Bol'shoe gorodishche*, 2018, no. 4–5 (37–38), pp. 295–305.
- Staryi novyi chelovek: Kak vlast' formirovala lichnost' sovetskogo grazhdanina [The Old New Man: How the authorities shaped the Soviet citizen], Lenta.RU. URL: [https://lenta.ru/articles/2016/04/06/soviet\\_man/](https://lenta.ru/articles/2016/04/06/soviet_man/) (Accessed 12 February 2018).
- Fitzpatrick S. *Povsednevnyi stalinizm. Sotsial'naia istoriia Sovetskoi Rossii v 30-e gody: gorod* [Everyday Stalinism: Ordinary life in extraordinary times: Soviet Russia in the 1930s]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia (ROSSPEN), 2008. 336 p.
- Khell'bek I. *Revoliutsiia ot pervogo litsa: dnevniki stalinskoi epokhi* [The first-person revolution: the diaries of the Stalinist era]. Moscow: NLO, 2017. 424 p.
- Chudakova M.O. Sud'ba «samoocheta-ispovedi» v literature sovetskogo vremeni (1920-e – konets 1930-kh godov) [‘Self-report confession’ in the Soviet literature of the 1920s to the late 1930s]. In: Chudakova M.O. *Izbrannye raboty. T. 1: Literatura sovetskogo proshlogo* [Selected works. Vol.1: Literature of the Soviet past]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2001, pp. 393–420.
- Chertishchev S.G. Dnevnik [The diary], *Bol'shoe gorodishche*, 2018, no. 4-5 (37-38), pp. 306–382.
- Epshtein N.M. *Religiia posle ateizma. Novye vozmozhnosti teologii* [Religion after atheism. New possibilities of theology]. Moscow: AST\_PRESS KNIGA, 2013. 415 p.

УДК 299.4; 39; 612.821  
DOI: 10.17223/2312461X/24/10

## **«Я ИДУ СКВОЗЬ ТЕБЯ»: К ВОПРОСУ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСС У ШАМАНОВ**

---

Валентина Ивановна Харитонова

**Аннотация.** Статья возвращает читателя к проблематике, связанной с исследованиями измененных состояний сознания (ИСС), которые, как известно, начались во второй половине XX в. и активно продолжают до наших дней. Автор обращает внимание на один из российских интердисциплинарных проектов, осуществлявшийся в начале 2000-х гг. на базе ИЭА РАН и ИВНДиНФ РАН: он был посвящен преимущественно исследованию личности (нео)шаманов, а также использующих иные варианты погружений в ИСС. В данном тексте актуализируются отдельные затрагивавшиеся в проекте вопросы, которые по-прежнему остаются недостаточно изученными, и предлагаются некоторые полевые материалы, в том числе последних лет, для их интерпретаций. Это, во-первых, вопрос о восприятии психофизиологических проявлений и их трактовке практикующими погружения в ИСС в различных культурных традициях, включая разделение на «черную» и «белую» магию с попыткой привязать ее к различным ощущениям в организме. Делается акцент на фиксации у многих практикующих эротического возбуждения, не исключается при этом возможность связать такую особенность с активизацией определенных «энергетических центров» (чакр) и трактовкой этого как проявления работы в варианте наиболее сильной – «черной» – магии. Во-вторых, делается акцент на особенностях ощущений легкости во время шаманских камланий и прилива творческой энергии с напоминанием о том, что в различных шаманских техниках это ощущается по-разному, но в целом может вести к профилактике негативных состояний и терапии некоторых из них. В-третьих, обращается внимание на слабую исследованность современных практик погружений в ИСС с позиции изменений психофизиологического и психического статуса новых adeptов, особенно приобщающихся к шаманизму лиц, далеких по своей генетике от тех, кто издавна практиковал подобные техники погружения. Ставится вопрос о необходимости более активного исследования возможностей традиционных практик знахарства, колдовства, шаманизма в русле применения их реальных возможностей в целях здоровьесбережения и профилактики различных негативных состояний и заболеваний.

**Ключевые слова:** измененные состояния сознания, колдовство, знахарство, (нео)шаманизм, здоровьесбережение, профилактика, «черная» и «белая» магия, психофизиология, творческая энергия, психика

### **Введение**

Изучение тех явлений, которые уже давно объединили понятием ИСС, стало одной из самых увлекательных сфер научной деятельности на стыке гуманитарных и естественных наук со второй половины XX в.,

что делалось и тайно (как экспериментирование с экстрасенсорными явлениями и парапсихологией, психотроникой), и явно как эксперименты в жизни с общением с необычными людьми (например, с шаманами) и последующим написанием литературных произведений, а также трудов в области антропологии, философии, психологии. К XXI в. накопилось множество книг и научных статей на разные темы, связанные с попытками понять, что же такое измененные состояния сознания, но, кажется, это не закрыло основной вопрос, и до сих пор множество людей пытаются решить его для себя, экспериментируя лично или обобщая многочисленные научные труды. На русский язык в начале века начали массово переводиться западные работы (см., например, множество томов, издаваемых А.А. Майковым в его серии «Тексты когнитивной психологии»; две прекрасные хрестоматии, подготовленные О.В. Гордеевой: *Измененные состояния...* 2009, Гордеева 2012 и др.). Появились труды с различными обобщающими концепциями исследования сознания, на которые теперь принято обязательно ссылаться – например, работа Д. Чалмерса 1996 г. «Сознающий ум: в поисках фундаментальной теории» (Чалмерс 2015) или книга Гарри Ханта «О природе сознания: с когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения» 1995 г. (Хант 2004). В нашей стране массово проводятся конференции по этой тематике (см. также материалы нескольких наших симпозиумов и конгрессов, например: «Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем» 2010), еще сравнительно недавно запрещаемой и в науке, и в личной практике, к которой теперь присоединяются различные университеты и кафедры ЮНЕСКО (см., например: *Психотехники...* 2015). Интересно, что стали издаваться книги о шаманах и в соавторстве с ними, где отмечается близость их мировоззрения к научному миропониманию: например, в интереснейшем труде американского психолога Стенли Криппнера, посвятившего большую часть своей жизни изучению необычных людей и феноменов, подготовленном им совместно с сыном известного индейского шамана, последний пишет в Заключение: «Когда я читал о квантовой физике, то не подозревал, что в ней отражены идеи, столь близкие сердцу моего деда» (Криппнер, Джонс 2012: 279).

Мы не остались в стороне от таких исследований, в том числе совместных с испытуемыми публикаций. В начале 2000-х гг. на базе Института этнологии и антропологии РАН и Института высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН (лаборатория проф. Н.Е. Свидерской) под моим руководством работал интердисциплинарный проект, занимавшийся изучением личности шаманов и иных персон, обладавших (или считавших, что они обладают) некими необычными способностями. На основе этих данных было написано несколько статей, в том числе «Там, где “я” превращается в “мы” (психоментальные и психо-

энергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований)»; к непосредственной работе над ней был привлечен один из испытуемых, участвовавший в экспериментах и одновременно стремящийся к исследованию как собственной личности, так и природы изучаемых явлений, кандидат психологических наук, физик по образованию, шаман по родовой наследственности и, видимо, призванию В.С. Топоев (см.: Харитонова, Топоев 2005).

Основные исследования в этом проекте концентрировались на получении в процессе разработанных экспериментов нейрофизиологических данных (с использованием компьютерной обработки ЭЭГ по специальной программе проф. Н.Е. Свидерской) и других приборных показателей (см. об этом, например: Харитонова, Свидерская, Мещерякова 2006), которые далее анализировались и сопоставлялись в надежде выявить различные закономерности погружения в ИСС, специфику пребывания и рабочих процессов в таких состояниях, характер деятельности шаманов в них и особенностей восприятия этой деятельности клиентами / реципиентами, а также наблюдателями. Сами эксперименты представляли собой многоканальное фиксирование состояний испытуемых: операторов и реципиентов (обычно (нео)шаманов и клиентов, имеющих некие проблемы, приглашаемых по случайной выборке). Надо сказать, что происходившее во время таких экспериментов не раз озадачивало исследователей, особенно тех, кто ранее не сталкивался с магико-мистическими практиками или экспериментальной психотроникой.

В команду входили нейрофизиологи, психологи, психиатр, физики, антропологи, этнографы и фольклористы; привлекались по необходимости иные специалисты. Реалистично и рационально настроенные экспериментаторы некоторые элементы экспериментов часто оставляли без комментариев, поскольку логическим объяснениям поддавалось далеко не все происходившее в кабинетах и лаборатории. К сожалению, не все удавалось и точно зафиксировать из-за особенностей сконструированной в наших НИИ аппаратуры и специфики экспериментальной работы (например, из-за объема и тяжести батарей на специальных «шапках» для ЭЭГ, подвижности испытуемых во время эксперимента, что сбивало показания приборов, давая множество артефактов). Кроме того, команда – при всем желании работать на основе единой методологии – не могла идентично воспринимать происходящее в силу различия в своих знаниях изучаемых феноменов, их особенностей культурологического, антропологического и фольклорно-этнографического или психологического характера. Этим во многом объясняются и некоторые различия в интерпретации феноменов, и стремление написать самостоятельно, с позиции только своих научных знаний, о происходившем (Мещерякова 2010 и др. статьи автора); общие идеи и промежуточные

итоги удалось выразить в нескольких текстах (см., например: Харитонova, Украинцева 2007; Kharitonova, Ukraintseva 2012).

В середине 2000-х гг. эксперименты пришлось прервать из-за отсутствия финансирования, но интерес к этому направлению исследования, естественно, не угас у большинства участников работы. Мои наблюдения за происходящим в стране и мире «возрождением» шаманизма и его трансформацией под давлением глобализационных процессов также заставляют периодически возвращаться к деятельности тех лет, сверять полученные тогда результаты с новыми данными. Эта статья (скорее, небольшое эссе) – попытка дополнить некоторыми материалами и размышлениями ранее написанное с учетом уже рассматриваемых ранее феноменов.

### **«Черное» и «белое» в магии, или «Какой чакрой ты работаешь?»**

В 1990-е гг. на волне тотального интереса к магико-мистическому все же, кажется, преобладало стремление «возродить» и «породить» (видимо, нового в «возрождении» было едва ли не больше, чем старого) магико-медицинскую линию. Возможно, это было связано с проблемами здравоохранения, как-то сразу рухнувшего в России, но нельзя списывать происшедшее только на это хотя бы потому, что интерес к древнему лекарству и целительству присутствовал не только в нашей стране. Явление, обозначенное в официальных документах, в первую очередь в Федеральном законе от 22 июля 1993 г. № 5487-1 «Основы законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан» (ст. 56, 57), как «народное целительство», было представлено довольно широко (оно сформировалось не только в республиках бывшего СССР, но и в европейских странах, как минимум). Правда, во всем цивилизованном мире больший интерес вызывал шаманский вариант магико-медицинской и магико-мистической практики, видимо, как особо яркий и экзотичный. Именно с шаманизмом в первую очередь была связана тема «черного» и «белого» в магии. Этот вопрос до сих пор остается одним из интересующих современную науку.

Разграничение на две «цветовые» противоположности среди людей, не имевших прямого отношения к магико-мистическим практикам, было распространено в варианте оценки нравственного порядка – деления на плохое / хорошее. При этом в абсолютном большинстве случаев при интервьюировании и опросах респонденты сообщали о том, что «черное» дело – это колдовские действия, а «белая» магия – это знахарские практики, в основном лечебные. В регионах преобладания шаманства часто встречалось противопоставление колдовства и шаманизма как плохих / хороших практик, т.е. колдовство было однозначно «черным», плохим делом. Эти оценки перекочевали и в специальную литературу.

Там, где не было шаманизма, колдовство также часто в профанной среде считалось «черным» / злым делом, а знахарство – его противоположностью.

Иное мнение было распространено среди практиков, которые часто отвечали на вопрос о разграничении «черного» и «белого», колдовства и шаманизма с учетом собственных знаний. И тут надо напомнить, что знания *посвященных, приобщенных и непосвященных (профанов)* могут значительно различаться (см.: Харитонова 1999 и др.). Посвященные, исходя из собственного опыта, обычно характеризуют деятельность свою и себе подобных через оценку особенных возможностей практиков, прекрасно понимая при этом, что любой человек, будь он маг, колдун или просто зевака, способен как на добрые дела, так и на злые / «черные». В магии же для них важны иные характеристики. Вопрос о том, что «черное» (*кара* в тюркском варианте) связано с понятием силы и магических преимуществ, к настоящему моменту уже не является новым, он достаточно исследован и в отечественной литературе (см.: Харитонова 1995; 1999 и др. работы автора; Маничкин 2019). Но интересно, например, предположение о том, что с разными вариантами магии связаны различные техники погружения и работы в ИСС; это на первый взгляд является очевидным, однако требует специального изучения. Такое исследование может быть очень увлекательным и с большой перспективой, поскольку сами процессы перехода в ИСС специфичны в разных техниках, у различных практиков, в особых ситуациях (как свидетельствуют некоторые информанты – многое может зависеть даже от окружающего ландшафта: «Здесь очень много факторов, которые воздействуют на мое психофизическое состояние. Даже ландшафт места, где проходит данная церемония, ритуал и камлание»; ПМА-2019: Л.). Это важно для изучения специфики работы человеческого сознания, в том числе в свете современных концепций о сознании как синхронизации волновых процессов.

