

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

---

# СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

## SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

---

---

*Научный журнал*

---

---

**2019**

**№ 4**

**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*, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

### Редакционная коллегия:

*Соколовский Сергей Валерьевич*, Институт этнологии и антропологии РАН, 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 Тьегерд*, 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-Роккилл 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: shjournal@mail.tsu.ru

**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*, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

### **Editorial Board:**

*Sokolovskiy, Sergey*, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, 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

### ЖИВЫЕ МЕРТВЫЕ

(отв. ред. специальной темы номера – И.А. Морозов)

<b>Морозов И.А.</b> Жизнь после смерти в современных обществах: традиции и новации. Введение к специальной теме номера .....	6
<b>Бутовская М.Л., Дронова Д.А., Нкибонаки Д.</b> Живые мертвые: стражи садов, советчики и покровители у современных хая Танзании .....	16
<b>Закурдаев А.А.</b> Культ предков и буддизм в современном Китае: проблема тела и телесности .....	38
<b>Морозов И.А., Шрайнер А.А.</b> Смерть кладбища: новые погребальные традиции на европейском пространстве .....	62
<b>Данилко Е.С.</b> Ночь музеев в Музее смерти: коммуникация на границе миров .....	88
<b>Белоногова Е.А.</b> Таншаньское землетрясение в Китае: современные коммеморативные практики .....	114

### MISCELLANEA

<b>Рахманова Л.Я.</b> Сельские дневники погоды и промысловые журналы как репрезентация гибридных форм взаимодействия науки и локальных сообществ .....	134
<b>Вяткина Н.А.</b> Уровень медицинской грамотности российских пациентов в оценке врачей .....	162
<b>Широбоков И.Г.</b> Возрастное распределение умерших в России XVII–XIX вв.: обманчивая палеодемография .....	180
<b>Kazmina O.</b> Religion in the Structure of Cultural Identities in Russia .....	197

### ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<b>Мамонтова Н.А.</b> Этнофизиография и исследования места и пространства среди коренных народов: ключевые темы и обзор литературы .....	205
<b>Артемова О.Ю.</b> «Социальная антропология» новой волны, или Парад учебников .....	223
<b>Никитин М.А.</b> Экспериментальные коллаборации в культурной антропологии .....	228
<b>Артемова О.Ю.</b> Метафоры родства в Амазонии .....	235
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	240
<b>ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ</b> .....	244

## CONTENTS

### THE LIVING DEAD

(Guest Editor Igor A. Morozov)

<b>Morozov I.A.</b> Life after death in modern societies: traditions and new practices. An introduction to the issue's special theme .....	6
<b>Butovskaya M.L., Dronova D.A., Nkybonaki J.</b> The living dead: guardians of the gardens, advisors, and patrons of the modern Haya of Tanzania .....	16
<b>Zakurdaev A.A.</b> The cult of ancestors and Buddhism in modern China: the issue of the body and corporality .....	38
<b>Morozov I.A., Schreiner A.A.</b> The death of the cemetery: new funeral traditions in Europe .....	62
<b>Danilko E.S.</b> The Night of Museums in the Museum of Death: communication on the border between worlds .....	88
<b>Belonogova E.A.</b> The Tangshan earthquake in China: current commemorative practices .....	114

### MISCELLANEA

<b>Rakhmanova L.Ya.</b> Rural weather journals and fisheries logs as a representation of hybrid forms of interaction between science and local communities .....	134
<b>Vyatkina N.A.</b> Health literacy among patients in Russia as assessed by Russian physicians .....	162
<b>Shirokobokov I.G.</b> Age distribution of deaths in Russia in the 17 <sup>th</sup> to the 19 <sup>th</sup> centuries: misleading paleodemography .....	180
<b>Kazmina O.</b> Religion in the structure of cultural identities in Russia .....	197

### OVERVIEWS AND REVIEWS

<b>Mamontova N.A.</b> Ethnophysiography and place and space studies among indigenous peoples: key themes and literature review .....	205
<b>Artyomova O.Yu.</b> New 'social anthropology', or the Parade of textbooks .....	223
<b>Nikitin M.A.</b> Experimental collaborations in cultural anthropology .....	228
<b>Artyomova O.Yu.</b> Metaphors of kinship in Amazonia .....	235
<b>INFORMATION ABOUT THE AUTHORS</b> .....	240
<b>INFORMATION FOR AUTHORS</b> .....	244

## ЖИВЫЕ МЕРТВЫЕ

(отв. ред. специальной темы номера – И.А. Морозов)

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/1

### ЖИЗНЬ ПОСЛЕ СМЕРТИ В СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВАХ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ. ВВЕДЕНИЕ К СПЕЦИАЛЬНОЙ ТЕМЕ НОМЕРА\*

---

Игорь Алексеевич Морозов

**Аннотация.** Статья посвящена анализу современных тенденций в похоронной обрядности, в том числе инновациям в культуре захоронений и в коммеморативных практиках в разных культурах. Многие инновации обусловлены изменениями в социальной и культурной сферах, демографическими процессами, экономическими факторами. Родственники, находясь на большом удалении и не имея возможности соблюдать традиционные практики, связанные с уходом за могилами, находят выход в установке новых типов памятников или использовании новых типов погребения (например, на «лесных кладбищах»), не требующих постоянного ухода и больших капиталовложений. Увеличивается и число анонимных захоронений. Проявляется также тенденция к использованию мемориальных и памятных мест с новыми целями в «темном туризме», превращении их в «пустые формы». Возникают новые способы коммеморации, основанные на индигенных архаических формах почитания мертвых, вроде культа Святой Смерти в Мексике. Все эти процессы свидетельствуют о глубинной потребности в поддержании самых разных способов коммуникации с умершими, которые не исчезают даже в современном постиндустриальном обществе.

**Ключевые слова:** инновации в культуре захоронений, коммеморативные практики в современных обществах, «пустые формы», темный туризм

В данном блоке статей на материале типологически разных культур и разных исторических эпох проанализированы коммеморативные практики и представления о способах коммуникации с умершими, имеющих разные последствия для живых. Существующие в различных культурах верования о посмертном существовании и о возможности и необходимости поддержания контактов с «живыми мертвыми» могут воплощаться в обрядовых практиках разного типа, оказывать влияние

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

на построение коллективных и индивидуальных жизненных стратегий, социальную топологию, использоваться в политических технологиях.

Отношение к смерти и умершим является своеобразным мерилom моральных установок и базовым фактором, определяющим сущность этических представлений, на всем протяжении человеческой истории. В разные эпохи и в разных культурах представления о сущности смерти и об отношении к умершим существенно варьировались (Смирнов 1997; Crubézy, Duchesne, Arlaud 2006; Lahtinen, Korpiola 2015; Classen 2016; Bertrand, Carol 2016; Lahtinen, Korpiola 2018), однако неизменным оставалось одно: эта часть мировоззренческого комплекса и ритуальных практик всегда занимала и продолжает занимать важное место в любой культуре.

Хотя погребальные традиции очень устойчивы и могут поддерживаться с незначительными вариациями в течение многих столетий, они, как и многие другие культурные явления, время от времени, особенно в эпохи интенсивных социально-экономических потрясений и под воздействием технологических революций, также подвергаются серьезным трансформациям. Так, например, происходит в последние десятилетия с интенсивным внедрением технологии кремации. Согласно проведенным исследованиям, количество кремаций увеличивается по всей Европе. Например, в Люксембурге, где подобный способ обращения с трупами был запрещен вплоть до 1973 г., в 2013 г. погребения в урнах составляли 60% всех захоронений, при том что еще в 1996 г. их было вдвое меньше. Во Франции на долю захоронений урн в 2013 г. приходилось около половины всех городских погребений и 32% сельских. Еще больше распространена кремация в протестантских странах. В Копенгагене, например, доля кремированных уже составляет около 95% (Maјегus 2014: 54). Одновременно растет число анонимных урн, которые часто, вопреки запретам, развеиваются. По мнению Норберта Фишера, анонимизация захоронений – типичный признак мобильных обществ, в которых роль и значение постоянных пространств, предназначенных для погребений, и мест памяти стремительно уменьшаются.

О разрыве семейно-родственных связей в современных обществах свидетельствуют и современные тенденции оформления захоронений и способы ухода за ними. Точнее, поиск все новых возможностей упростить эти процедуры (см. Рыжова 2016). Это относится даже к регионам с достаточно консервативными традициями. Так, эмигрантка из Шауляя (Литва) Маргитт Рупкалвиес, проживающая в настоящее время в Мюнхене, рассказала нам о новой традиции оформления надгробий в некогда очень мало восприимчивой к подобным новациям католической Литве. Здесь в последние годы появилась и стремительно распространяется мода устанавливать так называемые 3D надгробия. Это стеклянные плиты, как правило, расположенные горизонтально, с нане-

сенными по специальной технологии красочными объемными рисунками: огромными цветами и цветочными венками, зажженными свечами, фигурами Девы Марии, другими изображениями, которые при первом восприятии сильно напоминают поздравительные открытки. Спрос на изготовление подобных надгробий постоянно увеличивается (Sententa 2019), причем никого не смущает их китчевый характер. Маргит объяснила подобный ажиотажный спрос тем, что в Литве в настоящее время молодежь стремится уехать в другие, более обеспеченные страны на заработки или на постоянное место жительства, поэтому за могилами родителей некому ухаживать. 3D надгробия отчасти решают эту проблему: изображенные на них цветы и свечи не требуют постоянного обновления и придают могиле ухоженный вид, особенно если оплачиваются услуги по уходу за ними кладбищенских служб.

### **От архаики к новым погребальным традициям**

Некоторые новации при ближайшем рассмотрении оказываются возвращением к давно позабытым традициям. Так обстоит дело, например, с возникшим в мексиканском штате Веракрус в 1960-е гг. и стремительно распространившимся культом Святой Смерти (*Culto a la Santa Muerte*). Как считают исследователи, «в настоящее время нет достоверных сведений по поводу его происхождения, но очевидно одно: корни культа уходят в глубь веков, они тесно переплетены с историей как народов американского континента, так и с последствиями испанского завоевания». Его следы обнаруживаются в традиционном мексиканском Дне Мертвых, основным символом которого, как и в культе Святой Смерти, является женский скелет в белых одеждах, так называемая Катрина (Данненберг 2015: 23). И хотя культ долгое время устойчиво связывался с наркомафией и кровавыми человеческими жертвоприношениями, в настоящее время он широко распространен и за пределами данной субкультуры и может считаться по-настоящему народным (Тгасеу 2017), и, возможно, восходит к культам мертвых, распространенным в древних культурах Латинской Америки до Конквисты (Bray 1991).

Современные процессы в погребальной индустрии и в способах коммеморации, вызванные экономическими, социальными, технологическими процессами постиндустриальной эпохи, вносят существенные изменения в форму взаимодействия с умершими, но мало изменяют базовые принципы, на которых это взаимодействие строится. В последнее время все чаще появляются сообщения из разных точек земного шара о возникновении новых практик, связанных с погребением. Среди них можно выделить так называемые экологические захоронения. Например, 20 июля 2010 г. в китайском городе Тяньцзинь прошла

торжественная церемония массового захоронения, во время которой было одновременно захоронено 280 биodeградируемых урн из песка и глины (Шейвер 2010). Подобные погребения в Китае совершаются в так называемых мемориальных парках – специально отведенных природных территориях. На месте захоронения родственники могут сажать деревья и цветы, устанавливать небольшие надгробные камни. Если погребение совершается возле деревьев, на них могут вешать небольшие таблички с именами усопших. В прибрежных провинциях все чаще практикуется погребение, в ходе которого родственники развеивают прах усопших вместе с лепестками свежих цветов над морем. Основной мотивацией для подобного рода практик, которые существенно отличаются от традиционных китайских похорон, является потребность в экономии земли и не нанесении ущерба окружающей среде, который неизбежно связан с традиционными кладбищами. Кроме того, такие похороны значительно дешевле традиционной церемонии погребения тела, особенно с учетом возрастающей стоимости мест на кладбище. Ареал распространения подобных захоронений постоянно расширяется, они представлены уже и в Азии, и в Северной Америке, и в Европе (об этом см. в статье И.А. Морозова и А.А. Шрайнер).

Отметим, что погребения у дерева или на дереве, а также лесные захоронения имеют давнюю историю (Уайт 2006; Burial tree 2019) и представлены как в древних культурах, так и в Новое время. Например, в Японии в последние десятилетия активно возрождается традиция «древесных погребений» (Boret 2014). О подобных традициях в отдельных провинциях современного Китая и у малых народов Танзании пишут в своих статьях А.А. Закурдаев, М.Л. Бутовская и Д.А. Дронова.

### **«Пустые формы» в коммеморативных практиках**

Отметим также еще одну тенденцию, которую мы обозначили как возникновение в мемориальных практиках «пустых форм» (Морозов 2019). Хорошим примером этого явления является памятник Орландо ди Лассо, расположенный на площади Променадеплатц в центре Мюнхена. Памятник знаменитому композитору был изготовлен и установлен в середине XIX в. Он существенно не выделялся среди других монументов, стоящих на площади, до 2009 г. Когда умер легендарный певец Майкл Джексон, его фанаты устроили из постамента памятника Орландо ди Лассо своеобразный мемориал. Со всех сторон постамент обклеен фотографиями Майкла Джексона, увешан воздушными шарами. Поклонники певца следят за тем, чтобы у подножия памятника все время лежали живые цветы и горели свечи (Мемориал Майкла Джексона... 2019). Памятник Орландо ди Лассо был выбран для создания этого маленького мемориала потому, что во время гастролей в Мюнхене

Майкл Джексон жил в отеле «Bayerischer Hof 5\*», расположенном напротив площади Променадеплатц. Фактически памятник некогда прославленного во всей Европе и обласканного баварскими монархами композитора оказался «погребен» под напластованиями современной поп-культуры, превратившись в «пустую форму». Сейчас любой проходящий мимо человек охотно упомянет имя Майкла Джексона, но даже местные жители не всегда вспомнят, кто такой Орландо ди Лассо. Это тот случай, когда «на месте некогда исправно работающего механизма оказывается один кожух, внешняя оболочка, пустая форма» (Гречко 2010: 54).

В ряде случаев «опустошение формы» может происходить вполне сознательно. В качестве примера можно привести захоронение 22 тысяч жертв ковровых бомбардировок Мюнхена союзниками в конце Второй мировой войны на кладбище Нордфридхоф. В настоящее время площадка с захоронениями находится в полном запустении; большинство опрошенных нами посетителей кладбища затруднились ответить, кому посвящен данный мемориал, в то время как расположенный неподалеку мемориальный комплекс с захоронениями погибших воинов союзных войск находится в прекрасном состоянии. Соображения политкорректности приводят к фактическому «опустошению» места памяти, его удалению из поля актуальных коммеморативных практик.

О существовании «пустой формы» можно говорить в том случае, когда воспринимающее сообщество (коллективный или конкретный адресат) не воспринимает уже существующее или существовавшее ранее, а также возникающее на его глазах новое культурное явление как нечто осмысленное, наделенное определенным значением для данного социума, а потому предпочитает считать его «бессмысленным» или начинает приписывать ему значения, которые могли бы сделать это явление функциональным, пригодным для употребления. Это значит, что «пустая форма» – это вовсе не «не имеющая смысла форма», а скорее «форма лишенная значения» вследствие непонимания, «бесполезности», нефункциональности. Можно также сказать, что «пустая форма» не имеет значения, но наделена смыслом. Состояние «пустой формы» в большинстве случаев является временным. Оно маркирует переход конкретного явления в новый формат своего существования.

Этот переход может иметь несколько стадий. Норберт Фишер, исследовавший захоронения и памятные знаки на месте жертв кораблекрушений в Северной Германии (Fischer 2007), выделяет три этапа их эволюции: 1-й этап – «поэтапное благочестие» (смерть других: создание мемориалов для безымянных пляжных трупов); 2-й этап – «постановочная идентичность» (собственная смерть: морские мемориалы как выражение региональной самоидентификации); 3-й этап – «постановочный миф»: морская смерть как зрелище (туристический маркетинг

«ужасов моря»). Практики такого рода не предполагают мотиваций, характерных для посещения могил родственников, и имеют иные эмоциональные и идеологические основания. Мотивом может послужить желание проявить солидарность с референтным сообществом или почувствовать эмоциональную сопричастность к нему. В других случаях это может быть мотивация, характерная для искателей приключений, в данном случае – лично побывать на месте массовой трагедии, чтобы «увидеть все своими глазами». На этом строится бизнес-стратегия «темного туризма» (*dark tourism*), в котором места захоронений используются как достопримечательности.

Тема «темного туризма» (Sharpley, Stone 2009), связанного с посещением мест массовой гибели людей, в настоящее время является чрезвычайно актуальной. Подобные формы туристической активности отмечаются во всем мире (об одном таком мемориале пишет в своей статье А.А. Белоногова). Здесь можно вспомнить и массовое паломничество в Освенцим и Бухенвальд, и регулярное посещение участниками сафари Мемориального центра геноцида Кигали (Kigali Genocide Memorial Centre), одной из главных достопримечательностей Руанды, посвященной массовому уничтожению представителей этнической группы тутси в 1994 г. Она представляет собой массовое захоронение жертв геноцида и постоянно действующую выставку, повествующую о событиях того периода. Центр был создан в апреле 2004 г. при содействии английской организации Aegis Trust и располагается на месте, где было похоронено более 250 тысяч погибших. С момента своего открытия мемориал принял уже более 100 тысяч посетителей, в том числе местных жителей, чьи родные и близкие стали жертвами массового побоища (Руанда. Кигали 2019). Многие тела, мумифицированные при помощи обработки известью, находятся на тех местах, где люди погибли, что не соответствует местным погребальным традициям. По обычаю тела погибших должны быть похоронены рядом с близкими родственниками и никогда не выставляются на всеобщее обозрение. Тем не менее ради политической консолидации пострадавшей в данной трагедии группы тутси власти пошли на нарушение традиции.

Все это позволяет говорить об особом статусе подобных объектов, которые фактически превращаются в «пустые формы», наполняемые ситуативно варьируемым содержанием, которое разрабатывается в расчете на целевую аудиторию (паломников, туристов), а также имеют идеологическую политически окрашенную подоплеку. Использование «пустых форм» позволяет задействовать коммеморативные практики у погребений реальных людей (в том числе знаменитых личностей) в политических и бизнес-проектах, создавая в этих целях локальную мифологию, символику и сопутствующие сервисы, в том числе обеспечива-

ющие коммуникацию посетителей с умершими, как это, например, происходит в Музеях смерти (см. статью Е.С. Данилко).

### Заключение

Можно констатировать, что несмотря на разнообразные инновационные формы, появляющиеся в сфере погребальной обрядности и коммеморативных практик разного типа, большинство из них является переработкой старых, иногда очень архаических форм. Погребальные культуры древних скотоводов-кочевников невольно перекликаются с формирующимися на наших глазах похоронными традициями современного «мобильного» общества, не укорененного и не связанного надолго с определенным местом и, следовательно, не озабоченного поддержанием стабильных мест памяти. Это неизбежно приводит к постепенному выхолащиванию значений уже имеющихся мемориальных комплексов, превращению их в «пустые формы», которые нередко оказываются удобными для использования в современных бизнес-стратегиях. По-видимому во всех этих случаях мы сталкиваемся с констатацией существования некоего культурного механизма, при помощи которого устаревающие, выходящие из активного употребления явления, продолжают свое существование в культуре. Конечно, говоря о «ничто» или «пустой форме», мы не имеем ввиду нечто, абсолютно лишённое всякого содержания. Любое устаревшее явление в большинстве случаев имеет значение для пусть небольшого, узкого, но устойчивого круга пользователей. Это, кстати, можно сказать и о вновь возникающих формах, которые весьма неустойчивы и очень редко способны немедленно стать «наполненными» для широкого круга людей, даже в современном информационном обществе.

### Литература

- Гречко П.К. Понятие местных сообществ в современной социальной теории // Местные сообщества. Проблемы социокультурного развития. М.: Независимый институт гражданского общества, 2010.
- Данненберг А.Н. Культ Santa Muerte: новое религиозное движение или народная католическая традиция? // Религиоведческие исследования. 2015. № 1 (11). С. 23–37.
- Морозов И.А. «Пустые формы» в процессах инноваций // Логика трансформаций: региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов / И.А. Морозов, И.С. Слепцова, Е.А. Самоделова, П.С. Куприянов, Е.Г. Чеснокова. М.: Индрик, 2019. С. 18–31.
- Boret S.P. Japanese tree burial: ecology, kinship and the culture of death. London; New York: Routledge, 2014.
- Fischer N. Gedächtnislandschaft Nordseeküste: Inszenierungen des maritimen Todes // Fischer N., Müller-Wusterwitz S., Schmidt-Lauber B. (Hg.) Inszenierungen der Küste. Berlin: Reimer, 2007. S. 150–183.

- Majerus S. Abschied vom Friedhof: Über den Wandel der Sepulkralkultur // Forum für Politik, Gesellschaft und Kultur. 2014. Nr. 345: Kulturpolitik. S. 54–59.
- Sharpley R., Stone P.R. (eds.) Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism. Bristol: Channel View Publications, 2009.
- Tracey R. Santa Muerte: the history, rituals, and magic of our lady of the holy death. Newburyport: Weiser Books, 2017.