В рамках этой небольшой статьи я приведу ряд размышлений о своей деятельности самих практикующих в различных техниках и культурных традициях. Одно из них связано с полевой и экспериментально-исследовательской работой начала 1990-х гг. на базе ВНИЦТНМ «ЭНИОМ». По понятным причинам я не могу указывать полные данные некоторых испытуемых, поэтому ограничусь условными именами или буквенным обозначением.

Наблюдая двух специалистов, которые работали некоторое время вместе в одном кабинете, я обратила внимание на очень значимые различия в их поведении во время сеансов с клиентами / пациентами и явно разную затрату физической и психической энергии в процессе общения с ними. Кстати, одного из сотрудников центра (Александра) считали очень сильным специалистом, называя его часто колдуном,



а вторую сотрудницу (Наталью) рассматривали больше как его ученицу, работавшую довольно интересно, но никто не полагал, что она обладала выдающимися способностями. Обсуждая с ними особенности психоэнергетической стороны их практики, я поинтересовалась однажды тем, как они ощущают во время сеансов «энергетическое воздействие» на клиентов (а именно это в то время было популярно рассматривать как основу практик таких специалистов, которых многие называли «экстрасенсами»). Часть вопроса была озвучена как то, где формируется «энергетический посыл» и как это соотносится с тем, что в йоге (а речь шла и об этом) именуется чакрами?

Моих собеседников это не озадачило – наоборот, они с легкостью подхватили тему чакр и стали описывать, когда именно и как идет «энергетическая работа» на разных уровнях (в разных «чакрах»). Наталья подчеркнула, что она работает на «светлых», «высоких» энергиях, которые у нее соотносились с «верхними чакрами» (она четко отметила, что «ниже тимуса не опускается»). Мало того, в разговоре было замечено, что «низовые» энергии – это «чернота», они грубые и... сильные. Наталья полагала, что на человека с их помощью лучше не «набрасываться», поскольку это воздействие может оказаться разрушительным. И тут случился небольшой спор между коллегами. Александр возразил, что именно «низовые» энергии позволяют делать сильную и тяжелую работу. Он не возражал против того, что такое воздействие может быть и разрушительным в определенном смысле – важно, что ты хочешь сделать. Но идея разрушения может закладываться на разных уровнях. А вот серьезная работа, особенно та, которую надо осуществить быстро, делается, по его представлениям и опыту, именно на «низовом» уровне – второй («половой») «чакры». Это требует значительных усилий и физических затрат. На мой уточняющий вопрос, ведет ли такая работа к сексуальному возбуждению, он ответил: «Ну, а как же? Естественно...» Наталья тут же сказала, что с ней ничего похожего не происходит – ее работа осуществляется «головой», «мозгами», она при работе никогда не испытывает никаких сексуальных позывов (ПМА-1994).

Анализируя различные высказывания (нео)шаманов о физиологических ощущениях во время камланий, я обратила внимание, что они также свидетельствуют о связи силы и качества работы с происходящим с ними во время сеанса. Например, одна из тувинских шаманок как-то призналась мне в том, что для нее определенные физиологические проявления являются четкими показателями уровня произведенной работы: о качественном камлании и сильном воздействии на клиентов свидетельствует в ее случае произвольное мочевыделение («...если я не описалась, то и, считай, ничего не получилось»; ПМА-2007).

Кстати, при интердисциплинарном исследовании личности шаманов и особенностей их работы в ИСС в начале 2000-х гг. в программу психологического опроса были включены вопросы о физиологических состояниях шамана в процессе камлания. Большинство из них свидетельствовали о различных ощущениях, которые при желании можно было соотнести с перенапряжением каких-либо, условно говоря, «энергетических чакр»: практики сообщали о головокружении, затрудненном дыхании, тошноте, рвоте, кашле, болях и иных ощущениях в животе – область пупка, позывы к дефекации, мочеиспусканию и т.д. (Мещерякова 2010: 12).

Встречаются сообщения сильных специалистов о том, что у них возникает «...сексуальное возбуждение; если вход (погружение в ИСС. – В.Х.) глубокий, то часто глоссолалии и говорение на языках; и спонтанное исполнение каких-либо ритуальных действий, которым я не училась, но понимаю их смысл и значение» (ПМА-2019: С.). При этом произвольные движения могут выливаться в мощный танец с прыжками, кружением, переворотами, падениями, что сопровождается дикими криками, истерическим хохотом, рычанием, страшными гримасами и падением с переходом в оцепенение: «...этот дух тебя закручивает так, что мало не покажется... потом очнешься – не знаешь, что с тобой было – хорошо, если кто-то снимал, покажут тебе» (ПМА-2016: В.) (см. сравнение стадий погружения в ИСС по Ч. Тарту и В. Харитоновой: Тарт 2003; Харитонова, Топоев, 2005: 85–89). «...Иногда валяюсь по земле в судорожном состоянии, не поняв, что это было и где я побывала. При этом возвращаюсь в нормальное состояние...» (ПМА-2019: Л.).

Любопытно, что подобные проявления вызываются и у людей, присутствующих на камланиях, если они легко входят в ИСС – особенно если это те же практикующие (нео)шаманы и прочие специалисты, оказавшиеся на церемониях коллег. Например, об особенном поведении на календарном ритуале с большим камланием одной из шаманок, за которой я наблюдаю много лет, фиксируя процесс ее становления и развития (впервые ее обследовала наша интердисциплинарная группа еще в 2001 г.), я получила сразу несколько сообщений, указывающих на проявление у нее ярко выраженного сексуального возбуждения. Камлание проводил ритуальный специалист, хорошо знавший условные сценарии обряда: это был весенний ритуал, посвященный Кочакану, божеству, которое известно своим пристрастием к сексуальному самовыражению, особенно в весенних обрядах, связанных с культом плодородия (см. подробно: Харитонова 1995а). Шаманка, о которой идет речь, легко входящая в ИСС и погружающаяся в очень глубокие состояния, «...каталась там так и ноги задирала, что всем было понятно, что происходит с ней...» (ПМА-2019: В.). Сама она также свиде-

тельствовала о происшедшем с ней как о состоянии сильнейшего возбуждения, которому невозможно было противостоять: «Мы поднялись на нашу Большую гору (Улуг таг). Вдруг меня кто-то свалил на горе на землю. Я не поняла, что со мной произошло. Вдруг я получила такой секс (космос)!» (ПМА-2019: Л.) В иных ситуациях (в разных по типу и задачам камланиях) она отмечает: «Все подключается в нужный момент и нужное время. Да, включаются нижние чакры. Ощущение астрального секса» (ПМА-2019, Л.). Интересно, что именно ее мне часто характеризуют общие знакомые в разных контекстах как «колдовку», «черноту» (черную шаманку), а ЭЭГ-обследование (сделано в 2001 г.), о котором я упоминала, показало у нее высокий уровень развития способностей, которые мы относили условно к шаманским.

В связи с этим фактом стоит вспомнить известную практику наличия духа – сексуального партнера, о котором много писали исследователи, работавшие, например, в дальневосточных регионах (не буду сейчас вдаваться в подробности дискуссионности вопроса, а также в расхождение данных Ю.А. Сема и А.В. Смоляк, о чем мне уже приходилось упоминать в других моих работах, но обращу внимание на многочисленные свидетельства о повышенной сексуальности некоторых шаманов и шаманок).

Интересно, что представители различных вариантов магико-мистических и магико-медицинских практик сходятся в оценках «энергии», считая работу «верхних чакр» более светлой и тонкой, а «нижних» – более грубой и сильной. Но это не означает для большинства из них, что сложную работу нельзя выполнять с опорой на светлую и тонкую энергию. Однако выявляется общая тенденция, указывающая на то, что «силовые чакры» – это «нижние», подключающие «грубую энергетику».

### **Творческий потенциал шаманских состояний**

Глубокие погружения в ИСС, как свидетельствуют (нео)шаманы, требуют много сил и затрат энергии. Но при этом после тяжелейших и сложнейших сеансов работы практикующие погружения в ИСС не производят впечатления чрезмерно уставших людей, хотя иногда они свидетельствуют и о большой физической усталости: «После некоторых камланий чувствую большую усталость по всему телу, иногда валюсь на землю без сил» (ПМА-2019: Л.). Не единожды мне приходилось наблюдать, как выходят из глубоких ИСС-погружений известные шаманы, с каким трудом они приходят в себя. Например, техника «вселения духа», которая требует серьезных творческих перевоплощений (это легко отслеживается внешне по поведению шаманов) и, по свидетельствам практикующих, настолько глубоких погружений, при которых

«дух шамана» выходит из его тела, позволяя замещать себя приглашенному духу шамана-предка либо еще каким-то очень сильным духам – например Буха Нойону, к которому обращаются в своих камланиях современные (нео)шаманы из Улан-Удэ. Вселение этого божества, как считается, может осуществить только очень сильный шаман. И даже такому специалисту это дается не без серьезных усилий. Выход из ИСС после таких публичных сеансов, которые бывают во время больших тайлганов, свидетельствует всякий раз о том, что шаман находится в состоянии сильнейшей усталости. Надо отметить, что и любое другое камлание с помощью техники «вселения духа» свидетельствует о больших физических затратах, что было подтверждено экспериментально во время фиксации большого ритуала недалеко от п. Агинское (анализировалась работа известного шамана Б.Ц. Ринчинова и его учеников; см. подробно о технике: Харитонова, Ринчинов 2004).

В других техниках во время самих сеансов, что отражено во многих описаниях наблюдателей, даже очень пожилые шаманы и шаманки преображаются и работают так, что создается впечатление, будто камлают сильные и молодые люди. Из их последующих рассказов можно заключить, что переход в ИСС позволяет им почувствовать себя легкими, молодыми и сильными, что происходит с большинством, в том числе и нынешних (нео)шаманов. «Иногда не ощущаю своего физического тела, а сознание ясное. Я понимаю, что я “здесь и сейчас”. Соединяюсь сразу со своим бубном, а может быть, не сразу, и он (бубен) становится невесомым, легким, как пушинка. И не понятно, в каком таком состоянии (я нахожусь. – В.Х.), могу свой бубен удержать даже мизинцем» (ПМА-2019: Л.). Как известно, очень часто такие практики ведут к развитию различных творческих состояний и способностей, а это, в свою очередь, приводит к терапии через творческое самовыражение, например (Бурно 1999).

### **ИСС как смысл жизни?**

Шаманизмом сейчас интересуются очень разные люди; порой они считают, что практикуют именно в рамках шаманизма (даже конкретной шаманской культуры). Эти новые практики, как и увлечения йогой, медитацией и тому подобным, связаны с идеями самосовершенствования, самопознания, саморазвития; все это так или иначе оказывается сопряженным с идеей погружения в ИСС. Креативные личности собирают группы, проводят разнообразные ритуалы, используя различные техники «транса» (что обычно и составляет цель таких собраний). Вместе с тем они актуализируют в своей практике часто те же задачи, которые выполняли традиционные шаманы (например, профилактику заболеваний и исцеление, поддержание природного равновесия). Эта дея-

тельность вполне вписывается в процессы культурной глобализации. В группах оказываются представители разных культур, для своих практик они используют различные артефакты и т.д. Важнейшим результатом этой деятельности для них становятся личные переживания (см., например: Харитоновна 2007, 2016).

Интересно, что эти переживания могут неожиданно прозвучать в различных ситуациях с отсылками к конкретным культурным реалиям. Хочу привести здесь одно из высказываний, поражающих своей глубиной и силой, возникшее у автора строк в связи с посещением выставки Э. Мунка в Третьяковской галерее: «Это мне напомнило свое переживание в Перу во время церемонии. Я попала в состояние Матери-земли. Она показывала мне, как умирают ее дети: реки, моря, океаны, растения, животные. Она кричала и плакала. Потом я увидела гробы, накрытые государственными флагами, которые ложились в землю, разделенную государственной границей. Но я видела эти гробы снизу и понимала – неважно, какого цвета флаг на твоём гробу, ты умер, и земля принимает тебя. Мое человеческое сердце было на грани разрыва. В какой-то момент оно реально перестало биться, и я была в панике. Я ругала себя, что вот здесь, в Перу, в никому неизвестной деревне, я умру, и это совершенно безответственно перед детьми. Я стала задыхаться. И только появление рядом фигур моих сыновей, которые звали меня, вернуло меня обратно...». Высказывание размещено на личной странице ФБ Леной Ратничкиной, известным ныне специалистом «по регрессионной терапии и методу экстатического транса», которая обычно бывает представлена как «практик и исследователь шаманизма, руководитель Института транс-ориентированной психологии им. Фелиситас Гудман, изучающего практику ритуальных трассовых поз». Ее семинары, часто проводимые совместно с немецким специалистом данного направления, ее учителем Наной Наувальд, сейчас имеют большой успех.

Что в них привлекает? Цитирую анонс от Лилии Валлиулиной: «Сегодня, затаив дыхание, знакомлю с Леной Ратничкиной, которая у нас на Школе станет проводником в мир “духов”, глубинных сил нашей души.

В какой-то момент таинственный мир образов из сновидений и видений стал для человека, видимо, своеобразным ключом к более глубокому пониманию себя и устройства окружающего мира. Так, возможно, возникли постепенно специальные духовные практики и путешествия в миры воображения.