### Источники

- Мемориал Майкла Джексона в Мюнхене, Германия // Dreamstime. URL: <https://ru.dreamstime.com/редакционное-изображение-мемориа-майк-джексона-в-мюнхене-германии-image94655420> (дата обращения: 05.05.2019).
- Руанда. Кигали // TravelSPO. URL: <https://travelspo.ru/ruanda/kigali/genocide-memorial-centre> (дата обращения: 03.05.2019).
- Рыжова П. «Мертвые стремятся снять бремя памяти с живых». Что происходит с культурой смерти в современном городе // Газета.Ру. Дискуссия «Смерть в городе» из цикла бесед «Логос в городе», приуроченного к 25-летию юбилею философско-литературного журнала «Логос». URL: [https://www.gazeta.ru/comments/2016/06/08\\_a\\_8292527.shtml](https://www.gazeta.ru/comments/2016/06/08_a_8292527.shtml); дата публикации 08.06.2016 (дата обращения: 03.05.2019).
- Смирнов Ю.А. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения. Исследование, тексты, словарь. М.: Вост. лит., 1997.
- Уайт Д.М. Индейцы Северной Америки: быт, религия, культура. М.: Центрполиграф, 2006.
- Шейвер С. Экологичное захоронение на китайском кладбище // BigPicture.ru. Новости в фотографиях URL: <https://bigpicture.ru/?p=70855>; дата публикации 04.08.2010 (дата обращения: 03.05.2019).
- Bertrand R., Carol A. (dir.) Aux origines des cimetières contemporains: les réformes funéraires de l'Europe occidentale XVIIIe-XIXe siècle. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2016.
- Bray W. Everyday Life of the Aztecs. New York: Peter Bedrick Books, 1991.
- Burial tree // Wikipedia. The free Encyclopedia URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/Burial\\_tree](https://en.wikipedia.org/wiki/Burial_tree) (дата обращения: 20.10.2019).
- Classen A. (ed.) Death in the Middle Ages and early modern times: the material and spiritual conditions of the culture of death. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.
- Crubézy E., Duchesne S., Arlaud C. (dir.) Mort, les morts et la ville: Saints-Côme-et-Damien, Montpellier, Xe-XIVe siècles. Paris: Errance, 2006.
- Lahtinen A., Korpiola M. (ed.) Dying prepared in medieval and early modern northern Europe. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- Lahtinen A., Korpiola M. (ed.) Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe // COLLEGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences. 2015. Vol. 18.
- Sententa. Originalūs stikliniai 3D antkapiai. URL: <http://www.3d-antkapiai.lt/atliktu-darbu-galerija> (дата обращения: 29.10.2019).

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2019 г.

Morozov Igor A.

**LIFE AFTER DEATH IN MODERN SOCIETIES: TRADITIONS AND NEW PRACTICES. AN INTRODUCTION TO THE ISSUE'S SPECIAL THEME\***

DOI: 10.17223/2312461X/26/1

**Abstract.** The article analyses the current state of funeral rituals and new trends in burial and commemorative practices in different cultures. Many of the observed novelties are the result

of social and cultural changes, demographic processes, and economic factors. Relatives of the deceased, who live far from burial sites and are thus not able to follow traditional practices of looking after the graves, find a way out installing new types of monuments or turning to new types of burial (for example, at 'forest cemeteries') that do not require constant care and large investments. The number of anonymous burials is also rising. In addition, memorial sites are being increasingly used for new purposes, such as 'dark tourism', turning into 'empty forms'. New commemorative practices are emerging inspired by archaic, indigenous forms of worshipping the dead, for example, the cult of the Holy Death in Mexico. All these processes indicate a deep need for maintaining a variety of ways of communicating with the dead, which does not disappear even in the post-industrial society.

**Keywords:** new burial practices; commemorative practices in modern societies; 'empty forms', dark tourism

\* This work is supported by the Russian Science Foundation under grant No. 18-18-00082 "Deceased in the world of living: cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs".

### References

- Grechko P.K. Poniatie mestnykh soobshchestv v sovremennoi sotsial'noi teorii [The notion of local communities in contemporary social theory]. In: *Mestnye soobshchestva. Problemy sotsiokul'turnogo razvitiia* [Local communities. Problems of sociocultural development]. Moscow: Nezavisimyi institut grazhdanskogo obshchestva, 2010.
- Dannenberg A.N. Kul't Santa Muerte: novoe religioznoe dvizhenie ili narodnaia katolicheskaia traditsiia? [The cult of Santa Muerte: a new religious movement or a folk Catholic tradition?], *Religiovedcheskie issledovaniia*, 2015, no. 1 (11), pp. 23-37.
- Morozov I.A. «Pustye formy» v protsessakh innovatsii ['Empty forms' in innovations]. In: *Logika transformatsii: regional'naia i lokal'naia spetsifika kul'turnykh i iazykovykh protsessov* [The logic of transformation; distinctive regional and local features of cultural and linguistic processes]. Authors: I.A. Morozov, I.S. Sleptsova, E.A. Samodelova, P.S. Kupriianov, E.G. Chesnokova. Moscow: Indrik, 2019, pp. 18-31.
- Boret S.P. *Japanese tree burial: ecology, kinship and the culture of death*. London; New York: Routledge, 2014.
- Fischer N. Gedächtnislandschaft Nordseeküste: Inszenierungen des maritimen Todes. In: Fischer N., Müller-Wusterwitz S., Schmidt-Lauber B. (Hg.) *Inszenierungen der Küste*. Berlin: Reimer, 2007, pp. 150–183.
- Majerus S. Abschied vom Friedhof: Über den Wandel der Sepulkralkultur, *Forum für Politik, Gesellschaft und Kultur*, 2014, Nr. 345: Kulturpolitik, pp. 54-59.
- Sharpley R., Stone P.R. (eds.) *Darker Side of Travel: The Theory and Practice of Dark Tourism*. Bristol: Channel View Publications, 2009.
- Tracey R. *Santa Muerte: the history, rituals, and magic of our lady of the holy death*. Newburyport: Weiser Books, 2017.

### Author's field materials and Internet resources

- Memorial Maikla Dzheksona v Miunkhene, Germaniia [Michael Jackson Memorial in Muenchen, Germany], *Dreamstime*. Available at: <https://ru.dreamstime.com/redaktionsnoe-izobrazhenie-memoria-maik-dzheksona-v-miunkhene-germanii-image94655420> (Accessed 5 May 2019).
- Ruanda. Kigali, *TravelSPO*. Available at: <https://travelspo.ru/ruanda/kigali/genocide-memorial-centre> (Accessed 3 May 2019).
- Ryzhova P. «Mertvye stremiatsia sniat' bremia pamiati s zhivyykh». Chto proiskhodit s kul'turoi smerti v sovremennom gorode [‘The dead seek to free the living from the burden of

- memory'. What is going on with the culture of death in the city today], *Gazeta.Ru*. Diskussiiia «Smert' v gorode» iz tsikla besed «Logos v gorode», priurochenogo k 25-letnemu iubileiu filosofsko-literaturnogo zhurnala «Logos» [The discussion, titled 'Death in the city', from the series of conversations 'Logos in the city' dedicated to the 25<sup>th</sup> anniversary of the philosophy and literature journal 'Logos']. Available at: [https://www.gazeta.ru/comments/2016/06/08\\_a\\_8292527.shtml](https://www.gazeta.ru/comments/2016/06/08_a_8292527.shtml); publ. online 08.06.2016 (Accessed 3 May 2019)
- Smirnov Iu.A. *Labirint: Morfologiiia prednamerennogo pogrebeniia. Issledovanie, teksty, slovar'* [Labyrinth: The morphology of intentional burial. Research, texts, and glossary]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1997.
- Uait D.M. *Indeitsy Severnoi Ameriki: byt, religiiia, kul'tura* [The indigenous peoples of North America: everyday life, religion, and culture]. Moscow: Tsentrpoligraf, 2006.
- Sheiver S. Ekologichnoe zakhoronenie na kitaiskom kladbishche [Ecological burial at a Chinese cemetery], *BigPicture.ru*. Novosti v fotografiakh Available at: <https://bigpicture.ru/?p=70855>; publ. online 04.08.2010 (Accessed 3 May 2019).
- Bertrand R., Carol A. (dir.) *Aux origines des cimetières contemporains: les réformes funéraires de l'Europe occidentale XVIIIe-XIXe siècle*. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2016.
- Bray W. *Everyday Life of the Aztecs*. New York: Peter Bedrick Books, 1991.
- Burial tree, *Wikipedia*. The free Encyclopedia Available at: [https://en.wikipedia.org/wiki/Burial\\_tree](https://en.wikipedia.org/wiki/Burial_tree) (Accessed 20 October 2019).
- Classen A. (ed.) *Death in the Middle Ages and early modern times: the material and spiritual conditions of the culture of death*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.
- Crubézy E., Duchesne S., Arlaud C. (dir.) *Mort, les morts et la ville: Saints-Côme-et-Damien, Montpellier, Xe-XIVe siècles*. Paris: Errance, 2006.
- Korpiola M., Lahtinen A. (ed.) *Dying prepared in medieval and early modern northern Europe*. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- Korpiola M., Lahtinen A. (ed.) *Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe, COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*. 2015, Vol. 18.
- Sententa. Originalūs stikliniai 3D antkapiai*. Available at: <http://www.3d-antkapiai.lt/atliktu-darbu-galerija> (Accessed 29 October 2019).

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/2

## **ЖИВЫЕ МЕРТВЫЕ: СТРАЖИ САДОВ, СОВЕТЧИКИ И ПОКРОВИТЕЛИ У СОВРЕМЕННЫХ ХАЯ ТАНЗАНИИ\***

---

Марина Львовна Бутовская,  
Дарья Алексеевна Дронова,  
Джейсон Нкибонаки

**Аннотация.** В статье, базирующейся на обширных полевых материалах авторов, дан анализ современных представлений о культе предков и похоронно-поминальной обрядности у представителей хая северо-западной Танзании. Показано, что христианизация / исламизация, территориальная удаленность от родных мест и трансформации, происходящие в современной Танзании, связанные с общими тенденциями в условиях глобализации, способствуют изменению традиционных норм хая, в том числе и похоронно-поминального комплекса.

**Ключевые слова:** хая, Танзания, культ предков, похоронно-поминальный обряд, бачвези, коммуникация между живыми и мертвыми

Отношение к смерти в странах субсахарской Африки укладывается в парадигму непрерывного существования социального тела (Ороку 1993; Ross 2018), связи между ныне здравствующими и отошедшими в мир иной (Posel 2002; Вае 2004), а также представлений о реинкарнации (прежде всего, народы Западной и Южной Африки) (Obeyesekere 1994; Okwu 1979; Stevenson 1985; Waldstein 2016; McClelland 2018).

Так, в африканском обществе ритуалы почитания предков, которые в повседневной жизни сопровождают каждого человека, являются неотъемлемой частью религиозной, культурной и социальной сферы. Согласно распространенным воззрениям, недавно умершие близкие родственники, с которыми нынешнее поколение успело пожить вместе и знает их имена, несмотря на физическую смерть, продолжают существовать в реальном мире и находиться рядом со своими близкими. Коллективистское сознание продолжает превалировать в культурах этих регионов и в настоящее время, так что и любой человек мыслится лишь как часть социума, а не автономно существующая единица. В свое время Б. Малиновский (Malinowski 1961: 69) описывал поклоне-

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

ние предкам как сложный ритуал с последовательными действиями (подношения / жертвоприношения, гадания / прорицания, общение с предками), вписанный в социальную структуру африканского общества. По его мнению, этот ритуал способен выстоять под воздействием любых внешних факторов. Это обстоятельство объясняет возникновение двоеверия или образования синкретизма культа предков с мировыми религиями в Тропической Африке (Бондаренко 2014). Христианизация и исламизация африканского общества южнее Сахары происходила на фоне представлений, связанных с культом предков и землей, принадлежащей предкам. Ответственность за поддержание земельных угодий в должном состоянии лежала на местной общине. Вера в то, что предки могут разгневаться в случае нарушения традиционных культов, оказалась намного устойчивей, нежели институты семейно-брачных отношений, системы наследования, обращение с женщинами и их общественный и экономический статус (Kaniki 1976). До настоящего времени поклонение предкам остается важной чертой духовной жизни большинства африканцев, как христиан, так и мусульман. Религиозные лидеры, проповедующие на африканском континенте, учитывают это обстоятельство сегодня в своей практике. В литературе, предназначенной для миссионеров, работающих с африканцами, даются рекомендации в отношении сосуществования культа предков и христианского учения (Oborji 2002; Tgiebel 2002; Mokhoathi 2018), а похоронные обряды сочетают в себе элементы традиционной и христианской/исламской обрядности. Для представителей традиционных обществ культ предков продолжает играть основополагающую роль в духовной и социальной жизни (Бутовская, Дронова 2019; Butovskaya 2019).

Трансформации в современной жизни не могут не влиять на отношение человека к смерти. В связи с этим антропология смерти становится сегодня востребованным направлением исследований (Engelke 2019). Наряду с традиционным анализом похоронных обрядов и религиозных представлений о смерти в не-западных, доиндустриальных обществах, а также анализом археологических артефактов, в антропологическом дискурсе начинают звучать вопросы биоэтики, непосредственно ориентированные на медицинскую проблематику: пересадка органов от умерших, тема эвтаназии, соблюдение морально-нравственных норм медицинским персоналом и др. Современные технологии перебрасывают мосты между жизнью и смертью и создают возможность техно-синхронности, реконструируя смерть как «место для посещения», а не конечный пункт бытия индивида. В русле этих инноваций, бытующее в материалистической философии ранее устоявшееся представление о стабильности антитезы живое – мертвое начинает буксовать (Cerulo, Ruane 1997: 447–448). Реальные проблемы, связанные с отсутствием грани между этими двумя состояниями, ста-

новятся не просто предметом горячих дискуссий в области биоэтики, но и создают сложности в повседневной работе медперсонала в разных культурных ареалах. На этом фоне развитие современной паллиативной медицины в странах Африки столкнулось с серьезными этическими проблемами общения медперсонала с тяжело больными и умирающими пациентами и их родственниками (Ekore, Lanre-Abass 2016).

В данной статье дается анализ современных представлений о культуре предков и похоронно-поминальной обрядности у представителей хая северо-западной Танзании. Выбор этого народа для нашего исследования определяется следующими обстоятельствами:

1. Христианизация хая происходила раньше других народов Танзании.
2. На сегодняшний день уровень образования хая один из самых высоких в Танзании.
3. Хая являются приверженцами как христианства (подавляющее большинство), так и ислама.
4. По своей культуре и языку хая ближе к народам, проживающим на территории сопредельных стран – Уганды, Руанды, Бурунди и Демократической Республики Конго, чем к соседним народам на территории самой Танзании.
5. В традиционной культуре хая хорошо представлены тайные общества бачвези, тесно ассоциированные с королевскими кланами, в основе которых лежит спиритизм и общение посвященных с миром духов.

### **Хая: происхождение и социальная организация**

Народ *хая* (другие названия: *бахая, вахая, зибя, вазиба*) проживает в северо-западной Танзании между озером Виктория и рекой Кагера (Науа реопле). Говорит на языке хая, относящемся к группе бантоидных языков бенуэ-конголезской семьи. Относится к бантуским народам, проживающим на территории современной Руанды, Бурунди, Уганды и северо-западной Танзании. Хая в культурном плане близки к *баньоро* и *баганда*. Один из крупнейших народов Танзании. К 1991 г. численность хая составила 1 млн 200 тыс. человек. В настоящее время подразделяется на два этноса *хима* (вероятно, ведущий происхождение от кочевых нилотов) и *айру* (собственно банту по происхождению).

Хая заселили район Кагера во времена бантуской экспансии и являются носителями одной из самых ранних традиций работы с металлом в этом регионе. По данным археологов, они умели выплавлять сталь как минимум 2 000 лет назад (Schmidt, Avery 1978).

По хозяйственному типу подразделяются на скотоводов, земледельцев и рыбаков. Хая практикуют клановую экзогамию, *олуганда*, строго патрилинейны и вирилокальны. После вступления в брак жена не вливается в клан мужа и его патрилинии, а продолжает оставаться в клане

отца. Тогда как все дети неизменно принадлежат отцовскому клану. В традиционной культуре хая женщина не может наследовать землю от мужа или от своего отца, она всегда переходит во владение родственникам-мужчинам, хотя ей и разрешается проживать на той территории (Reining 1965; Swantz 1985). Такая ситуация, вне всякого сомнения, в целом, усугубляла вдове и без того тяжелую утрату главы семейства и делала ее положение весьма шатким в окружении патрилинейных родственников усопшего мужа. Если землю усопшего наследовал его брат, то вместе с наделом к нему переходила и жена покойного. Правда, она ни при каких условиях не могла стать его старшей женой (ПМА 2019). В наши дни это положение меняется, и дочери, наравне с сыновьями, получают долю семейного надела (ПМА 2019).

Социальная организация представлена примерно 130 патрилинейными кланами, каждый из которых обладает собственным тотемом. Клань в прошлом объединялись в восемь небольших государств, каждое из которых имело своего правителя, *мукама*. Каждый правитель правил на местах с помощью подвластных ему вождей и чиновников, которые могли быть выходцами из клана правителя или кланов общинников. В соответствии с устными традициями королевских кланов *хинда* медиумы, *бачвези*, являлись предками королей из королевства Баньоро (Schmidt 1990). Местные культы пророков (спиритов-медиумов и прорицателей) уходят корнями во времена железного века. Члены королевских кланов владели тайными знаниями спиритуализма и использовали эти способности для интеграции всего народа. Около 1600 гг. культ *бачвези* был возведен в статус государственного у бахая. Тайное общество *бачвези* по сей день обладает значительным влиянием.

П. Рейнинг отмечает очевидную связь между наследованием прав на землю по отцовской линии и расположением могил предков в банановых садах: в случае возникновения земельных тяжб, наиболее убедительным аргументом в пользу прав конкретного мужчин служит тот факт, что на этом участке расположена могила его отца (Reining 1965: 169).

Когда умирал глава рода, банановый сад, *кибанджа*, в котором располагался его дом, вырубался и в течение 6 месяцев стоял заброшенным. По истечении этого срока, собирались все родственники и сообща делили наследство усопшего. В это время официально избирали кланового сына. Как правило, отец задолго до смерти принимал решение о том, кто из его сыновей станет клановым сыном. Это мог быть любой по счету ребенок, не обязательно старший сын. Не обязательно сын старшей жены. Клановым сыном мог стать даже ребенок, рожденный вне брака. Но непременно им избирался тот, кто обладал лучшими лидерскими качествами (в том числе, и способностью регулировать конфликты между родственниками), инициативностью и умением вести хозяйственные дела (ПМА 2019). «Клановый» сын главы клана насле-

довал статус отца, а клановые сыновья от братьев отца должны были советоваться с ним, принимая ответственные решения. Клановый сын символически замещал отца – ему впредь полагалось сидеть на отцовском стуле, носить его одежду, обувь и шляпу, а также владеть копьем и ножом умершего. Поскольку у хая каждый мужчина, вступая в брак, получал от отца копье и нож, то получается, что клановый сын после смерти отца становился владельцем двойного набора из этих предметов: собственного оружия, полученного ранее от отца при жизни, плюс оружия, которым ранее владел его отец.

Если у мужчины не было сына или он был еще маленьким, то после его смерти клановым сыном становился сын его брата. В случае, когда у братьев еще не было сыновей, в наследство вступал один из братьев. Он же по традиции получал в жены супругу усопшего и заботился о детях умершего.

Патрилинейность хая тесно связана с вирилокальностью и правами собственности на землю. Основным пищевым продуктом для земледельческих кланов хая служат бананы, представленные тремя разновидностями: бананы для варки, *китооке*, для жарки, *нконджва*, и для приготовления пива, *мбире*. Последний сорт отличается красным цветом ствола и красноватыми листьями. Каждый новорожденный становится собственником бананового дерева *мбире*, что символически закрепляется с помощью зарытой под ним плаценты (ПМА 2019). Весь жизненный цикл человека в культуре хая проходит в непосредственной связи с этим деревом, поскольку все важные жизненные этапы, включая свадьбу и похороны, сопровождаются изготовлением пива из его плодов.

В контексте данной статьи интерес представляет тот факт, что несмотря на усилия колониальных властей по внедрению товарных культур, прежде всего кофе, система больших плантаций здесь так и не была введена. До настоящего времени кофе продолжает выращиваться на фермерских участках (средний размер составляет 2 акра, или 0,8 гектара). Наряду с кофе, хая выращивают бананы и бобы. Такие земельные наделы наследуются по патрилинейному типу (Reining 1965). Относительная устойчивость такой системы землепользования сохраняется до настоящего времени благодаря интенсивной миграции молодежи из сельских регионов начиная с 1940-х гг. (Hyden 1980: 85, 91). Колониальные власти практиковали систему «непрямого правления» посредством королей, *бакама*, которые и раньше (начиная с XVII в.), до прихода европейцев, использовали систему арендных отношений и податей, *ньярубанья*. В прошлом королевская семья имела монополию на возделывание кофе, однако колониальные власти превратили его обычную сельскохозяйственную культуру, доступную для любого крестьянского хозяйства. Система податей и сама королевская власть были упразднены в 1961 г. после объявления независимости Танзании.

Контакты хая с европейцами датируются 1860-ми гг., временем, когда британский исследователь и путешественник Спайк в поисках истоков Нила посетил королевство Карагве и установил отношения с королем Руманьика (Stevens 1991). В результате переговоров на землях хая в конце XIX – начале XX вв. появились первые христианские миссии, представительство Евангелической англиканской церкви Уганды, Католическая миссия белых отцов, Вефильская лютеранская миссия. Немецкие колониальные власти предоставили христианским миссиям землю и защиту, они продолжали пользоваться поддержкой властей и при британском правлении вплоть до обретения независимости Танганьикой.

Для хая характерна хорошая сохранность традиционных практик, связанных с повседневностью, а также социальной и политической жизнью, включая свадьбы, похороны, восхваление правителей (*омукеме*), праздничные военные танцы (*омиторо*), героический эпос (*айбаебуго*), обряды очищения и изгнания злых сил.

Сегодня хая и чага представляют собой наиболее христианизированные народы не только Танзании, но и всей Восточной Африки. К началу 1970-х гг. было обращено в веру 2/3 населения Хаяленда, административный округ Кагера, и Чагаленда, административный округ Килиманджаро (Sundkler 1974: 42), которые отличаются также наиболее высоким уровнем образования в Танзании, в том числе благодаря активной работе миссионерских школ (Hyden 1969: 71).

### **Бачвези, мичвези и другие духи в мировоззрении хая**

*Бачвези (эбачвези)* – это духи королевских предков и самих усопших королей, *бакама*. Жертвоприношения духам королевских предков и предкам обычных общинников являлись центральным стержнем повседневной жизни хая в доколониальный и колониальный период. Такие ритуалы отправлялись жрецами-спиритами королевского происхождения или главами линиджей простых общинников. Жертвоприношение осуществлялось в святилище *Вамары*, которого хая представляют «властелином вселенной, верховным духом *бачвези* и повелителем душ мертвых» (Coq, Hartnoll 1945: 13).