...Используя метод экстатического транса, мы можем стать участниками такого ритуала, даже не являясь представителями шаманской культуры (подчеркнуто мной. – В.Х.), ведь широко известно, что участие в ритуале дает ясность ума, чувство спокойствия и цельности.

Метод экстатического транса имеет научную основу в виде исследований американского антрополога Фелиситас Гудман, изучавшей фе-

номен транса и значение звука и ритма для возникновения измененного состояния сознания. Она заново обнаружила утраченный компонент шаманских ритуалов – особые трансовые положения тела, способствующие соприкосновению к глубинному уровню общечеловеческого, коллективного опыта. Сейчас этот метод соединяет в себе все самые действенные инструменты шаманизма: звук, ритм и трансовые положения тела, с помощью которых совершается простое по форме, но значимое внутреннее исследование.

Нас ждет погружение в ритуальное пространство и шаманское путешествие в мир духов, которое мы будем совершать под звучание бубна. Совместная работа с шаманскими погремушками, ритуал очищения шалфеем и древняя трансовая поза “Мужчина-птица из Веракруса” будут способствовать соединению мужского и женского внутри нас, восстановлению гармонии внутренних стихий, души, тела и духа...» (ФБ, личная страница Лены Ратничкиной).

Надо отметить, что такие ритуалы проводятся Еленой преимущественно в женской аудитории. Может быть, этим отчасти объясняются задачи ритуалов:

«Форма работы проста: сохраняя 15 минут особое трансовое положение тела и слушая звук бубна, мы будем, подобно шаманам древности и настоящего времени, погружаться в свою внутреннюю реальность и сопряженные с ней иные миры.

Особой темой данного шаманского круга будет:

– гармонизация мужского и женского внутри нас;

– погружение в тишину и собственную силу;

– слияние власти и любви;

– превращение;

– поглощение и излучение энергетических потоков» (ФБ, личная страница Лены Ратничкиной).

Однако на семинары собираются активные и креативные женщины, которые не просто заняты собой – они чувствуют ответственность за этот мир, стараясь влиять на то, что в нем происходит. И, как они полагают, этому способствует их самосовершенствование через погружения в ИСС.

Такие идеи особенно актуализированы обычно в практиках тех, кто пропагандирует установку на совершенствование традиций своего народа. Сейчас это чаще всего со временем перерастает в практику международного плана, с международными контактами, путешествиями по разным странам мира. И вот, например, буквально на днях та же Лена Ратничкина отправляется со своей группой в Англию, а другая активистка, известная практик шаманизма из Хакасии Т.В. Кобежикова, путешествует из одного места России в другое, периодически отправляясь в разные страны мира или приглашая к себе экзотических

гостей: «Вот уже двенадцать лет собираются хранители традиций разных стран мира, чтобы разжечь и провести церемонию Большого Огня. В этом году мы встретились на острове Ольхон, на берегу священных вод Байкала. Первые церемонии проводились в Кыргызстане, затем три года огонь зажигали на Алтае, пять лет церемония проходила в Монголии и снова вернулась в Россию. Нас гостеприимно принимали шаманы-буряты, проживающие в Иркутской области, огромная благодарность им за организацию. Церемония прошла очень мощно и сильно. Были делегаты Кыргызстана, Кении и Монголии, Алтая, Бурятии, Иркутской области, наша из Хакасии. Мы встретились и объединились ради будущего наших потомков, матери Земли и решили: Поддержать огонь своих предков. Сохранить древнюю культуру своих народов. Помочь исцелению и восстановлению Матери природы. Принять ответственность перед предками и потомками за сохранение наследия. Каждый раз, встречаясь, мы обмениваемся знаниями, получаем новый опыт и проводим церемонии за Мир во всем Мире. За время работы проведена большая и глубокая, духовная работа по сохранению традиций коренных народов, многое сделано для сохранения природы и биоразнообразия» (ФБ, личная страница Татьяны Кобежиковой).

### **Истории с жертвоприношениями: от ленточек до верблюдов**

От малого до великого, как известно, один шаг. Установки на то, что шаманы не только вершат судьбы конкретных людей, но и управляют погодой, явлениями природы, а теперь уже и всеми событиями в мире, нередко встречаются у представителей этой весьма разнородной группы людей. Корни таких установок и убежденности в своей силе надо искать не только в личностных деформациях некоторых из этих специфических фигур, что часто прочитывается между строк в текстах пишущих о них журналистов и ученых. Очевидно, их формированию способствуют те состояния, которые испытывают личности, устремленные к овладению сверхспособностями и возможностями.

Известно, что современные шаманские пристрастия вполне вписываются в так называемый Нью Эйдж. Движение за самосовершенствование и обретение неких сверхспособностей охватило – без преувеличения можно сказать – весь мир. Разумеется, оно имеет свои оттенки в различной среде и разных местах. И если, например, большая часть интересующихся практиками, которые так или иначе соотносятся ими с шаманами и шаманизмом, точнее, с шаманскими духами, стремятся к развитию собственных способностей, то в сибирских пределах, где шаманизм еще помнится как родовой культ, а теперь под давлением административных документов осознается и как традиционная религия, то в одном, то в другом регионе стремительно возникают мероприятия

на регулярной основе (ежегодные фестивали, конференции, традиционные ритуалы и т.п.) или формируются структуры, напоминающие недавние партийно-профсоюзные, но уже с «верховными шаманами» республик во главе, мечтающими о том, чтобы возглавить «шаманов всей России». Своеобразная ориентация на политический и культурно-религиозный контекст приводит к оформлению организаций, их централизации, выписыванию разнообразных «корочек» – документов различного образца: от удостоверений в том, что кто-то является членом МРОШ (местной шаманской организации) или считается «Улуг-хамом» (Великим шаманом), до удостоверений членов различных республиканских комитетов по религиозным вопросам.

Особая ситуация в названных регионах позволяет не только собрать 13 шаманов из разных городов и стран для камлания ради установления мира во всем мире. Она порождает и иные идеи, которые возникают прямо-таки в соревновательном плане довольно быстро. Например, сравнительно недавно в СМИ возник шум по поводу странной истории принесения в жертву пяти верблюдов. Поскольку этот невероятный для мест его свершения ритуал был осуществлен в Иркутской области, то не одни журналисты заподозрили в произошедшем неладное. Подоплеку случившегося в резкой форме раскрыла кандидат исторических наук Раджана Дугарова, написав откровенную статью об этом жертвоприношении «Ради мира во всем мире».

Другая сторона деятельности великих шаманов – их стремление быть таким, как «большие политики»: иметь регалии, степени и звания, а также... писать книги, на что реагируют даже представители местной науки. Вот одно из не столь давних сообщений в прессе: «Настоящей сенсацией стала изданная в минувшем году книга верховного шамана Тувы Кара-оола Допчун-оола “Адыг Тулуш” (“Дух медведя”). На страницах республиканских СМИ развернулась нешуточная дискуссия, к которой наряду с праздными обывателями подключились известные тувинские ученые... – Не дает мне покоя глава “Всемирный потоп”, с которой начинается книга. Верховный шаман ничуть не сомневается в реальности библейского Всемирного потопа, – поделился ученый» (речь идет о зам. директора по научной работе Тувинского института комплексного освоения природных ресурсов СО РАН, кандидате геолого-минералогических наук Андрее Монгуше).

Мифологема «всемирного потопа» возникла в сознании бывшего шофера М.Б. Кенин-Лопсана (в тот период, когда наш коллега занимался практическим возрождением шаманизма в Туве), а ныне избранного группой его приверженцев своим лидером и именующим себя уже верховным шаманом России, возможно, исключительно сознательно – из желания заботиться о происходящем в мире на основе библейских сведений; но не исключено, что это связано и с его личной многолетней



практикой шаманских погружений в ИСС. В таких ситуациях сложно что-либо отрицать или принимать безоговорочно на веру. А это значит – надо продолжать исследовать (см. Гордеева 2012а).

И исследовать надо не только ради постижения столь сложного феномена, как изменения состояний сознания. Мы до сих пор мало знаем о том, как эти состояния – возникающие у кого-то естественным путем, а кем-то вызываемые искусственно – влияют на человека. Хочу обратить внимание не только на проблему воздействия «шамана» / «колдуна» / «экстрасенса» и тому подобных на человека и окружающую среду (то, чем и мы активно занимались в упомянутом изначально проекте), но в большей степени на проблему воздействия таких практик на самих приобщающихся к феноменам подобных практик в различных вариантах. Это вызвано как интересом к тому, что именно может подобная деятельность привнести в системы оздоровления человека (Харитоновна 2018; Ламажаа, Ламажаа 2018), продления жизни и способствования долголетию, чем сейчас озабочено и наше государство, так и размышлениями о том, почему, например, у приобщившихся к шаманским практикам часто случаются... инсульты? Что следует за попытками заставить работать мозг в режимах, несвойственных многим людям? Вопросы, связанные с физическим, психофизиологическим и собственно психическим состоянием, особенностями трансформации мировоззрения людей, обращающихся к таким техникам, могут позволить сделать много интересных открытий о человеке и мире, в котором мы живем.

### *Литература*

- Бурно М.Е.* Терапия творческим самовыражением. Екатеринбург: Деловая книга, 1999.
- Гордеева О.В.* Измененные состояния сознания: природа, механизмы, функции, характеристики : хрестоматия. М.: Когнито-Центр, 2012. 254 с.
- Гордеева О.В.* Основные проблемы и направления теоретических исследований в психологии измененных состояний сознания // Измененные состояния сознания: Природа, механизмы, функции, характеристики : хрестоматия. М.: Изд-во «Когнито-Центр», 2012а. С. 10–35.
- Измененные состояния сознания и культура : хрестоматия / авт.-сост. О.В. Гордеева.* СПб.: Питер, 2009. 336 с.
- Крипнер С., Сидиан Утренняя Звезда Джонс.* Шаман по имени Рокочущий Гром. М.: Постум, 2012. 288 с.
- Ламажаа А.М., Ламажаа Ч.К.* Тувинский целитель Станислав Кужугетович Серенот // Новые исследования Тувы. 2018. № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/808> (дата обращения: 13.04.2019).
- Маничкин Н.А.* Шаманизм и духовные практики киргизов : автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 2019.
- Мещерякова Е.А.* Психофизиология шаманского путешествия // Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем : материалы Международного междисциплинарного науч.-практ. симпозиума. Республика Бурятия, Тункинский национальный парк. 2–9 августа 2010 г. М.: ИЭА РАН, 2010. С. 9–18. (Этноло-

- гические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 14, ч. 1).
- Психотехники и измененные состояния сознания* : сб. материалов Второй международной научной конференции (12 – 14 декабря 2013 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. С.В. Пахомов. СПб.: РХГА, 2015.
- Тарт Ч.* Измененные состояния сознания. М., 2003.
- Хант Г.* О природе Сознания. М., 2004.
- Харитонова В.И.* «Нет, это не я, это – Богиня Кали!» (К проблеме личностных трансформаций в процессе приобщения к ИСС-практикам) // Влияние религии на общество и личность. М.: ИЭА РАН, 2007. С. 172–199.
- Харитонова В.И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999. Ч. 1, 2. 602 с. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 3).
- Харитонова В.И.* Традиционные магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995. (Российский этнограф. Вып. 23).
- Харитонова В.И.* Роль и значение сексуально-эротического начала в магико-мистической практике // Шаманизм и ранние религиозные представления. М.: ИЭА РАН, 1995а. С. 180–232 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 1).
- Харитонова В.И.* Шаманские духи: основа сакрального и средство сакрализации // Сибирские исторические исследования. 2016. № 4. С. 236–261
- Харитонова В.И.* Тувинский (нео)шаманизм как культурная и целительская практика в современном мире // Новые исследования Тувы. 2018, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (дата обращения: 13.04.2019).
- Харитонова В.И., Ринчинов Б.Ц.* «Ты – во мне, я – в тебе» // Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток. 2004. № 2 (17). С. 93–103.
- Харитонова В.И., Свидерская Н.Е., Мецзякова Е.А.* Шаманы и шаманизм в свете интердисциплинарных исследований // Полевые исследования института этнологии и антропологии РАН – 2004. М.: Наука, 2006. С. 128–149.
- Харитонова В.И., Топоев В.С.* Там, где «я» превращается в «мы» (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии / отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 2005. С. 83–103.
- Харитонова В.И., Украинцева Ю.А.* Зов безмолвия, или почему они – шаманы? // Расы и народы. М.: Наука, 2007. Вып. 33. С. 218–245.
- Чалмерс Д.* Создающий ум: в поисках фундаментальной теории : пер. с англ. 2-е изд. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2015. 512 с.
- Kharitonova Valentina and Yulia Ukraintseva.* Destined for Shamanic Inspiration. An Integrative Study of Buryat (Neo)Shamans // Consciousness: Cultural and Therapeutic Perspectives / D. Eigner (ed.) International Academic Publishers Peter Lang, Frankfurt a. M., 2012. P. 109–130.

Статья поступила в редакцию 5 мая 2019

*Kharitonova Valentina I.*

**‘I AM GOING THROUGH YOU’: ON STUDYING SHAMANS’ ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS**

DOI: 10.17223/2312461X/24/10

**Abstract.** The article draws the reader's attention to research on altered states of consciousness (ASC), which has been developing since the second half of the twentieth century, and more specifically to one of the interdisciplinary projects that was implemented in the early 2000s at the Institute of Ethnology and Anthropology and Institute of Higher Nervous Activity and Neurophysiology (Russian Academy of Sciences). The project focused primarily on personality of (neo)shamans and those who enter ASC by other means.

The article discusses some of the issues associated with the project which are still underexplored, and draws on some field materials, including very recent, to provide further interpretations. Among these issues is the question how those experiencing ASC in different cultural traditions perceive and interpret psycho-physiological manifestations while in ASC, including their understanding of the division between 'black' and 'white' magic and their attempts to connect it with different bodily sensations. First, emphasised is the erotic arousal coming from ASC, which may be associated with activation of certain 'energy centres' (chakras), and whose interpretation may be that it involves the most powerful 'black' magic. Second, attention is given to the specific feeling of lightness experienced during performance of rites by the shaman and the emergence of creative energy, and it is stressed that these feelings are felt in different ways in different shamanic techniques, but can serve as a way of preventing negative states and treating some of them. Third, it is shown that contemporary practices of entering ASC are still understudied, particularly as regards the associated changes in the psycho-physiological and mental status of new adepts, and especially of those who are trying to practice shamanism without having the genetics that the more experienced shamans have.

Finally, the question is raised as to the need to more actively explore the possibilities of traditional practices of folk healing, sorcery, and shamanism as ways to promote health care and prevent negative states and diseases.

**Keywords:** altered states of consciousness, sorcery, folk healing, (neo)shamanism, health care, preventive measures, 'black' and 'white' magic, psycho-physiology, creative energy, psyche

### References

- Burno M.E. *Terapiia tvorcheskim samovyrazheniem* [Therapy through creative self-expression]. Ekaterinburg: Delovaia kniga, 1999.
- Gordeeva O.V. *Izmenennnye sostoiianiia soznaniia: Priroda, mekhanizmy, funktsii, kharakteristiki: Khrestomatiia* [Altered states of consciousness: The nature, mechanisms, functions, and characteristics: a collection of writings]. Moscow: Izd-vo «Kognito-Tsentr», 2012.
- Gordeeva O.V. Osnovnye problemy i napravleniia teoreticheskikh issledovaniia v psikhologii izmenennykh sostoianii soznaniia [Major theoretical research issues and directions in the psychology of altered states of consciousness]. In: *Izmenennnye sostoiianiia soznaniia: Priroda, mekhanizmy, funktsii, kharakteristiki: Khrestomatiia* [Altered states of consciousness: The nature, mechanisms, functions, and characteristics: a collection of writings]. Moscow: Izd-vo «Kognito-Tsentr», 2012a, pp. 10-35.
- Izmenennnye sostoiianiia soznaniia i kul'tura: Khrestomatiia*. Avtor-sostavitel' O.V. Gordeeva [Altered states of consciousness and culture: a collection of writings. Authored and compiled by O.V. Gordeeva]. St. Petersburg: Piter, 2009.
- Krippner S., Sidian Utrenniaia Zvezda Dzhons Shaman po imeni Rokochushchii Grom [The shaman named 'Rumbling Thunder']. Moscow: Postum, 2012.
- Lamazhaa A.M., Lamazhaa Ch.K. Tuvinskii tselitel' Stanislav Kuzhugetovich Serenot [Tuvan healer Stanislav Kuzhugetovich Serenot], *Novye issledovaniia Tuvy*, 2018, no. 4. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/808> (Accessed 13 April 2019)
- Manichkin N.A. *Shamanizm i dukhovnye praktiki kirgizov: avtoreferat diss. ... kand. ist. nauk* [Shamanism and spiritual practices among the Kyrgyz people: an abstract of a thesis submitted for the degree of Candidate of Sciences (History)]. Moscow, 2019.

- Meshcheriakova E.A. Psikhofiziologiya shamanskogo puteshestviia [The psychology of a shamanic journey]. In: *Psikhofiziologiya i sotsial'naiia adaptatsiia (neo)shamanov v proshlom i nastoiashchem. Materialy Mezhdunarodnogo interdistsiplinarnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma. Respublika Buriatiia, Tunkinskii natsional'nyi park. 2–9 avgusta 2010 g.* [The psycho-physiology and social adaptation of (neo)shamans: past and present. Proceedings of International Interdisciplinary Research Symposium. Republic of Buryatia, Tunkinsky National Park. 2–9 August 2010. Moscow: IEA RAN, 2010, pp. 9–18 (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam [Ethnological studies in shamanism and other traditional beliefs and practices]. Vol. 14, part 1).
- Psikhotekhniki i izmenennye sostoianiia soznaniia. Sb. materialov Vtoroi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (12–14 dekabria 2013 g., Sankt-Peterburg) /* Otv. red. S.V. Pakhomov [Psychotechnics and altered states of consciousness. Collection of materials of the Second International Scientific Conference (December 12–14, 2013, St. Petersburg) / Ed. by S.V. Pakhomov]. SPb.: RKhGA, 2015.
- Tart Ch. *Izmenennye sostoianiia soznaniia* [Altered States of Consciousness]. Moscow, 2003.
- Hunt H. *O prirode Soznaniia* [On the Nature of Consciousness]. Moscow, 2004.
- Kharitonova V.I. «Net, eto ne ia, eto – Boginia Kali!» (K probleme lichnostnykh transformatsii v protsesse priobshcheniia k ISS-praktikam) [‘No, it is not me, it is the Goddess Kali’]. In: *Vliianie religii na obshchestvo i lichnost'* [The influence of religion on the society and self]. Moscow: IEA RAN, 2007, pp. 172–199.
- Kharitonova V.I. *Zagovorno-zaklinatel'noe iskusstvo vostochnykh slavian: problemy traditsionnykh interpretatsii i vozmozhnosti sovremennykh issledovaniia* [The East Slavs’ art of conjuring: problems of conventional research and possibilities of new interpretations]. Moscow, 1999, part 1–2. (Etnologicheskie issledovaniia po shamanstvu i inym traditsionnym verovaniiam i praktikam [Ethnological studies in shamanism and other traditional beliefs and practices]. Vol. 3)
- Kharitonova V.I. Traditsionnye magiko-meditsinskaia praktika i sovremennoe narodnoe tselitel'stvo [Traditional magic-medical practice and modern healing. Articles and materials]. Moscow, 1995 (Russian ethnographer. Vol. 23).
- Kharitonova V.I. Rol' i znachenie seksual'no-eroticheskogo nachala v magiko-misticheskoi praktike [The role and significance of the sexual and erotic foundations in magical-mystical practices]. In: *Shamanizm i rannie religioznye predstavleniia* [Shamanism and early religious beliefs]. Moscow: IEA RAN, 1995a, pp. 180–232 (Etnologicheskie issledovaniia [Ethnological studies]... Vol. 1)
- Kharitonova V.I. Shamanski dukhi: osnova sakral'nogo i sredstvo sakralizatsii [Shamanic spirits: the basis of the sacred and the means of sacralization]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2016, no. 4, pp. 236–261
- Kharitonova V.I. Tuvinskii (neo)shamanizm kak kul'tovaia i tselitel'skaia praktika v so-vremennom mire [Tuvan (neo)shamanism as a religious and healing practice in contemporary world], *Novye issledovaniia Tuvy*. 2018, no. 4. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/806> (Accessed 13 April 2019)
- Kharitonova V.I., Rinchinov B.Ts. «Ty – vo mne, ia – v tebe» [‘You are in me, and I am in you’], *Vostochnaia kolleksiia. Zhurnal dlia vsekh, komu interesen Vostok*, 2004, no. 2(17), pp. 93–103.
- Kharitonova V.I., Sviderskaia N.E., Meshcheriakova E.A. Shamany i shamanizm v svete inter-distiplinnykh issledovaniia [Shamans and shamanism in light of interdisciplinary research]. In: *Polevye issledovaniia instituta etnologii i antropologii RAN – 2004* [Field research produced by the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences. 2004]. Moscow: Nauka, 2006, pp. 128–149
- Kharitonova V.I., Topoev V.S. Tam, gde «ia» prevrashchaetsia v «my» (psikhomental'nye i psikhоenergeticheskie problemy shamanizma skvoz' prizmu kompleksnykh issledovaniia) [Where ‘I’ turns into ‘we’ (psycho-mental and energy-related issues of shamanism

- through the prism of integrated research)]. In: *Polevye issledovaniia Instituta etnologii i antropologii* [Field research produced by the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences]. Ed. by Z.P. Sokolova. Moscow: Nauka, 2005, pp. 83-103.
- Kharitonova V.I., Ukraintseva Iu.A. Zov bezmolviia, ili pochemu oni – shamany? [The call of silence, or why are they shamans?], *Rasy i narody*. Vol. 33. Moscow: Nauka, 2007, pp. 218-245.
- Chalmers D. *Sozdaiushchii um: V poiskakh fundamental'noi teorii*. Per. s angl. Izd. 2-e [The conscious mind. In search of a fundamental theory]. Moscow: URSS: Knizhnyi dom «LIBROKOM», 2015.
- Kharitonova Valentina and Yulia Ukraintseva. Destined for Shamanic Inspiration. An integrative study of Buryat (neo)shamans. In: *Consciousness: Cultural and Therapeutic Perspectives* / D. Eigner (ed.) International Academic Publishers Peter Lang, Frankfurt a. M., 2012, pp. 109–130.

## РЕЦЕНЗИИ

УДК 39

DOI: 10.17223/2312461X/24/11

### ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ЛЕСА МЫСЛЯТ?

Кон Эдуардо. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 344 с. ISBN 978-5-91103-434-4



Книга Эдуардо Кона «Как мыслят леса» (впервые издана на английском языке в 2013 г.) представляет интригующий проект: антропологию по ту сторону человека. *Prima facie* такое словосочетание является оксюмороном. Антропология по своему названию является наукой о человеке, и потому может показаться, что «антропология по ту сторону человека» возможна в той же степени, что и гляциология по ту сторону льда. Однако первое впечатление в данном случае обманчиво. За намеренной провокационностью выражения (с. 55) скрывается простая мысль: стоит рассмотреть человека из перспективы других живых существ. Представленный таким образом проект Кона можно счесть уже не оксюмороном, а тривиальностью: разве антропология и так не рассматривает человека в связи с природой? В этом вопросе Кон располагает свой проект в оппозиции, с одной стороны, к аналитическим подходам, испытавшим влияние Дюркгейма (с. 92–93), который, не отрицая грубо такой трюизм, как влияние природы на человека, все же считал, что социальные факты можно понять лишь посредством других социальных фактов<sup>1</sup>. Противостояние устоявшейся традиции уже само

по себе не позволяет считать рассматриваемый проект тривиальным. С другой же стороны, Кон не удовлетворен и экологическим детерминизмом (с. 135), вытекающим из буквального отрицания указанного мнения Дюркгейма. Связь человека и природы представляется ему не просто каузальной, но семиотически обусловленной. То есть в каждой ситуации нечеловеческие существа каузально воздействуют на человека именно так, а не иначе, потому что нечеловеческие существа нас определенным образом интерпретируют. Так, в этнографической зарисовке, которой Кон открывает введение, «если ягуар увидит, что ты тоже можешь посмотреть на него... он пройдет мимо», в противном случае, «ты – кусок мяса» (с. 27). Эта связь именно семиотическая, а не семиологическая, так как основанием своего исследования Кон выбрал не теорию знака Соссюра (с. 64), а одну из наиболее серьезных ее альтернатив, теорию Чарлза Пирса, руководствуясь идеями которого можно пройти между дуализмом и биологизаторством, ибо, согласно данной теории, знаки «не только описывают мир, но и являются важной его частью» (с. 65), не будучи при этом лишь причинами или действиями.

Прежде чем перейти к рассмотрению связи исследования Кона и идей Пирса, стоит отметить, что антропологию «по эту сторону человека» и «биологизаторство» он критикует не словом, а делом. Автор не предлагает дедуктивных или индуктивных доводов против них. Его проект можно рассмотреть как абдукцию, попытку сделать эмпирически значимые выводы из смелой гипотезы. И это вполне в духе Пирса, всегда выступавшего за многообразие способов аргументации. Для абдукции существенно, чтоприятие ее позволяет увеличить знание об исследуемой области.

Кон – не первый антрополог, который обращается к творчеству Пирса. До него это делали, например, Э. Валентин Даниэль и Милтон Б. Сингер. В своей работе Кон опирается не на свое, оригинальное прочтение Пирса, а следует интерпретации Терренса Дикона. Главное, что Кону удастся получить из творческого наследия Пирса, связано с тезисом неограниченности знаковых систем человеческим обществом. Нечеловеческим существам, например ягуарам, собакам, лесам, тоже свойственно использование знаков. Им, однако, доступны лишь так называемые иконы, подражательные знаки (например, палочник, который выглядит как палочка), и индексы, указующие знаки (например, звук падающего дерева указывает на опасность), но для них закрыто царство символических знаков, основанных на конвенции (например, национальный флаг), которые являются *differentia specifica* нашего вида. Впрочем, конвенциональностью символы не ограничиваются, они сами основаны на иконах и индексах. Именно благодаря этому нечеловеческое может влиять на человеческое некаузальным образом: даже наши высшие знаковые системы открыты для нечеловеческого влия-

ния, так как фундированы знаковыми системами, которыми пользуются животные, растения и целые экологические ниши. Вынесенные в заголовки леса, например, мыслят именно в этом смысле: они мыслят иконами и индексами. Чтобы понять это, мы должны изменить представление не только о мышлении (мышление как оперирование знаками, причем не только символами, но и иконами и индексами), но и о самой реальности (с. 39). Реальность – это не только то, что имеет пространственно-временную локализацию и включено в сеть каузальных отношений. Это также и мир чисто возможного и мир будущего. Так, в систему знакового определения человека попадают не только иные живые существа, но и содержание снов, духи леса, боги и мертвые.