Жертвоприношения духам предков и *Вамаре* происходили всегда в новолуние. Члены местной общины собирались в священной роще у священного дерева, где располагался алтарь, окруженный кустами. Медийум – жрец *Вамары*, скрывшись в зарослях, надевал специальные одежды и изменял внешность, представляя собой духа предков (ПМА 2019). Моления семьи могли происходить в банановом саду или специальной комнате в доме, отведенной под святилище (ПМА 2019). Женщины приходили к месту сбора с подношениями в виде кофейных зе-

рен (их приносили, завернутыми в банановые листья), бананового пива и трав. Все подношения передавались главе линиджа (клана), выполняющего роль семейного жреца, а тот складывал их у алтаря, построенного на банановой плантации. Сегодня многие семьи не имеют на своих участках специальных святилищ *Вамары*, но хорошо помнят места на банановых плантациях, где такие святилища располагались в прошлом. Такие места продолжают маркироваться специальными кустами, и по-прежнему жители приносят к этим местам свои подношения.

В 20-е гг. XX в. христианские миссионеры проводили кампании борьбы с язычеством, целью которых было уничтожение святилищ *Вамары*. Некоторые исследователи приводят воспоминания очевидцев того периода: новообращенный король Кьянджа организовал специальные отряды (в сущности, банды) подростков, *мутеко*, которые под воздействием наркотических веществ (гашиш) врывались на банановые плантации общинников и крушили святилища (Sundkler 1974: 65). Такие действия местная аристократия считает парадоксальными, поскольку сам культ *бачвези* был исходно призван поддерживать королевскую власть. После 1916 г., когда власть перешла в руки британцев, главой местного управления избирались только те правители, которые официально принимали христианство (Piffe 1979: 254).

Общинные медиумы-спириты, *мбандва*, были одержимы духами *мичвези*, и вещали в священных рощах, обрядившись в специальный костюм, сделанный из лубяных волокон, войдя в транс. Костюм дополняли ожерелье из когтей орла, головной убор, декорированный каури, рог антилопы, посредством которого говорили духи, специальный стульчик и копье (Stevens 1991: 7). *Мбандва* могли быть как мужчинами, так и женщинами.

Пророками-спиритами становились не по своему желанию, они считались избранными свыше и начинали выполнять функции медиума с благословения духов. Как сообщил один из информантов (ПМА 2019), они могут в любой момент начать говорить чужим голосом и прорицать будущее, но, придя в себя, не помнят сами, о чем вещали. Для пророков установлены строгие пищевые табу. Все они не едят рыбу (ПМА 2019), так как считается, что исходно все пророки происходят от предков королевского клана или же в них вселяется дух давно усопшего короля *Вамары* (ПМА 2019). Тот же информант привел пример одного из пророков, в которого вселился дух *Вамары* и который действовал строго по приказанию *Вамары* и питался одним молоком. Кроме того, пророки, как правило, не вступают в брак и не имеют детей.

Медиумы-спириты образуют специфическую группу. Они общаются между собой и образуют иерархию. Верховный жрец *Вамары* может отдавать приказы другим спиритам, и те обязаны подчиняться. Верховный жрец наделен особой властью и может даже руководить действиями

ми царственных особ. Остальные пророки вешают от имени доброго духа своего клана или линиджа (ПМА 2019). Медиумы-спириты, *эмбонго*, играют роль посредников между живыми и их предками. *Эмбонго* передают живым послания от духов предков, а те, в свою очередь, также обращаются с просьбами и благодарностями духам посредством медиумов. Похороны медиумов, *эмбонго*, могут осуществлять только другие медиумы. При этом члены семьи усопшего имеют право присутствовать на похоронах, но остаются лишь зрителями.

Пожилой 73-летний мужчина, потомок местного вождя из клана бахинда, рассказал, что его отец умер в возрасте 125 лет. Он так и не крестился и продолжал выполнять функции семейного жреца. В одной из комнат дома отец расположил алтарь и приносил Вамаре подношения ежедневно. Тем не менее всех своих детей отец отправил учиться и заставил принять христианство. Поскольку он боялся дождя, то просил похоронить его в доме, в комнате с алтарем. Сыновья выполнили волю покойного, и в момент нашего посещения могила этого человека продолжала находиться в этом помещении (рис. 1).



Рис. 1. Комната, в которой под кроватью захоронен местный вождь. Деревня Камачуму. Фото авторов, март 2019 г.

Согласно традиции, усопшему сочинили похоронную песню, которую исполняли плакальщицы, облачившись в костюм из банановых листьев и травы. По воле усопшего похороны продолжались всего че-

тыре дня, дабы не отвлекать людей от работы. Показательно, что после смерти главы семейства родственники продолжали жить в том доме, где он был похоронен, а его банановый сад не был вырублен, как того требовала традиция. Правда, перед смертью покойный сообщил о выборе кланового сына (ПМА 2019), который и жил с ним в момент его кончины.

По сообщениям информантов, духи бывают добрые, *эбачвези*, и злые, *эмузиму*. Те и другие происходят от усопших предков. Однако если умершие, ведущие праведный образ жизни, перевоплощаются в *эбачвези*, то люди, нарушающие общепринятые нормы и совершившие при жизни неблагоприятные поступки, превращаются после смерти в *эмузиму*. *Эмузиму* – отверженные, они не попадают в общество своих близких и духов-защитников всего народа хая высшего порядка (во главе с Вамарой). Они общаются с себе подобными и пытаются нанести вред живым. *Эбачвези* – добрые духи – являются охранниками живущих родственников и окружают живущих непроницаемым защитным кольцом, через которое постоянно пытаются прорваться злые духи (ПМА 2019). Периодически *эмузиму* прорываются в мир живых, и тогда происходят войны, конфликты, случаются болезни и природные катастрофы. Особенно беззащитны перед ними дети, поэтому родители надевают на них обереги из луба.

Некоторые хая все еще продолжают поклоняться богу Кашасила. В соответствии с традиционными представлениями благочестивые умершие превращаются в *эбачвези* и получают право находиться рядом с Кашасила.

### **Трансформации в похоронном обряде хая после принятия христианства**

В дохристианский период хая не хоронили своих усопших в земле. Они относили их к скалам или в пещеры подальше от дома и заваливали там камнями и ветками (ПМА 2019). Респонденты показали нам места дохристианских захоронений в пещерах и у скал под камнями на плато Камачуму (рис. 2, 3). С началом христианизации священники призывали хоронить покойных на общем кладбище при церкви. Но со временем территория, отведенная под кладбище, закончилась, и тогда священнослужители стали требовать, чтобы местные жители совершали захоронения в своих банановых садах.

Ритуалы жизненного цикла, связанные с рождением, возрастными инициациями, вступлением в брак и смертью у хая полностью укладываются в определение «обряды перехода» (Van Gennep 1966). В социальном плане индивид умирает много раз, это случается, когда он переходит из одного социального статуса в другой.



Рис. 2. Традиционные дохристианские захоронения хая в скалах. Деревня Ругандо.  
Фото авторов, март 2019 г.



Рис. 3. Погребение хая XIX в. Деревня Ругандо.  
Фото автров, март 2019 г.

Сегодня у хая практически отсутствуют общинные жертвоприношения Вамаре и мужские инициации, но без изменений остались некоторые ритуалы жизненного цикла, в частности ритуалы, связанные с рождением ребенка, появлением первых зубов и похоронно-поминальная обрядность. После погребения усопшего, которое в большинстве случаев согласно христианским канонам совершается в присутствии хри-

стианского священника, многие семьи осуществляют жертвоприношения духам. После похорон женщины-родственницы обрезают голову и сжигают обритые волосы. Пепел тщательно собирают и относят на перекресток. Здесь пепел развеивают, чтобы «отогнать смерть» от их семьи. Подобные действия тесно перекликаются с манипуляциями женщин, совершаемыми вокруг новорожденного: экскременты и сбритые волосы младенца выносят из дома роженицы и выбрасывают, чтобы отогнать злые силы (Stevens 1991: 10).

По представлениям хая, существует принципиальное отличие в отношении к смерти людей разного возраста (ПМА 2019). Смерть пожилых людей, имеющих внуков, считается хорошей (достойной). Поминки длятся неделю, и все участники оплакивают усопшего, однако присутствующие также исполняют традиционные танцы (ПМА 2019). В обряд похорон пожилого мужчины, имеющего внуков обоего пола, обязательно входит шутивное обращение внуков с пришедшими на похороны людьми. Как правило, они требуют от организаторов похорон определенных подарков (пища и напитки). Если их просьбу удовлетворяют, то похороны проходят без каких-либо эксцессов. В противном случае внуки могут захватить гроб с покойником и не отдавать для обряда захоронения, забрать и спрятать туфли пришедших на похороны людей, а также всячески досаждают последним. Считается, что подобное поведение согласуется с традиционными нормами, и никто из окружающих не может отобрать у внуков гроб с покойником силой (ПМА 2019).

Похороны новорожденных и младенцев, не прошедших обряд имянаречения, проходят незаметно. В этом плане хая были сходны со многими другими африканскими обществами. Как пишет С. Уолтерс, если ребенок умирал до церемонии имянаречения и не покидал дома, он не считался полноценным живым человеком и хоронили его по-иному (Walters 2017: 91). Смерть детей и молодых людей и в наши дни воспринимается с огромной печалью (ПМА 2019), но поминки проходят быстрее (длятся 1–2 дня), и сами похороны бывают менее затратными. Особо болезненно родственники и близкие воспринимают смерть молодых людей, не успевших вступить в брак и оставить потомство. Как поясняет наш респондент, причина глубокого сожаления кроется в том, что умершие бездетными не оставляют после себя памяти у потомков. Респондент также сообщает, что во всех случаях, независимо от возраста и пола усопшего, сочиняют специальные персональные песни, в которых повествуется история жизни умершего (ПМА 2019). Песни исполняют женщины в форме плачей. Традиция персональных плачей сохраняется и в наши дни.

Жену хоронили рядом с мужем. Вдову (при условии, что у нее имелся сын) – на земле сына, унаследованной им от отца. Незамужних жен-

щин хоронили на участках, принадлежащих отцу. Центральная усадьба и банановый сад после смерти отца переходили не к старшему, а к младшему сыну. На этой земле располагались могилы отца, матери, а впоследствии также его собственная и могилы его детей.

Церемонии хая отчетливо переключаются с похоронными традициями чага – другого земледельческого народа Танзании, проживающего на склонах горы Килиманджаро. Чага называют себя «народом банановых садов» и в их представлениях плантация бананов, расположенная на земле предков, – общий дом для живых и мертвых. Дело и долг живых – ухаживать за банановым садом, источником пищи и благополучия рода. Но сад – это также дом для усопших родственников, которые в процессе регулярных церемоний поминовения превращаются в духов предков (рис. 4).



Рис. 4. Могилы усопших родственников в банановом саду у хая. Деревня Камачуму. Фото автоов, март 2019 г.