Богатства теории Пирса используются Коном весьма экономно. Например, из семиологии он берет только триаду икона–индекс–символ. Но это виды знака лишь в отношении объекта. Также есть три вида знаков *simpliciter* и три вида знаков в отношении интерпретанта. Взаимное пересечение этих трех классификаций дает 10 возможных типов знаков (в поздних набросках Пирс выделяет 28 и даже 66 видов знаков). Я не утверждаю, что Кон должен использовать теорию Пирса целиком, или что он использует то, что использует, неверно. Однако выбирая что-то из органического целого некой теории, стоит объяснить, почему было выбрано именно то, а не другое.

Таким образом, хотя презентация идей Пирса у Кона и не является неверной, все же, будучи неоригинальной и упрощенной, самостоятельной научной ценности она не имеет. Тем не менее ее можно использовать в качестве живого введения в философию Пирса, что делает книгу полезной для тех, кто хотел бы познакомиться с общим изложением теории знака последнего.

Однако, как замечает в предисловии к русскоязычному изданию профессор Андрей Юрчак, книга Кона – это не исследование народа руна с помощью идей Пирса и не иллюстрация идей Пирса на примере жизни в Амазонке, а встреча Амазонки и Пирса ради возможности создания антропологии по ту сторону человека (с. 15). Так что лишь пирсоведческая критика ее, вероятно, заведомо неудачна.

У книги Кона много достоинств, благодаря которым она может привлечь читателей, заинтересованных в некоторых подробностях жизни коренных народов Амазонки и в современных тенденциях в теоретической антропологии. Например, в ней мы находим убедительную критику идей Б. Латура (с. 146–148) и лаконичную презентацию идей онтологического поворота в антропологии (с. 39–40). Конечно, основные достоинства связаны с увлекательным этнографическим описанием руна, коренных обитателей эквадорской части леса Амазонии: заметки о руна-пума, людях, которые обращаются в ягуаров; анализ того, как христианское учение переплетается с местными верованиями, как, при-



няв существование рая, руна отказываются верить в ад, считая себя святыми, а для обозначения «души» используют слово испанского происхождения; анализ единого принципа функционирования охотничьих и любовных заклинаний. Любопытными являются разбор Коном местной версии легенды о потопе и его наблюдения относительно взаимосвязи амазонского шаманизма и колониализма. С лингвистической точки зрения ценен анализ того, как руна изменяют грамматику своего языка, говоря с собаками. С антропологической точки зрения интересно, что процесс этого общения предваряется галлюциногенной интоксикацией собак.

Следует, впрочем, заметить, что эти места книги, имеющие специально-научное значение, почти не зависят от Пирса, использование семиотики ничего здесь не добавляет. Случаи, когда Кон специально анализирует что-то с помощью семиотики (например, прыжок испуганной обезьяны из первой главы), на мой взгляд, напротив, почти всегда вполне допускают каузальные объяснения, во всяком случае их недостаточность не была Коном показана. Так, он пишет, что в случае каузального объяснения мы упрощаем и переносим характеристики символического на всякую знаковую систему вообще, навязывая нечеловеческому человеческую логику (с. 82, 319), однако связь между каузальным объяснением и указанным навязыванием им не обосновывается.

Кон утверждает, что его книга не о мышлении людей о мире, в котором они живут, а о самом мире (с. 150), что создает двусмысленность в его тексте, поскольку высказывания о мире должны быть проверяемыми. Пирс считал, что истина – это согласие абстрактного положения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование будет стремиться привести научное убеждение, т.е. истина – это то, что не подведет вас при проверке. Все ли положения книги можно проверить на истинность? Действительно ли «мужчины, убившие во сне души животных, с легкостью добывают их на следующий день» (с. 179)? Нужно ли это понимать так, что те же мужчины, если им снилось что-то иное, охотятся хуже, и это можно установить, используя контрольные группы? Можно ли таким же методом проверить тезис о том, что «будущие отцы теряют свою способность быть эффективными хищниками. <...>» (с. 186)? У меня есть гипотеза, что при проверке эти положения нас подведут. А если понимать их как пересказ мифов, то как это согласуется с обещанием говорить не о том, как люди думают, а о том, о чем они думают, не об эпистемологии, а об онтологии?

Стоит ли воспринимать то, что Кон говорит с помощью концептуального аппарата Пирса, буквально? Если реальность – это не просто чувственно данное, но и возможности, и будущее, и форма, и привычки (с. 270), то действительно ли правильно будет сказать, что жизненная сила, духи и боги реальны и оказывают воздействие на человека, могут

«формировать существование» (с. 309)? Стоит ли понимать это как образ или следует понять буквально? Кон говорит, что согласен с тем, что боги порождаются человеческими практиками, но не согласен, что они сводятся к человеческим контекстам; боги для него обладают собственной реальностью, и это – не платоническая реальность (с. 53, 231). Его книга о том, «как научиться мыслить образами» (с. 316). Но как можно сочетать стремление говорить о том, что есть, онтологию, с анализом образов лишь как образов? Разве не ведет это в эпистемологию, от которой Кон отказывается? Сочетать утверждение о реальности духов с отказом от сведения этого убеждения к эпистемологии можно, только приняв истинность тезиса «все, что существует, есть лишь образ». Думаю, это ложный тезис.

### Примечания

<sup>1</sup> Со стороны философии оппонентами Кона являются мыслители вроде Томаса Нагеля, развивающие сегодня дуализм Декарта в новом, уже не субстанциальном обличье (с. 47, 140). Кон предлагает свой ответ на знаменитый вопрос Нагеля «Каково это быть летучей мышью?»: «Мы знаем кое-что о том, каково быть попугаем, благодаря тому, как на попугаев влияют наши догадки об их мышлении» (с. 143–144). Имеется в виду, что можно построить пугало, которое будет отпугивать именно попугаев. Такой ответ не может считаться удовлетворительным. Восприятие формы пугала относится большинством философов сознания к психологическим или функциональным свойствам, а не к феноменологическим, на которые указывает Нагель. Способность создавать модели не означает, что мы можем понять, каково быть объектом этой модели.

Е.В. Логинов

*Московский государственный университет*

Рецензия поступила в редакцию 19 мая 2019 г.

*Loginov Evgeniy V., Lomonosov Moscow State University (Moscow)*

### **DO FORESTS IN FACT THINK?**

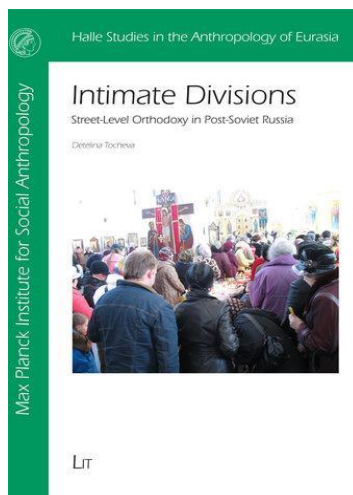
Review of Kohn E. *Kak mysliat lesa. K antropologii po tu storonu cheloveka* [How forests think: Towards an anthropology beyond the human] / translated by A. Borovikova. Moscow: Ad Marginem Press, 2018. ISBN 978-5-91103-434-4. (In Russian)

УДК 392

DOI: 10.17223/2312461X/24/12

## ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВНЫХ ОБЩИН В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ГОРОДЕ

Tocheva Detelina. *Intimate divisions: street-level orthodoxy in post-Soviet Russia*. Münster, Berlin: LIT Verlag, 2017. 190 p. ISBN 978-3-643-90873-5



Изучение Русской православной церкви – распространенная в антропологии религии тема, которой занимаются многие специалисты (ср.: Дубовка 2015; Казьмина 2015; *Proselytism and orthodoxy in Russia* 1999). Появление работы Детелины Точевой «Внутренние различия: повседневное православие в постсоветской России» комплиментарно растущему интересу к возрождению православия в целом на постсоветском пространстве (Kazmina, Filippova 2005; Казьмина 2009; Kormina 2010). Монография написана в жанре «case studies» и представляет собой результат полевой работы автора в Ленинградской области, среди прихожан двух церквей в поселении, скрытом под названием Озерово. Д. Точева ставила своей целью через призму исследования приходских коллективов проследить каналы общения «Церкви, местных церковных властей и общества в целом» (с. 1).

Работа состоит из девяти глав и библиографического списка.

Первые две главы, «Вступление: объединяя границы» (с. 1–19) и «Местные формы перед лицом институциональных правил неравных церквей» (с. 21–41), знакомят читателя с проблемой существования РПЦ в регионах. Многие статистические данные, на которые ссылается

автор, показывают, что современные верующие россияне не принадлежат к приходам в западном понимании. Поэтому, делает вывод Точева, на российском материале нужно использовать несколько другой подход в выделении церковных приходов как таковых. Метод изучения отдельно взятой общины (в данном случае в конкретном поселении) в этом отношении, по мнению автора, более оправдан.

Главы 3–5, «Восстановление Церкви: ключевой момент в создании повседневного православия» (с. 43–55), «Дифференциация между приходами» (с. 57–76) и «Экономика повседневного православия: борьба за моральные ценности, власть и справедливость» (с. 77–97), посвящены теме возрождения православных церквей в постсоветские годы. Автор выделяет два основных сценария их восстановления или строительства. Первый включает церкви, «построенные на слезах», т.е. без больших материальных вложений, силами простых прихожан. Те же, что появились в рамках второго сценария, Точева вслед за Т. Кёллнер (Köllner 2012) называет «построенными на богатстве», имея в виду храмы, на которые большие пожертвования давали бизнесмены, «новые русские», политики, сам патриархат. Это различие и легло в основу недопонимания и отчасти противостояния двух рассматриваемых в работе общин. Первая церковь, условно названная в монографии как церковь во имя великомученика Георгия Победоносца, была отремонтирована силами энтузиастов-прихожан. Вторая – церковь Троицы Живоначальной – получила крупные дотации. В итоге две эти церкви и в нынешнее время имеют разный достаток, в церкви Георгия Победоносца никогда не было постоянного священника, а в церкви Троицы Живоначальной даже есть служащие, получающие зарплату. Среди прихожан церкви Георгия Победоносца автор отмечает настроения непонимания и даже некоторого неприятия той модели, которая сложилась в соседней общине. Их смущают богатство, пышность и активная коммерческая деятельность церкви Троицы в противовес собственной аскезе и скромности. Д. Точева подчеркивает, что такое отношение может быть связано не столько с православным учением, сколько с советской моралью, которая исключала капиталистическое накопительство и богатство как нечто неприемлемое и даже неприличное для порядочного человека (с. 54–55). Через призму этого отношения к богатству церкви и прихода автор предлагает взглянуть в целом на внутренние моральные установки жителей небольшого постсоветского города, которые по-разному смогли устроить свою судьбу после развала Советского Союза. Именно в различных судьбах (кто-то оказался материально более успешен) сама автор и видит объяснение того, что жители по-разному подходят к вопросу восстановления церквей и осуществлению пожертвований.

Другой сюжет связан с положением женщин в приходской системе церквей. Точева отмечает, что, как правило, женщины либо работают в

воскресных школах, либо занимают довольно низкие позиции продавца, уборщицы и т.п. Автор делает, на мой взгляд, поспешные и несколько утрированные выводы о том, что это связано с общей тенденцией гендерного ущемления женщин в профессиональной среде (с. 99). Многие женщины (да и мужчины), работающие в церкви, фактически воспринимают эту работу как послушание, а не как способ заработать себе на жизнь. И примеры героинь, о которых упоминает в данной главе автор, как нельзя лучше это подтверждают.

Интересной мне показалась седьмая глава, «Алхимия милостыни: как постоянная социальная проблема вызвала новую этику» (с. 121–140), посвященная проблеме включения так называемых попрошайек в часть прихожан, хотя фактически они таковыми не являются. Точева отмечает, что хотя милосердие и, следовательно, милостыня – это один из христианских столпов, однако использование церкви лишь как удобной географической точки для своих корыстных целей вызывает противоречивые чувства у верующих. Прихожане, например, выделяют «хороших» и «плохих» нищих (с. 121). В основу такого деления легли нравственные представления самих информантов, их оценка действий конкретного попрошайки, его судьба, если она известна. Автор отмечает своеобразную этическую борьбу между осуждением того образа жизни, который ведут просящие милостыню, и состраданием к человеческому несчастью.

Далее, развивая сюжет, связанный с милостыней и пожертвованиями, исследовательница на примере «практики “благодетельных организаций” РПЦ» (с. 141) рассуждает на тему представления о бедности и благотворительности в современном российском обществе. Она делает вывод о том, что церковь как социальный институт не играет столь важную роль в благотворительности в России, как это происходит, например, во многих западных странах. Церковь помогает нуждающимся, однако налаженной системы еще не создано. При этом, по мнению автора, определенное отношение к бедности среди прихожан имеет свои корни не в христианской этике, а в советской и позднесоветской истории.