Живые, недавно усопшие и духи предков представляют единое социальное тело. Все ныне здравствующие родственники, проживающие на семейном участке с банановым садом или переехавшие в город и там обосновавшиеся, непременно должны регулярно встречаться в родовом банановом саду и помянуть предков. В современном, быстро меняющемся мире, с интернетом, мобильными телефонами и практически глобальной компьютеризацией, единение живых и мертвых посредством традиционных церемоний поминовения предков продолжает рассматриваться как насущная потребность и обязанность каждого члена се-

мый. Общение с предками осуществляется с помощью ритуальных подношений и коммуникации с ними посредством совместной трапезы. Общение во время церемонии жертвоприношения предполагает единение живых и мертвых, структурирование сети социальных связей между мирами. При этом подразумевается, что подношения предкам осуществляются живыми от имени их самих, а также от имени недавно умерших. В процессе данной церемонии, подразумевающей совместную трапезу живых и мертвых с умершими, происходят преобразования, трансформирующие их в состояние предков. Жертвоприношение реанимирует связи с предками, восстанавливает единую структуру родственного сообщества. И для хая, и для чага церемонии захоронения усопших и связанные с ними жертвоприношения подразумевают не просто упокоевание тела в банановом саду, а еще и реструктурирование связей между живыми и формирование новых связей с мертвыми в пространстве их единого общего дома – банановой плантации (Hasu 2009). Наши респонденты подчеркивали, что между живыми и усопшими родственниками существуют тесные положительные связи, благодаря общению с усопшими во сне и наяву, путем вызова духов умерших посредством медиумов (ПМА 2019).

В культуре хая не прослеживается отчетливых представлений о реинкарнации, как у многих народов Западной и Южной Африки (Okwu 1979; Stevenson 1985). Но можно четко увидеть устойчивую веру в единство человека с окружающей природой (ПМА 2019). По словам нашего респондента, «в соответствии с этими установками, банановые сады расположены на общей земле хая, которая дарована в распоряжение живых и охраняется духами предков. Между освоенной под сельские угодья землей и девственными лесами (в том числе и священными рощами, где осуществляются общинные моления) должно поддерживаться равновесие, потому что, в ином случае верховное божество разгневется и найдет на людей мор, голод и стихийные бедствия. Духи предков ответственны не только за процветание семьи, но отвечают перед Вамарой, а тот, в свою очередь, перед верховным божеством за проступки живых. Каждый должен присоединиться к родственникам в ином мире» (ПМА 2019).

Для хая участие в похоронах родственника (друга, члена общины) – важнейший долг, которым невозможно пренебречь ни при каких условиях. Даже находясь далеко от места похорон, они обязаны прибыть к сроку проведения церемонии. Присутствие на похоронах не только долг перед усопшим, но и перед всем обществом хая. В сущности, сегодня участие в похоронах является одной из центральных связующих нитей, подтверждающих индивидуальную принадлежность присутствующих к этому народу. Сходное отношение к похоронам и участию в них в наши дни типично для большинства народов Африки, например для *канури* Судана (Cohen 1967: 72).

Примером синтеза христианского и традиционного похоронного обряда может послужить кейс-стади, зафиксированный нами в деревне Ругандо. Молодая женщина, 29 лет, умерла во время родов. Женщина рожала в сельской амбулатории, в процессе возникли проблемы и потребовалась срочная госпитализация. Когда роженицу отправили в госпиталь, в пути ее состояние сильно ухудшилось, и она умерла. Новорожденного ребенка при этом удалось спасти, и муж в результате остался с пятью детьми.

Семья жила очень бедно, у мужа не было финансовых возможностей организовать похороны, поэтому приняли решение хоронить умершую в доме ее матери. Поддержку оказало похоронное сообщество деревни, основная функция которого заключается в том, чтобы собрать денежную сумму для организации похорон. Сборщики из числа такого сообщества принимают деньги по принципу: мужчины – у мужчин, женщины – у женщин, и обязательно фиксируют в специальной тетради от кого и сколько денег получено. Таким образом, каждый член сообщества может быть уверен, что в случае необходимости он всегда может рассчитывать на помощь. В том случае, если житель деревни отказывается участвовать и не вносит посильную денежную сумму, то и ему сообществом не будет оказана поддержка. Такая ситуация сложилась и у мужа умершей женщины – он не входил в похоронное сообщество своей деревни.

Родственники, близкие и друзья собирались в послеобеденное время. Женщины с особыми звуками (плач и улюлюкание – ладонями били по губам, создавая специфический звук) заходили в дом проститься с умершей. Тело умершей положили на кровать в комнате дома матери, обернули в белую ткань, в ногах лежал новорожденный ребенок. Дом был наполнен плачущими женщинами, они сидели на полу, застланному специальной травой. Такую же траву стелили во дворе на земле, чтобы пришедшие могли сидеть. Женщины располагались группами отдельно от мужчин.

Похороны затягивались, так как ждали, когда плотник подготовит гроб и крест. Тело умершей, обернутое в белую ткань, положили в гроб. Гроб из дома выносили мужчины под песенное сопровождение женщин. Исполнялась специальная религиозная песнь. Пастор зачитывал отрывки из псалмов. Затем предоставил слово желающим, и выступили двое мужчин. Первый на языке хая объяснял причины смерти. После окончания прочтения пастором псалмов, муж открыл гроб для желающих проститься. Подошло несколько человек. Далее под песнопения гроб опустили на веревках в могилу. Пастор зачитал следующий отрывок псалма, первым бросил землю на гроб с помощью лопаты. Каждый желающий участвовал в погребении. Женщина привела младших детей бросить горсть земли. Муж постоянно находился рядом с

гробом усопшей и принимал участие в погребении. Крест не поставили в изголовье, а положили горизонтально на могилу (рис. 5). Как пояснили нам, сделано это было потому, что умершая женщина не посещала церковь. Пастор был из церковного течения Пятидесятников, членом которого являлась мать умершей. Сверху могилы дети умершей положили цветы. На следующий день были приглашены только близкие родственники для совместной трапезы.



Рис. 5. Могила молодой женщины. Крест расположен горизонтально, что указывает на тот факт, что умершая не была прихожанкой церкви Пятидесятников. Деревня Ругандо. Фото авторов, март 2019 г.

Описанная похоронная церемония считается скромной и нетипичной для хая. В процессе похорон были соблюдены основные нормы, иногда в редуцированной форме. Для пришедших проститься должным образом не было организовано пространство: отсутствовали стулья, люди размещались на траве во дворе и на банановой плантации. Гроб не имел никаких украшений, только сбитые доски. Для совместной трапезы, которая традиционно организуется на следующий день, собрали только несколько килограммов риса. Умершую женщину похоронили на территории матери рядом с могилой отца, а не на участке мужа.

### **Единство живых и мертвых в контексте современных бытовых реалий**

Выше уже говорилось о том, что женщины в традиционном обществе хая не обладали правами на землю. По этой причине вдова умершего могла проживать на земле лишь с разрешения того мужчины, который наследовал данный надел. В случаях, когда им являлся ее соб-

ственный сын, особых проблем не возникало. Однако если землю получал брат мужа или иной его родственник, ситуация для вдовы могла принимать другой оборот. Она сама и ее малолетние дети могли стать объектом плохого обращения и притеснений. Правда, женщина могла обращаться за защитой к своим родственникам, а также к собранию старейшин. В современных условиях, однако, установки обычного права на передачу земли и другого имущества родственникам по мужской линии создают еще более серьезные проблемы при разделе имущества покойного. Зачастую родственники мужа, пользуясь обычным правом, отбирают землю и дом у вдовы усопшего и даже выгоняют ее на улицу с малолетними детьми. Еще более конфликтная ситуация складывается в тех случаях, когда семья покойного давно проживает в городе, оба супруга получили образование и вносили практически равный финансовый вклад в обеспечение достатка семьи (в том числе и строительство дома или квартиры). Официальные власти Танзании пытаются разрешить это проблему юридическим путем, вводя специальные статьи в конституцию страны и положения о правах собственности на землю (The Land Act 1999; The National Land Policy 2016). Права женщин на землю, а также права женщины на имущество, нажитое совместно в браке в Танзании, закреплены на законодательном уровне (Duncan, Haule 2014).

Нам представляется, что подобные случаи иллюстрируют конфликт профанного и сакрального. Если в соответствии с представлениями хая живые и усопшие (в виде духов предков) являют собой единое социальное пространство, то возникает вопрос, почему родственники усопшего сегодня позволяют себе лишать имущества семью покойного, прикрываясь нормами обычного права? Многочисленные факты свидетельствуют о том, что хая, даже перебравшись в города и получив высшее образование, остаются привязанными к родной земле, соблюдают культурные традиции и настаивают на необходимости быть захороненными в своем банановом саду в Хаяленде (мужчины) или в саду, принадлежащем мужу или отцу (женщины). Обычное право, регламентирующее права собственности на землю в прошлом, было ориентировано на сохранность клановой собственности, с учетом вирилокальности брачного поселения. В обязательство мужчины-родственника, наследовавшего землю усопшего, входила забота о его семье, негативные и положительные стороны дальнейшего существования семьи покойного находились в некотором балансе. Одинокая женщина с малолетними детьми не могла выжить без мужской помощи. Нынешние условия в корне меняют гендерную ситуацию. Танзанийская конституция декларирует гендерное равенство, высшее образование, и профессиональная успешность обеспечивает возможность социо-экономической независимости женщин. В настоящее время во многих семьях хая земельные наделы стали делить не только между сыновьями, но и между дочерьми.

### Заключение

В настоящее время исследователи, работающие по тематике «антропология смерти», приходят к единому мнению о том, что в культурах народов мира постмортальное состояние ассоциируется с реальной социальной вселенной, где совместно проживают группы, объединенные разной степенью родства, и непосредственная цель похоронных обрядов состоит в превращении умерших в предков и обеспечении бессмертия для группы (Walter 2017). В таком контексте любая форма посмертного существования тесно связана с повседневной жизнью общества, и данная позиция может рассматриваться в качестве человеческой универсалии. Формированию подобных представлений способствуют единые принципы когнитивного восприятия мира и общая нейрофизиологическая база в основе человеческого мышления.

В обществе хая умершие остаются в кругу семьи как *живые мертвые*. Происходящее с конкретной личностью ощущается как происходящее со всей группой, а происходящее с группой воспринимается на личностном уровне (Ekore, Lanre-Abass 2016). «Я» и «мы» не разделены в их сознании. Отсюда ответственность клановых сыновей за всех представителей рода и патерналистское отношение старших мужчин, оказывающих поддержку менее состоятельным родственникам. Большинство представителей старшего и среднего поколений хая сегодня продолжают следовать культурным традициям, связанными с ритуалами жизненного цикла. Независимо от места настоящего проживания они воспринимают себя как часть единого социума, в котором живые и духи предков неразрывно связаны друг с другом. Живые выполняют обязательства перед умершими, регулярно принося им подношения к местам упокоения в виде бананов, кофе, табака и алкоголя, а также поддерживая банановые сады в хорошем состоянии, и каждый чрезвычайно бережно заботится о банановом дереве, под которым зарыта его плацента. Живые регулярно благодарят духов за помощь и благополучие (ПМА 2019). Духам предков приносят специальные подношения: под священные деревья и деревья, под которыми захоронены родственники, бросают жареные кофейные зерна и льют пиво. Каждый раз, изготовив банановое пиво, им опрыскивают в доме гостиную комнату в знак уважения предков (ПМА 2019). Любые неурядицы, болезни и семейные конфликты продолжают восприниматься как наказание со стороны предков. В этих условиях залогом нормализации ситуации выступают подношения предкам, общение с ними в форме совместной трапезы на собственных банановых плантациях. И лишь во вторую очередь к решению вопроса подходят с рациональных позиций.

Сегодня культурные представления хая размываются, и молодое поколение, несмотря на усилия старших (устная передача традиций, во-

влечение в церемонии жизненного цикла) постепенно отдаляется от традиции. Это прежде всего относится к хая, проживающим вдали от Хаяленда. Молодые люди в возрасте от 21 до 31 года, в основном проживающие в иноэтничной среде (ПМА 2019), говорили, что ничего не знают ни о том, как проходят традиционные похороны их народа, ни о культе предков, ни о связях между живыми и усопшими. Подобному забвению традиций своей культуры способствуют не только христианизация / исламизация и территориальная удаленность от родных мест, но и трансформации, происходящие в современной Танзании, связанные с общими тенденциями в условиях глобализации. К числу последних относится появление интернета, мобильных телефонов и компьютеров даже в сельской местности, доступность телевидения, ведение новых технологий обработки земли и более урожайных культур в аграрном секторе, общая индустриализация страны, сопровождающаяся оттоком молодежи в города, и связанное с этим более тесное межкультурное общение, а также рост числа межэтнических браков.

#### *Литература*

- Бондаренко Д.М.* Общинность: первооснова историко-культурной и социально-политической традиции субсахарской Африки // Восток. 2014. № 2. С. 10–22.
- Бутовская М.Л., Дронова Д.А.* Поминальные церемонии у дагога в контексте единого социального пространства живых и мертвых: этнологический анализ // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 42–64.
- Bae C.S.* Ancestor worship in Korea and Africa: Social function or religious phenomenon? // *Verbum et Ecclesia*. 2004. Vol. 25 (2). P. 338–356.
- Butovskaya M.L.* Transformation of traditional rural communities in East Africa // *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora* / ed. by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019. P. 85–114.
- Cerulo K., Ruane J.* Death Comes Alive: Technology and the Reconception of Death // *Science as Culture*. 1997. Vol. 6 (28). P. 444–466.
- Cohen R.* The Kanuri of Bornu. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- Cory H., Hartnoll M.* Customary Law of the Haya Tribe. London, 1945.
- Duncan J., Haule S.* Women in Tanzania set for equal land rights – let’s make sure it happens // *The Guardian*. 15.10.2014. URL: <https://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2014/oct/15/women-tanzania-equal-land-rights> (дата обращения: 26.06.2019).
- Ekore R.I., Lanre-Abass B.* African cultural concept of death and the idea of advance care directives // *Indian journal of palliative care*. 2016. Vol. 22. P. 369–372.
- Engelke M.* The Anthropology of Death Revisited // *Annual Review of Anthropology*. 2019 Vol. 48. P. 29–44.
- Hasu P.* For Ancestors and God: Rituals of Sacrifice Among the Chagga of Tanzania // *Ethnology*. Vol. 48 (3). 2009. P. 195–213.
- Haya people. URL: <https://www.britannica.com/topic/Haya> (дата обращения: 25.06.2019).
- Hyden G.* Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry. London: Heinemann, 1980.
- Hyden G.* Political Development in Rural Tanzania: TANU Yajenga Nchi. Nairobi: East African Publishing House, 1969.
- Iliffe J.A.* Modern History of Tanganyika. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

- Kaniki M.H.Y.* Religious Conflict and Cultural Accommodation: The Impact of Islam on Some Aspects of African Societies // *Utafiti Journal*. 1976. Vol. 1 (1). P. 87–98.
- Malinowski B.* The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa. New Haven: Yale University Press, 1961.
- McClelland N.C.* Encyclopedia of reincarnation and karma. McFarland, 2018. P. 11.
- Mokhoathi J.* Jesus Christ as an Ancestor: A Critique of Ancestor Christology in Bantu Communities // *Pharos Journal of Theology*. 2018. Vol. 99. P. 1–16. URL: [https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article\\_8\\_vol\\_99\\_2018\\_mokoathi\\_ufs.pdf](https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_8_vol_99_2018_mokoathi_ufs.pdf) (дата обращения: 25.06.2019).
- Obeyesekere G.* Foreword: Reincarnation eschatologies and the comparative study of religions // *Amerindian rebirth: Reincarnation belief among North American Indians and Inuit* / eds. by A. Mills, R. Sobodin. Toronto: University of Toronto Press, 1994. P. xi–xxiv.
- Oborji F.A.* In Dialogue with African Traditional Religion: New Horizons // *Mission Studies*. 2002. Vol. 19. P. 1–37.
- Okwu A.S.* Life, death, reincarnation, and traditional healing in Africa // *African Issues*. 1979. Vol. 9 (3). P. 19–24.
- Opoku A.K.* African Traditional Religion: An Enduring Heritage // *Religious Plurality in Africa: Essays in Honor of John S. Mbiti* / ed. by J.K. Olupona, S.S. Nyang. Berlin: Mouton de Gruyter, 1993. P. 67–82.
- Posel D.A.* Matter of life and death: Revisiting 'modernity' from the vantage point of the 'new' South Africa. Draft manuscript. Johannesburg, South Africa: Wits institute for Social and economic research, 2002.
- Reining P.* The Haya: The Agrarian System of a Sedentary People. Ph.D. thesis, University of Chicago, 1965.
- Ross E.* Reimagining the South African social work curriculum: Aligning African and western cosmologies // *Southern African Journal of Social Work and Social Development*. 2018. Vol. 30 (1). P. 1–6.
- Schmidt P., Avery D.H.* Complex Iron Smelting and Prehistoric Culture in Tanzania // *Science*. 1978. Vol. 201 (4361). P. 1085–1089. DOI: 10.1126/science.201.4361.1085
- Schmidt P.R.* Oral traditions and archaeology in Africa // *A History of African Archaeology* / ed. by P. Robertshaw. London: James Currey, 1990. P. 252–270.
- Stevens L.* Religious Change in a Haya Village, Tanzania // *Journal of Religion in Africa*. 1991. Vol. 21. P. 2–25.
- Stevenson I.* The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria // *Journal of Asian and African Studies*. 1985. Vol. 20 (1-2). P. 13–30.
- Sundkler B.G.M.* Worship and Spirituality // *Christianity in Independent Africa* / ed. by E. Fashole-Luke, A. Hastings, G. Tasie, R. Gray. London: Rex Collinin G., 1974. P. 545–553
- Swantz M.-L.* Women in Development: A Creative Role Denied? London: C. Hurst and Co., 1985.
- The National Land Policy 2016. Draft. For external consultations with stakeholders. Dar es Salaam: Ministry of Lands, Housing and Human Settlements, 2016.
- Triebel J.* Living Together With the Ancestors: Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology // *Missiology: An International Review*. 2002. Vol. 30 (2). P. 187–197.
- Van Gennep A.* The Rites of Passage. Chicago: The University Press of Chicago, 1966.
- Waldstein A.* Studying the Body in Rastafari Rituals: Spirituality, Embodiment and Ethnographic Knowledge // *Journal for the Study of Religious Experience*. 2016. Vol. 2 (1). P. 71–86.
- Walter T.* How the dead survive: Ancestors, immortality, memory 1 // *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality* / ed. by M.H. Jacobsen. London: Routledge, 2017. P. 19–39.
- Walters S.* Becoming and Belonging in African Historical Demography, 1900–2000 // *Fertility, conjuncture, difference: anthropological approaches to the heterogeneity of modern*

fertility declines / eds. by Ph. Kreager, A. Vochow. Berghahn; New York, 2017. P. 72–100.

### Источники

ПМА 2019 – Полевые материалы авторов, 2019. Экспедиция в район плато Камачуму, область Кагера.

The Land Act 1999. URL: <http://tanzania.eregulations.org/media/The%20Land%20Act%201999.%20Cap%20113.pdf> (дата обращения: 26.06.2019).

Статья поступила в редакцию 2 ноября 2019 г.

*Butovskaya Marina L., Dronova Daria A., and Jason Nkybonaki*

### THE LIVING DEAD: GUARDIANS OF THE GARDENS, ADVISORS, AND PATRONS OF THE MODERN HAYA OF TANZANIA\*

DOI: 10.17223/2312461X/26/2

**Abstract.** The article presents analysis of how the Haya from North-Western Tanzania see the cult of ancestors and funeral rites today. It shows that Christianisation / Islamisation, territorial remoteness from native places, and the transformations taking place in modern Tanzania, associated with globalisation – all contribute to change in the traditional norms of the Haya, including the funeral complex.

**Keywords:** Haya, Tanzania, ancestral cult, funeral rite, Bachwezi, communication between the living and the dead.

\*The article is written as part of the project, entitled ‘The deceased in the world of the living: a cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs’, supported by the Russian Science Foundation (grant No.18-18-00082).

### References

- Bondarenko D.M. Obshchinnost': pervoosnova istoriko-kul'turnoi i sotsial'no-politicheskoi traditsii subsakharskoi Afriki [Communitarity: A Fundamental Principle of Sub-Saharan Africa's Historical, Cultural, and Socio-Political Tradition], *Vostok*, 2014, no. 2, pp. 10–22.
- Butovskaya M.L., Dronova D.A. Pominal'nye tseremonii u datoga v kontekste edinogo sotsial'nogo prostranstva zhivyykh i mertvykh: etologicheskii analiz [Commemoration Ceremonies among the Datoga in the Context of the Unified Social Space of the Living and the Dead: An Ethological Analysis], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 1, pp. 42–64.
- Bae C.S. Ancestor worship in Korea and Africa: Social function or religious phenomenon?, *Verbum et Ecclesia*, 2004, Vol. 25(2), pp. 338–356.
- Butovskaya M.L. Transformation of traditional rural communities in East Africa. In: *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*. Edited by D.M. Bondarenko, M.L. Butovskaya. Moscow: LRC Publishing House, 2019, pp. 85–114.
- Cerulo K., Ruane J. Death Comes Alive: Technology and the Reconceptation of Death, *Science as Culture*, 1997, Vol. 6(28), pp. 444–466.
- Cohen R. *The Kanuri of Bornu*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- Cory H., Hartnoll M. *Customary Law of the Haya Tribe*. London, 1945.
- Duncan J., Haule S. Women in Tanzania set for equal land rights – let's make sure it happens, *The Guardian*. 15.10.2014 Available at: <https://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2014/oct/15/women-tanzania-equal-land-rights> (Accessed 26 June 2019)