Изучение церковных общин, по мнению автора монографии, поможет взглянуть на современное российское общество (особенно в небольших отдаленных населенных пунктах) изнутри, поможет разобраться во многих социальных и культурных проблемах, которые там возникают. Следуя этой логике, Точева заключает работу замечанием о важности социальной роли церкви в современном обществе и в дореволюционной истории страны. По мнению исследовательницы, церковные общины в маленьком населенном пункте играют интегрирующую роль: они объединяют вокруг себя людей, которые переживают кризис не только духовный, но и материальный, психологический, нравствен-

ный. Точева, на мой взгляд, смогла проследить связь между церковью и прихожанам, их взаимоотношения, но сделано это было исключительно на примере небольших общин, говорить о более широких обобщениях все же не стоит. Думаю также, что ее оценка важности церкви в истории сельского населения в северо-западных регионах России несколько преувеличена. Мои личные полевые и архивные исследования показывают, что церковь в этих районах России никогда не играла ключевую консолидирующую роль.

Автор монографии провела, несомненно, большую исследовательскую работу, длительное полевое исследование в отдельно взятом населенном пункте позволило собрать интересный материал. Кроме того, Точева дает любопытный методологический комментарий, подробно рассказывает о трудностях, с которыми столкнулась в поле, о сложностях проникновения в коллектив прихожан, стереотипах относительно иностранцев и представителей других ветвей православной церкви. Также автор много места уделяет описанию личных полевых наблюдений, бесед со своими информантами. Все это делает книгу живой и интересной даже для неспециалиста. Впрочем, когда речь заходит о выводах и обобщениях, обнаруживается, что они сделаны в работе несколько смазано, неясно. Теоретические выводы фактически отсутствуют.

Тем не менее исследовательница затронула в своей работе многие вопросы и аспекты, касающиеся современного положения православной общины в России, подкрепив свои выводы обширными полевыми материалами. Полагаю, что монография Детелины Точевой может быть полезна и интересна для специалистов и широкого круга читателей.

### *Литература*

- Дубовка Д.Г.* Послушание как физический труд и как добродетель: семиотическое насыщение производства в современных монастырях РПЦ // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред.: С.А. Штырков, А.А. Панченко, Ж.В. Кормина. СПб., 2015. С. 63–81.
- Казьмина О.Е.* Миссионерство и прозелитизм как категории религиозного дискурса и академического анализа // Вестник антропологии. 2015. № 2. С. 48–65.
- Казьмина О.Е.* Русская Православная Церковь и проблемы идентичности, религиозного законодательства и прав человека в современной России // Этнографическое обозрение. 2009. № 1. С. 3–12.
- Kazmina O., Filippova O.* Religion in post-soviet Russia: Challenges and responses (Russian and Ukrainian case studies) // Journal of the American Academy of Religion. 2005. Vol. 73, № 4. P. 1049–1076.
- Köllner T.* Practising without Belonging? Entrepreneurship, Morality, and Religion in Contemporary Russia. Berlin. LIT, 2012. 225 p.
- Kormina J.* 'Avtobusniki: Russian Orthodox Pilgrims' Longing for Authenticity // Eastern Christians in Anthropological Perspective / C. Hann, H. Goltz (eds.). Berkeley, CA, 2010. P. 267–285.

Proselytism and orthodoxy in Russia: The new war for souls. Eds. John Witte Jr. & Michael Bourdeaux. Maryknoll, NY, 1999. 354 p.

М.Н. Архипова  
*Московский государственный университет*

Рецензия поступила в редакцию 19 мая 2019 г.

*Arkhipova Maryana N., Moscow State University (Moscow)*

**PRACTICES OF ORTHODOX CHRISTIAN COMMUNITIES IN THE RUSSIAN CITY TODAY**

Review of Detelina Tocheva. *Intimate divisions: street-level orthodoxy in post-Soviet Russia*. Münster, Berlin: LIT Verlag, 2017. 190 p. ISBN 978-3-643-90873-5

**References**

- Dubovka D.G. Poslushanie kak fizicheskii trud i kak dobrodetel': semioticheskoe nasyshchenie proizvodstva v sovremennykh monastyriakh RPTs [Obedience as physical labour and virtue: semiotic saturation of production in monasteries of the Russian Orthodox Church today]. In: *Izobretenie religii: desekularizatsiia v postsovetskom kontekste*. Pod nauch. redaktsiei: S.A. Shtyrkov, A.A. Panchenko, Zh.V. Kormina [The invention of religion: desecularisation in the post-Soviet context. Edited by S.A. Shtyrkov, A.A. Panchenko, and Zh.V. Kormina]. St. Petersburg, 2015, pp. 63–81.
- Kazmina O.E. Missionerstvo i prozelitizm kak kategorii religioznogo diskursa i akademicheskogo analiza [Missionary activities and proselytism as categories of religious discourse and academic analysis], *Vestnik antropologii*, 2015, no. 2, pp. 48–65.
- Kazmina O.E. Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' i problemy identichnosti, religioznogo zakonodatel'stva i prav cheloveka v sovremennoi Rossii [The Russian Orthodox Church and the problems of identity, religious legislation and human rights in today's Russia], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2009, no. 1, pp. 3–12.
- Kazmina O., Filippova O. Religion in post-soviet Russia: Challenges and responses (Russian and Ukrainian case studies), *Journal of the American Academy of Religion*, 2005, Vol. 73, no. 4, pp. 1049–1076.
- Köllner T. *Practising without Belonging? Enterpreneurship, Morality, and Religion in Contemporary Russia*. Berlin. LIT, 2012. 225 p.
- Kormina J. 'Avtobusniki: Russian Orthodox Pilgrims' Longing for Authenticity. In: Hann C., Goltz H. (eds.) *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley, CA, 2010, pp. 267–285.
- Proselytism and orthodoxy in Russia: The new war for souls*. Eds. John Witte Jr. & Michael Bourdeaux. Maryknoll, NY, 1999. 354 p.

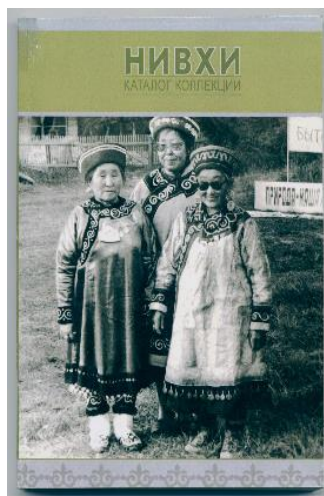
УДК 069.72, 069.8

DOI: 10.17223/2312461X/24/13

## НОВЫЕ КАТАЛОГИ КОЛЛЕКЦИЙ ХАБАРОВСКОГО КРАЕВОГО МУЗЕЯ

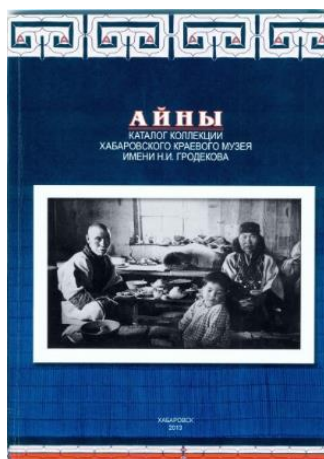
Айны. Каталог коллекции Хабаровского краевого музея имени Н.И. Гродекова / Т.В. Мельникова, М.В. Осипова, А.А. Пономарёва. Хабаровск: Хабаровский краевой музей имени Н.И. Гродекова, 2013. 136 с.

ISBN 978-5-94961-073-2



Нивхи. Каталог коллекции Хабаровского краевого музея имени Н.И. Гродекова / М.В. Осипова. Хабаровск: Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2015. 284 с.

ISBN 978-5-94961-088-6



Этнографические коллекции Хабаровского краевого музея имени Н.И. Гродекова, насчитывающие более 5 тыс. экспонатов почти по всем культурам коренных народов Дальнего Востока (Титорева 2012: 5), в течение последних лет активно каталогизируются и регулярно публи-



куются. Одни каталоги – это тематические собрания предметов, например коллекция культовой скульптуры (Титорева 2012) или коллекция кухонной утвари коренных народов Хабаровского края (Муллоянова 2012), другие – коллекции предметов, представляющих культуру той или иной этнической группы.

В 2013 и 2015 гг. были опубликованы каталоги айнской и нивхской коллекций. Хотя это единый тип каталогов, данные публикации все же дают представление обо всей серии музейных изданий. Каталог «Нивхи» составлен М.В. Осиповой, а над айнским совместно работали М.В. Осипова, Т.В. Мельникова и А.А. Пономарёва; все – сотрудницы данного музея.

Оба каталога включают общую этнографическую информацию о народе, элементы культуры которого представлены публикуемыми материалами, обзор истории изучения этой этнической группы и имеющихся письменных источников, а также данные об истории формирования конкретной коллекции и об аналогичных коллекциях в музеях мира. В случае с каталогом нивхской коллекции обзор источников и литературы, дающий представление об основных направлениях и современном состоянии нивховедения как в России, так и за рубежом, включен в общее описание народа, в котором, помимо сведений о материальной культуре, освещаются проблемы этногенеза, изучения родовой структуры, языка и фольклора нивхов.

В статье о нивхских коллекциях в музеях мира делается акцент на малодоступных и потому малоизвестных собраниях, находящихся в небольших музеях Приамурья, Приморья и Сахалина. Тем не менее не обойдены вниманием и такие гиганты, как Кунсткамера и РЭМ. Что касается зарубежных музеев, наиболее полная информация дана о нивхских собраниях в музеях Японии и Северной Америки. Во многом это оказалось возможным благодаря тому, что на рубеже XX–XXI вв. были проведены специальные изыскания по выявлению нивхских коллекций в этих регионах, и их результаты были опубликованы: в музеях Японии работал Ч.М. Таксами, а коллекции Северной Америки описала Т.П. Роон. Поскольку европейские коллекции подобным образом исследованы не были, известно о них немного.

В двух отдельных очерках представлены история собирания коллекции нивхских предметов и коллекции фотографий. В коллекцию предметов входят охотничье оружие, орудия труда, макеты лодок и жилищ, предметы домашнего обихода, одежда (в том числе и ряд предметов, выполненных из рыбьей кожи), украшения, игрушки и культовые предметы: ритуальные ложки и ковши, антропоморфные и зооморфные деревянные скульптуры. Многие предметы были изготовлены уже в XX в., однако ряд экспонатов восходит к первым этапам формирования коллекции в конце XIX в. Отдельно стоит упомянуть коллекцию

трафаретов, использовавшихся нивхскими мастерицами для создания традиционных орнаментальных украшений на повседневную и праздничную одежду, ковры и различные бытовые предметы; сюда же относятся и трафареты для резьбы по дереву. В общей сложности представлено почти двести различных орнаментов. Это собрание может представлять значительный интерес для специалистов по декоративно-прикладному искусству или национальному костюму. Находит свое отражение в каталоге и небольшое собрание печатных изданий: книги В.М. Санги, словари и учебники нивхского языка. Каждое издание представлено выходными данными, краткой аннотацией и фотографией обложки.

В каталоге также представлена обширная коллекция фотографий. Входящие в нее фотопортреты нивхов и изображения их селений и строений восходят к 1860–1870 гг. Также представлены собрания фотографий, документирующих проведение медвежьего праздника: одно из них было опубликовано в составе альбома «Советский Сахалин», вышедшего в 1933 г., а второе принадлежит А. Михайловичу, фотокорреспонденту КрайТАСС, который сумел зафиксировать этот обряд на пленке в 1951 г. Помимо этого, в коллекции находится множество относящихся к XX в. фотографий нивхского быта, одиночных и групповых портретов людей.

Библиографический список, включенный в этот каталог, насчитывает почти 700 наименований на русском, японском и нескольких европейских языках и потому, безусловно, может быть полезен даже специалистам.

Каталог, посвященный айнской коллекции ХКМ, составлен по схожей схеме. В сравнении с собранием нивхских предметов, эта коллекция невелика, однако значительную ее часть составляют предметы, датируемые концом XIX – началом XX в. Из них 18 поступило в музей в 1897 г. от Н.С. Таскина, который к этому времени 10 лет служил окружным начальником на Сахалине, какая-то часть – от случайных дарителей, и еще некоторое количество – от венгерского ученого Б.Б. Балоба. В числе этих экспонатов – кухонная утварь (в частности, блюдо, ложки, ковши, лопаточки для икры), элементы охотничьего и рыболовного снаряжения и такие редкие экспонаты, как халаты и обувь из рыбьей кожи и домотканой материи.

Начиная с 30-х гг. XX в. айнская коллекция не прирастала, ее пополнение возобновилось лишь в конце века. Среди новоприобретенных предметов заметную часть составляет современная продукция, воспроизводящая культовые предметы айнов (инау, палочки-усодержатели, жертвенные стрелы для медвежьего праздника), также имеются одежда и аксессуары, выполненные и украшенные по традиционным лекалам, сувенирные деревянные скульптуры и игрушки. Эти предметы были

получены музеем в дар как от собственных сотрудников, так и от российских и японских коллег.

Стоит отметить статью Т.В. Мельниковой и А.А. Пономарёвой, повествующую об истории этой коллекции – она не только дает хорошее представление о ее формировании, но и увлекает многочисленными деталями: повествованием о деятельности В.К. Арсеньева (глава музея в 1910–1920-х гг.); детективным сюжетом о перипетиях, выпавших на долю профессора Балоба, об утрате и поиске разных частей его собрания; подробным описанием визита в ХКМ в 1999 г. айнской шаманки, госпожи Ямамита, которая не только подарила музею ряд культовых предметов, но и провела в нем церемонию поклонения душам умерших и живых людей всех национальностей.

Как и в случае с нивхской коллекцией, интересной частью айнского собрания ХКМ являются фотографии. Их немного, однако среди них обнаруживается ряд фотографий авторства В. Байдалова, сотрудника КрайТАСС, который задокументировал жизнь айнов Южного Сахалина в 1946 г., накануне их переселения в Японию как японских подданных.

Очерк об айнах М.В. Осиповой дает представление об этом народе, его истории, духовной и материальной культуре. Весьма подробны статьи того же автора об айнских коллекциях в музеях мира и о литературных источниках об айнах. В первой не только названы места хранения основных айнских коллекций в России, Европе, Японии и Америке, но и раскрыта специфика истории их формирования. В литературном обзоре автор подробно рассказывает о ранних письменных источниках об айнах и не только останавливается на наследии наиболее выдающихся айноведов, как русских, так и европейцев и японцев, но и называет значительное количество имен исследователей, чье творчество не удалось осветить в узких рамках обзорной статьи.

В целом каталоги музея имени Гродекова можно охарактеризовать как академические издания, выполненные на высоком научном уровне. Вне зависимости от размера коллекции проведена тщательная работа по описанию и атрибуции экспонатов, выявлению путей их попадания в музей. Каждый каталог предлагает читателю не только качественные фотографии и описание коллекции, но и исчерпывающие обзоры литературы и источников, а также сведения об аналогичных коллекциях в музеях мира. В качестве критического замечания можно посоветовать лишь на то, что в ряде случаев были допущены значительные вольности в записи иностранных имен, особенно японских и иногда немецких.

Каталоги ХКМ могут быть интересны специалистам, поскольку дают как обширный источниковый материал в виде высококачественных иллюстраций, в том числе и раритетных фотографий из собрания музея, так и значительное количество справочной информации. Кроме того, эти издания могут быть полезны любителям и студентам соответству-

ющих специальностей, поскольку представленные в каталогах тексты написаны живым, увлекательным языком и помогают легко погрузиться в уникальные миры культур коренных народов региона.

### *Литература*

*Муллоянова О.Х.* Кухонная утварь коренных народов Хабаровского края. Каталог коллекции из собрания Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова. Хабаровск: Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2012. 133 с.

*Титорева Г.Т.* Сэвэны. Каталог культовой скульптуры из собрания Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова. Хабаровск: Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2012. 206 с.

*Н.С. Любимова*

Московский государственный университет

Рецензия поступила в редакцию 19 февраля 2019 г.

*Lyubimova Nataliya S., Lomonosov Moscow State University*

### **NEW CATALOGUES OF THE KHABAROVSK TERRITORIAL MUSEUM COLLECTIONS**

Review of Melnikova T.V., Osipova M.V. Ainy. Katalog kolektsii Khabarovskogo kraevogo muzeia imeni N.I. Grodekova [The Ainu. The Ainu collection catalogue of the Khabarovsk Territorial Museum after N.I. Grodekov]. Khabarovsk: The Khabarovsk Territorial Museum named after N.I. Grodekov, 2013. 136 p. ISBN 978-5-94961-073-2, and Osipova M.V. Nivkhi. Katalog kolektsii Khabarovskogo kraevogo muzeia imeni N.I. Grodekova [The Nivkhi. The Nivkhi collection catalogue of the Khabarovsk Territorial Museum named after N.I. Grodekov]. Khabarovsk: The Khabarovsk Territorial Museum after N.I. Grodekov, 2015. 284 p. ISBN 978-5-94961-088-6

### *References*

Mulloianova O.Kh. *Kukhonnaia utvar' korenykh narodov Khabarovskogo kraia: katalog kolektsii iz sobraniia Khabarovskogo kraevogo muzeia im. N.I. Grodekova* [The cooking utensils of the native peoples of Khabarovsk kraj: the collection catalogue of the Khabarovsk Territorial Museum after N.I. Grodekov]. Khabarovsk: Khabarovskii kraevoi muzei im. N.I. Grodekova, 2012. 133 p.

Titoreva G.T. *Seveny. Katalog kul'tovoi skul'ptury iz sobraniia Khabarovskogo kraevogo muzeia im. N. I. Grodekova* [Sevens. Catalogue of the cult sculpture collection of the Khabarovsk Territorial Museum after N.I. Grodekov]. Khabarovsk: Khabarovskii kraevoi muzei im. N. I. Grodekova, 2012. 206 p.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**АРХИПОВА Марьяна Николаевна** – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия)

E-mail: marta\_ko@mail.ru

**БАРСУКОВ Евгений Владимирович** – старший преподаватель факультета исторических и политических наук Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск (Россия)

E-mail: barsukovevg@mail.ru

**БЕЛОРУССОВА Светлана Юрьевна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; доцент Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург (Россия)

E-mail: svetlana-90@yandex.ru

**БУРКОВА Валентина Николаевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: burkovav@gmail.com

**ГОЛОВНЁВ Андрей Владимирович** – член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; профессор Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург (Россия)

E-mail: Andrei\_golovnev@bk.ru

**ДАВЫДОВА Елена Андреевна** – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург (Россия); научный сотрудник Чукотского филиала Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, г. Анадырь (Россия)

E-mail: Elenav0202@gmail.com

**ЗАЙЦЕВА Ольга Викторовна** – кандидат исторических наук, заведующая кафедрой антропологии и этнологии факультета исторических и политических наук Национального исследовательского Томского государственного университета, г. Томск (Россия)

E-mail: snori76@mail.ru

**КИССЕР Татьяна Сергеевна** – младший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; старший преподаватель Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург (Россия)

E-mail: tkisser@bk.ru

**ЛОГИНОВ Евгений Владимирович** – кандидат философских наук, младший научный сотрудник философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия)  
E-mail: loginovlosmar@gmail.com

**ЛЮБИМОВА Наталия Сергеевна** – специалист по учебно-методической работе кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия)  
E-mail: nslyubimova@mail.ru

**НИКУЛИНА Надежда Александровна** – кандидат филологических наук, доцент Тюменского индустриального университета, г. Тюмень (Россия)  
E-mail: nadya-nika2006@yandex.ru

**ТЕМПЛИНГ Владимир Яковлевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Тюменского научного центра СО РАН, г. Тюмень (Россия)  
E-mail: tmp1@mail.ru

**ФЕДЕНОК Юлия Николаевна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)  
E-mail: fedenok.julia@gmail.com

**ХАБИБУЛЛИНА Зилья Рашитовна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург (Россия); старший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева – обособленного структурного подразделения Уфимского федерального исследовательского центра РАН, г. Уфа (Россия)  
E-mail: zilyahabibi@mail.ru

**ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна** – доктор исторических наук, доцент, руководитель Центра медицинской антропологии Института этнологии и антропологии РАН; президент Ассоциации медицинских антропологов, г. Москва (Россия)  
E-mail: medanthro@mail.ru; Valkharit@iea.ras.ru

## ABOUT THE AUTHORS

**ARKHIPOVA Mariana Nikolaevna** – Cand.Sc. (History), Junior Research Fellow, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia)  
E-mail: marta\_ko@mail.ru

**BARSUKOV Evgeniy Vladimirovich** – Senior Lecturer, Faculty of Historical and Political Studies, National Research Tomsk State University, Tomsk (Russia)  
E-mail: barsukovevg@mail.ru

**BELORUSSOVA Svetlana Yurievna** – Cand.Sc. (History), Research Fellow, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences; Associate Professor, National Research University ‘Higher School of Economics’, Saint Petersburg (Russia)  
E-mail: svetlana-90@yandex.ru

**BURKOVA Valentina Nikolaevna** – Cand.Sc. (History), Senior Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Academy of Sciences), Moscow (Russia)  
E-mail: burkovav@gmail.com

**DAVYDOVA Elena Andreevna** – Cand.Sc. (History), Junior Research Fellow, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg (Russia); Research Fellow, Chukotka branch of the North-Eastern Federal University, Anadyr (Russia)  
E-mail: Elenav0202@gmail.com

**FEDENOK Yulia Nikolaevna** – Cand.Sc. (History), Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Academy of Sciences), Moscow (Russia)  
E-mail: fedenok.julia@gmail.com

**GOLOVNEV Andrey Vladimirovich** – Dr.Sc. (History), Member of the Russian Academy of Sciences, Director at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences; Professor, National Research University ‘Higher School of Economics’, Saint Petersburg (Russia)  
E-mail: Andrei\_golovnev@bk.ru

**KHABIBULLINA Zilya Rashitovna** – Cand.Sc. (History), Senior Research Fellow, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg (Russia); R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies (Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences), Ufa (Russia)  
E-mail: zilyahabibi@mail.ru

**KHARITONOVA Valentina Ivanovna** – Dr.Sc. (History), Head of the Medical Anthropology Group at the Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Academy of Sciences); President of the Association of Medical Anthropologists, Moscow (Russia)  
E-mail: medanthro@mail.ru; Valkharit@iea.ras.ru

**KISSER Tatyana Sergeevna** – Junior Research Fellow, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences; Senior Lecturer, National Research University ‘Higher School of Economics’, Saint Petersburg (Russia)  
E-mail: tkisser@bk.ru

**LOGINOV Evgeniy Vladimirovich** – Cand.Sc. (Philosophy), Junior Research Fellow, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia)  
E-mail: loginovlosmar@gmail.com

**LYUBIMOVA Nataliya Sergeevna** – Specialist in organising educational processes, Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia)  
E-mail: nslyubimova@mail.ru

**NIKULINA Nadezhda Aleksandrovna** – Cand.Sc. (Philology), Associate Professor, Industrial University of Tyumen, Tyumen (Russia)  
E-mail: nadya-nika2006@yandex.ru

**TEMPLING Vladimir Yakovlevich** – Cand.Sc. (History), Senior Research Fellow, Tyumen Scientific Centre, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Tyumen (Russia)  
E-mail: tmp1@mail.ru

**ZAYTSEVA Olga Viktorovna** – Cand.Sc. (History), Head of the Department of Anthropology and Ethnology, Faculty of Historical and Political Studies, National Research Tomsk State University, Tomsk (Russia)  
E-mail: snori76@mail.ru



## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

**Общая информация.** Предлагая рукопись для публикации в «Сибирских исторических исследованиях», Вы гарантируете, что:

а) статья до сих пор нигде не была опубликована, не предлагается и не будет предложена другому изданию, пока не решится вопрос о ее публикации в «Сибирских исторических исследованиях»;

б) именно Вы являетесь автором статьи и в ней **не** использованы фрагменты из ранее публиковавшихся статей других авторов без указания на эти источники.

**Объем публикации:** до 50 000 знаков (с пробелами), или около 7 000 слов, – для научных статей, и 800–1 500 слов – для информационных материалов, в том числе обзоров и рецензий.

**Рецензирование.** В журнале применяется система двойного анонимного рецензирования (double blind peer review). Все поступившие в редакцию тексты без указания фамилии автора отправляются независимым анонимным рецензентам, к печати по решению редколлегии допускаются только тексты, получившие два положительных отзыва. К рецензированию будут привлекаться ведущие ученые российских вузов и институтов РАН, а также зарубежные специалисты, имеющие труды в области истории, этнологии, археологии, международных отношений.

### Правила оформления статей.

Статьи принимаются в электронном виде.

Текст набирается в редакторе MS Word (\*.doc или \*.rtf) с использованием шрифта **Times New Roman**, размер шрифта – 12 кеглей, межстрочный интервал – 1, поля (все) – 2 см, абзацный отступ – 0,5 см.

**На титульной странице** указывается номер по Универсальной десятичной классификации (УДК) и приводятся (каждый раз с новой строки):

### **Данные об авторе (приводятся на отдельном листе):**

• фамилия, имя, отчество (на русском и английском языке) (обратите внимание: фамилия автора указывается ЛИШЬ на титульной странице. На первой странице статьи указывается название работы, но не фамилия автора, не какие-либо иные сведения о нем!);

- ученая степень, ученое звание;
- должность и место работы / учебы; просьба указать также официальное название организации на английском языке;
- e-mail;
- почтовый адрес;

- телефон (служебный и, если можно, сотовый для ускорения связи).

Данные о статье:

- название статьи на русском и в переводе на английский язык;
- резюме статьи на русском и английском языке (объемом до 250 слов каждое),
- список ключевых слов на русском и английском языке.

*При написании резюме* статей мы убедительно просим авторов уделять особое внимание доступности изложения, лаконичности, четкости формулировок и при этом отражению в тексте таких пунктов, как постановка проблемы, представление академического дискурса по данной проблеме, характеристика источников и методов исследования, представление полученных Вами результатов, показывающих, что именно Вы смогли внести данной работой в существующий научный дискурс, и заключение. Ориентируйтесь, пожалуйста, на эту структуру: это облегчит решение данной задачи и Вам, и редакционной коллегии.

**Нумерация страниц** текста статьи сплошная, начиная с 1-й страницы, внизу по центру.

**Структурирование текстов статей.** Для удобства организации материала и облегчения работы читателей с Вашими текстами мы просим Вас делить текст на осмысленные отрывки, каждый из которых должен иметь собственный подзаголовок, как стандартный типа «Введение» и «Заключение» или «Выводы», так и любые иные сообразно Вашему видению текста.

**Иллюстрации** (рисунки, таблицы, графики, диаграммы и т.п.) дополнительно представляются в отдельных файлах. Рисунки выполняются в черно-белой гамме, *полноцветные иллюстрации пока принимаются лишь для статей по этнологической и археологической тематике*. Формат файлов с иллюстрациями – tiff или jpeg, разрешение не менее 400 dpi. Просьба: в текст иллюстрации не вставлять. Достаточно в промежутке между абзацами текста указать Рис. 1, Рис. 2 и т.д. и название самого рисунка.

Иллюстративный материал, присланный без письменного разрешения его владельца или держателя копирайта, принят к публикации не будет.

При использовании при наборе статьи дополнительных **шрифтов** такие шрифты должны быть представлены отдельным файлом.

**Ссылки на использованные источники и литературу:**

1. В целях более адекватного соблюдения требований слепого анонимного рецензирования при первой отправке рукописи в редакцию, пожалуйста, избегайте самоцитирования или оставляйте ссылки на свои работы «пустыми». После извещения о принятии рукописи к печати авторы смогут вернуть на место данные ссылки.

2. В случае ссылки на иностранного автора в тексте приводится русская транскрипция его фамилии, а ее написание латиницей – в скобках.

3. В целях экономии места, если имя автора уже упоминается в тексте, то в скобках после фамилии, в ссылке на его работу, указывается только год публикации: «В своей работе В.Я. Пропп (1955) анализирует...»

4. Во всех остальных случаях фамилия и год публикации указываются в скобках без запятой: (Balzer 2011); при наличии двух авторов приводятся обе фамилии, а если авторов трое, то три фамилии указываются лишь при первом упоминании работы: (Иванов, Петров, Сидоров 1980), а в дальнейшем используется сокращение «и др.»: (Иванов и др. 1980). В ссылках на работы, написанные более чем тремя авторами, используйте «и др.» либо «et al.» при первом же упоминании.

5. При ссылке на работы нескольких авторов они указываются через точку с запятой: (Анохин 1924; Rotarow 1963). При ссылке на несколько публикаций одного и того же автора годы публикации разделяются запятой с последующим пробелом: (Батянова 1987, 2005).

6. В ссылках на коллективные труды достаточно в скобках указать первое или несколько первых слов заголовка и год публикации. Например, ссылка на книгу «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» будет выглядеть следующим образом: (Wege zum Norden... 2013).

7. Если дата публикации неизвестна, следует указывать «б.д.», а для принятых к печати текстов – «в печати»: (Иванов, б.д.) и (Петров, в печати).

8. Номера страниц указываются через двоеточие после года публикации: (Bellah et al. 2008: viii).

9. Если Вы приводите подряд несколько цитат из одного и того же текста в границах одного параграфа, то во второй и дальнейших цитат достаточно указывать номер страницы, например: (Schiller 2011: 192) – в первой ссылке и (193–194) – во второй и т.п.

10. Диапазоны страниц и дат указываются через короткое тире: 99–102, 1985–1990.

11. Номера в диапазонах страниц указываются в полном виде: 124–128, а не 124–28.

12. В ссылках на архивные документы указываются сокращенное наименование архива, год, которым датировано дело, и через двоеточие номера листов: (ГАТО 1899: 15). Если в статье используются материалы нескольких дел из одного архива, датированных одним и тем же годом, необходимо в списке источников использовать дополнительные буквенные обозначения (например, 1899а, б и т.д.), которые следует указывать и при оформлении ссылок, например: (ГАОО 1909а: 13–14).

13. В ссылках на материалы периодической печати указывается название издания, год и дата публикации (например: Сибирская жизнь 1917: 20 авг.)

### **К статье прилагается библиография в алфавитном порядке. Образцы оформления:**

– для монографий:

*Путилов Б.Н.* Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.

– для статей:

*Шаховцов К.Г.* Льгота ли быть селькупом? // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири: Сб. статей / Отв. ред. Д. Функ, Х. Бич, Л. Силланпяя. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 157–172.

Дьеккофф А., Филиппова Е.И. Переосмысление нации в «постнациональную» эпоху // Этнографическое обозрение онлайн. 2014. № 1. С. 193–199 (URL: [http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014\\_1\\_193\\_199\\_Dieckhoff.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf)).

– для архивных источников (с указанием названия дела и года):

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 234. Оп. 1. Д. 135. Статистические сведения об инородцах Томской губернии за 1889 г.

– для периодических изданий:

Восточное обозрение. Иркутск, 1906.

**Примечания** оформляются в виде концевых сносок с использованием арабских цифр. Нумерация последовательная, начиная с цифры 1.

*При наличии в статье сокращений / аббревиатур, пожалуйста, приложите их список.*

**При пересылке файлов** просьба все материалы (титuleльный лист, саму статью, дополнительные шрифты, файлы-иллюстрации, список иллюстраций, список сокращений и т.п.), имеющие отношение к статье, объединять в одну папку с использованием архиваторов WinZip или WinRar (например: Ivanov.zip или Ivanov.rar).

#### **Авторские права.**

Соглашаясь на публикацию своей работы в журнале, авторы (при безусловном сохранении за собой авторских прав) предоставляют журналу право первой публикации работы на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять данную работу с обязательным сохранением ссылок на авторов оригинальной работы и оригинальную публикацию в этом журнале.

#### **Этические вопросы.**

В своей издательской деятельности редколлегия руководствуется Кодексом поведения COPE (Committee on Publication Ethics, <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>).

Статьи и материалы просим подавать через автоматизированную систему подачи статей на сайте журнала **[www.journals.tsu.ru/siberia](http://www.journals.tsu.ru/siberia)**

## INFORMATION FOR AUTHORS

**General.** Submitting your manuscript to be published in the «Siberian Historical Research» journal you confirm that:

a) your paper has never been published elsewhere before and will not be submitted for publication elsewhere until the decision to publish it (or not to) in the «Siberian Historical Research» journal is made;

b) you yourself are the author of the submitted paper and you have not used any parts of other authors' works without reference to those.

Papers **shall not** exceed 50,000 characters including spaces or about 7,000 words – for research papers, or 800 to 1,500 words – for information materials, including overviews and reviews.

**Reviewing process.** All papers submitted to the journal are subject to double blind peer review. All papers without the author's name are sent to independent anonymous reviewers. The Editorial Board will decide on publishing only those papers that have received two positive reviews. Among reviewers are leading scholars of Russian universities and institutes of the Russian Academy of Sciences as well as international experts in history, ethnology, archaeology, and international relations.

### Formatting Guidelines

Papers are to be submitted in an electronic format.

Text shall be typed in MS Word (\*.doc or \*.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indentation 0,5 cm.

**The title page** shall contain the Universal Decimall Classification number (UDC) and all of the following is to be indented:

**Author details** (to be provided on a separate / title sheet)

▪ Author's full name (last name, firstname, patronym), in both Russian and English (please note that *the author's last name is to be given on the title page only*. *The first page shall contain the title of paper and not the author's name or any other details of his / hers!*)

▪ Academic degree, academic title;

▪ Place of work / study and position; please provide official name of your organization in English as well;

▪ E-mail;

▪ Postal address;

▪ Telephone (office and, if possible, cell phone number to facilitate communication);

### **Paper details:**

▪ Title of paper in both Russian and English;

▪ Summary of paper in both Russian and English (up to 250 words each);

▪ Key words in both Russian and English.

**When writing a summary**, we kindly ask authors to keep it clear, simple and concise. The summary shall contain the statement of a problem, how it has been dealt with and discussed in academia, as well as sources and methods for research, research results showing your contribution to the existing knowledge, and conclusions. Please stick to the proposed paper structure so as to facilitate your work and that of the Editorial Board.

**Page numbering** is consecutive, starting from the first page, at the bottom, centered.

**Structuring the text.** To better structure and present your paper, please divide the text into separate parts, each with its own subheading like «Introduction», «Conclusions» and any other which you might find necessary or useful to have.

**Illustrations** (drawings, tables, graphics, diagrams, etc.) are to be submitted in separate files. Drawings / pictures shall be presented in black-and-white, *fullcolour illustrations are so far accepted only for papers on ethnological or archaeological topics*. Illustrations should be in TIFF or JPEG format, at least 400 dpi. Please do not insert illustrations in the text, instead indicate Fig. 1, Fig. 2 etc. in between paragraphs, and provide titles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission of its author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit them in a separate file, too.

## References

1. To ensure better meeting the requirements of blind anonymous peer-review, when submitting your manuscript to the Editorial Board for the first time, please avoid self-citation and leave footnotes referring to your works blank. Once your manuscript is accepted for publication, you will be able to put those back in your paper.

2. When citing a foreign paper, Russian transcription of its author's last name with the Latin spelling in brackets are to be provided in the text.

3. To save space, if the author's name has already been mentioned in the text, please indicate only the year of publication put in brackets after the author's name, when referring to his / her paper: «In his paper V. Ya. Propp (1955) analyzes...»

4. In all other cases the author's last name and year of publication shall be given in brackets without a comma: (Balzer 2011); if there are two authors, last names of both are to be given, in case there are three authors, last names of all the three are to be given only if mentioned in the text for the first time (Ivanov, Petrov, Sidorov 1980), and afterwards only the "et al" is to be put (Ivanov et al. 1980). When referring to a paper by more than three authors, please put the "et al" even if it is the first mentioning of it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapov 1963). When referring to several papers by the same author, years of publication shall be separated by a comma followed by a space: (Batyanova 1987, 2005).

6. When citing collective works, it is sufficient to indicate the title's first word or a few words and the year of publication. For example, a reference to the book «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» may be put like this: (Wege zum Norden... 2013).

7. If the date of publication is unknown, please indicate «s.d.» (sine data) and if the publication is currently in press, put «in press»: (Ivanov, s.d.) and (Petrov, in press).

8. Page numbers shall be provided after the year of publication separated by a colon: (Bellah et al. 2008: viii).

9. If you are placing several references to the same paper within a paragraph, it is sufficient to only indicate relevant page numbers of that paper when mentioning it for the second, third time and so on, e.g. (Schiller 2011: 192) – when referring for the first time and (193–194) – in case of second mentioning etc.

10. Range of pages and dates are to be indicated by an en dash: 99–102, 1985–1990.

11. Numbers in a range of pages shall be given in full: 124–128, and not 124–28.

12. References to archival documents should contain abbreviated name of the archive, year of document / file and numbers of pages separated by a colon: (GATO 1899: 15). When citing a number of documents / files of the same archive and of the same year, it is necessary to indicate this using letters (e.g. 1899a, b, etc.) in the reference list and in references alike (e.g. GAOO 1909a: 13–14).

13. When citing periodicals, you should indicate the name of a periodical, year and date of publication (e.g. Siberian life 1917: 20 Aug.)

### **Reference list is to be provided at the end of the paper. Samples:**

#### *For monographs:*

*Putilov B.N.* Folklore and people's culture. SPb.: Nauka, 1994.

#### *For papers:*

*Shakhovtsov K.G.* Is it a privilege to be Selkup? // The practice of post-Soviet adaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpyaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.

*Diekoff A., Phillipova E.I.* Rethinking nations in the “post-national” era // Ethnographical Review online. 2014. № 1. pp. 193–199 ([http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014\\_1\\_193\\_199\\_Dieckhoff.pdf](http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf)).

#### *For archive sources (with an indication of archive file number and year):*

State Archive of the Tomsk region (GATO). F. 234. Op. 1. D. 135. Statistics on Tomsk province *inorodtsy* for the year 1889.

#### *For periodicals:*

*Vostochnoe obozrenie.* Irkutsk, 1906.

**Notes** are to be given as endnotes using Arabic numerals. Numbering is consecutive, starting from number 1.

*If using acronyms / abbreviations in the text, please provide a list of them separately.*

**When sending your files**, please put them all (including the title page, the text itself, additional fonts, illustrations, list of illustrations, list of acronyms / abbreviations and other related files) in one archive folder using WiZip or WinRar (Ivanov.zip or Ivanov.rar).

### **Copyright**

Once having agreed to publish his / her paper in the journal, the author (unconditionally reserving the copyright) grants to the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to use his / her paper provided there is a reference made to the author of the original text and to the original journal publication.

### **Ethics**

In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org/resources/code-conduct>

### **Address for the submission of papers and materials**

Please upload your materials and papers via the Journal's website system at [www.journals.tsu.ru/siberia](http://www.journals.tsu.ru/siberia)



**Научный журнал**

**СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

**SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH**

**2019. № 2**

Редактор Е.Г. Шумская  
Оригинал-макет А.И. Лелоюр, Е.Г. Шумской  
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой  
Редактор-переводчик Е.М. Карагеоргий

Подписано в печать 30.06.2019 г.  
Формат 70x108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печ. л. 13,2. Усл. печ. л. 17,1. Гарнитура Times.  
Тираж 50 экз. Заказ № 3883. Цена свободная.

Дата выхода в свет 04.07.2019 г.

Отпечатано на оборудовании  
Издательского Дома  
Томского государственного университета  
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36  
Тел.: 8+(382-2)-52-98-49  
Сайт: <http://publish.tsu.ru>  
E-mail: [rio.tsu@mail.ru](mailto:rio.tsu@mail.ru)