- Ekore R.I., Lanre-Abass B. African cultural concept of death and the idea of advance care directives, *Indian journal of palliative care*, 2016, Vol. 22, pp. 369-372
- Engelke M. The Anthropology of Death Revisited, *Annual Review of Anthropology*, 2019, Vol. 48, pp. 29-44
- Hasu P. For Ancestors and God: Rituals of Sacrifice Among the Chagga of Tanzania, *Ethnology*, 2009, Vol. 48(3), pp. 195-213.
- Haya people. Available at: <https://www.britannica.com/topic/Haya> (Accessed 25 June 2019)
- Hyden G. *Political Development in Rural Tanzania: TANU Yajenga Nchi*. Nairobi: East African Publishing House, 1969.
- Hyden G. *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*. London: Heinemann, 1980.
- Illife J.A. *Modern History of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Kaniki M.H.Y. Religious Conflict and Cultural Accommodation: The Impact of Islam on Some Aspects of African Societies, *Utafiti Journal*, 1976, Vol 1 (1), pp. 87-98.
- Malinowski B. *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 1961.
- McClelland N.C. *Encyclopedia of reincarnation and karma*. McFarland. 2018.
- Mokhoathi J. Jesus Christ as an Ancestor: A Critique of Ancestor Christology in Bantu Communities, *Pharos Journal of Theology*, 2018, Vol. 99, pp. 1-16. Available at: [https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article\\_8\\_vol\\_99\\_2018\\_mokoathi\\_ufs.pdf](https://www.pharosjot.com/uploads/7/1/6/3/7163688/article_8_vol_99_2018_mokoathi_ufs.pdf) (Accessed 26 June 2019)
- Obeyesekere G. Foreword: Reincarnation eschatologies and the comparative study of religions. In: A. Mills & R. Sobodin (Eds.), *Amerindian rebirth: Reincarnation belief among North American Indians and Inuit*. Toronto: University of Toronto Press, 1994, pp. xi-xxiv.
- Oborji F.A. In Dialogue with African Traditional Religion: New Horizons, *Mission Studies*, 2002, Vol. 19, pp. 1-37.
- Okwu A.S. Life, death, reincarnation, and traditional healing in Africa, *African Issues*, 1979, Vol. 9(3), pp. 19-24.
- Opoku A.K. African Traditional Religion: An Enduring Heritage. In: *Religious Plurality in Africa: Essays in Honor of John S. Mbiti*, edited by J.K. Olupona and S.S. Nyang. Berlin: Mouton de Gruyter, 1993, pp. 67-82.
- Posel D.A. *Matter of life and death: Revisiting 'modernity' from the vantage point of the 'new' South Africa*. Draft manuscript. Johannesburg, South Africa: Wits institute for Social and economic research. 2002.
- Reining P. *The Haya: The Agrarian System of a Sedentary People*. Ph.D. thesis, University of Chicago, 1965.
- Ross E. Reimagining the South African social work curriculum: Aligning African and western cosmologies, *Southern African Journal of Social Work and Social Development*, 2018, Vol. 30(1), pp. 1-6.
- Schmidt P., Avery D.H. Complex Iron Smelting and Prehistoric Culture in Tanzania, *Science*, 1978, Vol. 201(4361), pp. 1085-1089. doi:10.1126/science.201.4361.1085
- Schmidt P.R. Oral traditions and archaeology in Africa. In: *A History of African Archaeology* (ed. P. Robertshaw). London: James Currey, 1990, pp. 252-270.
- Stevens L. Religious Change in a Haya Village, Tanzania, *Journal of Religion in Africa*, 1991, Vol. 21, pp. 2-25.
- Stevenson I. The Belief in Reincarnation Among the Igbo of Nigeria, *Journal of Asian and African Studies*, 1985, Vol. 20(1-2), pp. 13-30.
- Sundkler B.G.M. Worship and Spirituality. In: *Christianity in Independent Africa*. Ed. by Fashole-Luke, E., A. Hastings, G. Tasié and R. Gray. London, Rex Collin G., 1974, pp. 545-553.
- Swantz M-L. *Women in Development: A Creative Role Denied?* London: C. Hurst and Co, 1985.

- The National Land Policy* 2016. Draft. For external consultations with stakeholders. Dar es Salaam: Ministry of Lands, Housing and Human Settlements, 2016.
- Triebel J. Living Together With the Ancestors: Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology, *Missiology: An International Review*, 2002, Vol 30 (2), pp. 187–197.
- Van Gennep A. *The Rites of Passage*. Chicago: The University Press of Chicago. 1966.
- Waldstein A. Studying the Body in Rastafari Rituals: Spirituality, Embodiment and Ethnographic Knowledge, *Journal for the Study of Religious Experience*, 2016, Vol. 2(1), pp. 71-86.
- Walter T. How the dead survive: Ancestors, immortality, memory 1. In: *Postmortal Society. Towards a Sociology of Immortality*. Edited by M.H. Jacobsen. London: Routledge, 2017, pp. 19-39.
- Walters S. Becoming and Belonging in African Historical Demography, 1900-2000. In: Kreager, Ph.; Bochow, A., (eds.) *Fertility, conjuncture, difference: anthropological approaches to the heterogeneity of modern fertility declines*. Berghahn, New York, 2017, pp. 72-100.

#### ***Author's field materials and Internet resources***

- PMA 2019 – Polevye materialy avtorov, 2019. Ekspeditsiia v raion plato Kamachumu, oblast' Kagera [Author's field materials, 2019. An expedition to the Kamachumu plateau, Kagera region]
- The Land Act 1999. Available at: <http://tanzania.eregulations.org/media/The%20Land%20Act%201999.%20Cap%20113.pdf> (Accessed 26 June 2019).

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/3

## **КУЛЬТ ПРЕДКОВ И БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ: ПРОБЛЕМА ТЕЛА И ТЕЛЕСНОСТИ\***

---

Алексей Александрович Закурдаев

**Аннотация.** Статья посвящена трансформации культа предков в Китае под воздействием буддизма. В основе противопоставления двух религиозных воззрений лежит проблема отношения к телу и телесности, посредством которых возможно осуществлять коммуникацию с духом умершего человека; рассматривается восприятие реальности в обеих системах: буддистской – субъективированной и конфуцианско-даосской – объективированной. Особое внимание уделено посмертной телесности, оформленной в похоронных обрядах и формах погребения. В заключительной части приводятся некоторые статистические данные о росте влияния буддизма в Китае, а также ряд положений, отраженных в нормативно-правовых актах и свидетельствующих о тенденции замещения характерного для культа предков представления о теле и телесности, что непосредственно влияет на процесс трансформации указанного обычая в настоящее время.

**Ключевые слова:** Китай, культ предков, буддизм, тело, посмертная телесность, погребение

В отечественной науке о китайском культе предков, как правило, принято говорить в прошлом, порой даже в очень отдаленном прошлом, восходящем к эпохе Шан-Инь (1600–1046 гг. до н. э.) или Чжоу (1046–256 гг. до н. э.). Нередко бывает и так, что о нем пишут как о статичном обычае, независимо от временного контекста. Поэтому складывается впечатление, что и сегодня жизнь китайцев наполнена всевозможными религиозными практиками, отвечающими требованиям культа предков и отражающими архетипическое современное духовное мировоззрение. Чтобы понять, насколько эти представления верны, мы поставили перед собой задачу определить и изучить то свойство культа предков, которое ныне подвергается наибольшему влиянию и модифицирует сам образ классического культа предков, в контексте современной религиозной политики, затрагивающей похоронно-погребальную сферу деятельности.

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

В качестве *объекта* исследования мы выбрали культ предков и буддизм как культурную оппозицию, в определенной степени определенной диалектический подход к решению поставленной задачи. *Предметом* стали тело и телесность<sup>1</sup>, составившие проблемное поле нашего исследования.

Чтобы раскрыть обозначенную тему, мы обратились к следующим материалам: канонические тексты Ли цзи (Записи о ритуалах), Сяо цзин (Канон о сыновней почитательности), первый в Китае толковый словарь «Шо вэнь цзе цзы» (I в. н. э.), классические истории о добродетелях; нормативно-правовые акты в сфере похоронно-погребальной деятельности; этнографические источники и специальные исследования китайских этнологов: Сун Дэиня, Ся Чжицяня и Чжоу Супина. В работе также использованы полевые материалы, собранные автором в ходе экспедиционного выезда в провинции Сычуань и Юньнань в 2019 году.

Представленный материал, безусловно, не исчерпывает всех ресурсов взглянуть на обозначенную проблематику с разных сторон. В нашем случае это первая попытка в данном направлении, хотя в определенной степени настоящее исследование дополняет другую публикацию автора (Закурдаев 2019).

### **Тело и телесность в контексте сопоставления культа предков и буддизма в Китае**

Религиозная жизнь современного китайского общества уже несколько десятилетий претерпевает значительные изменения. Государство, сделав акцент на очищении религиозного сознания народа от суеверий, задает в стране единые нормы духовной жизни. В этом сложном процессе национал-строительства проявляется универсальная коллизия между исторически сложившимися комплексами взаимосвязанных народных традиций, формирующими этнокультурные идентичности, и их отдельными компонентами, выбранными властью для закладывания и корректировки гражданской идентичности. В Китае, стране многонаселенной и поликультурной, подобные противоречия характеризуются желанием истеблишмента смягчить проявления негативных социальных процессов, тем более когда затрагиваются основы многовекового уклада жизни значительной части населения. Для их решения власть чаще прибегает не столько к исключению традиции из жизни китайца (хотя и такие прецеденты имели место), сколько к трансформации форм сложившегося обычая.

Конфуцианско-даосский культ предков и буддизм исторически составили полярные стороны в духовной культуре китайцев. В качестве одного из главных критериев, определившего их различие, можно обозначить тело и телесность человека как объектов повседневной жизни.

В буддизме тело – источник всевозможных привязанностей, порождающих страдания, поэтому для человека, следующего пути Будды, важно поступательно ограничить телесность своего тела в его самых разных формах культурно-бытового существования. Закончив жизнь, тело подвергается кремации, символизирующей освобождение от телесности, а значит и от страдания как такового. В этом и заключается благо, если, с точки зрения буддизма, о нем вообще можно говорить. Кремация завершает историю конкретных субъективных переживаний, историю отдельного человека.

Культ предков, напротив, обязывает чтить и хранить тело, принадлежащее не только и не столько данному человеку, сколько его семейному кругу, от рождения до смерти и даже после нее. В этом смысле телесность акцентировано выходит за пределы конкретного субъекта – человек становится культивируемым объектом общественной культуры как при жизни, так и после смерти. Поэтому культ предков ориентирован на тип захоронения, позволяющий обеспечить неприкосновенность тела покойного, его сохранность и, что для нас крайне важно, оформить его посмертную телесность с целью осуществления потомками ритуально-поминальной практики. Именно посредством телесности продолжается коммуникация живых людей с духами умерших, и именно с нею связано появление различных суеверий, с которыми современная китайская власть активно борется.

Контраст двух систем в восприятии тела и телесности порождает определенный взгляд на источник реальности жизни. В буддизме, например, Я и есть источник реальности, иными словами, «царство абсолютной субъективности», остальное – иллюзия. Задача человека – преодолеть «философию иллюзорного мира», побуждающую его к саморазрушению. За преодолением иллюзии жизни следует постижение себя как метафизической субстанции, и на этом этапе в мировоззрении субъекта жизнь и смерть как объекты мышления оказываются вне его субъективной реальности. Известный японский буддолог Дайсэцу Судзуки (1870–1966) в качестве иллюстрации приводит одну поучительную историю.

Однажды буддийский монах, которого волновали вопросы жизни и смерти, и его учитель отправились в одну деревню, где умер один сельчанин. Придя на место, монах постучал по крышке гроба и задал учителю вопрос: «Человек в гробу жив или мертв?» Учитель ответил: «Я не могу сказать, что жив, но и не могу сказать, что мертв». Монах снова спросил: «Почему нельзя сказать либо жив, либо мертв?» Учитель ответил: «Нельзя утверждать ни того, ни другого...» (Судзуки Дайсэцу 1993: 54).

Перед нами пример отношения к реальности, лишенной символической формы, иллюзии. Буддийский учитель не утверждал и не отрицал,

потому что его мысль соотносилась с его субъективным переживанием, не подразумевающим наличие связи с телесностью другого субъекта. Его ученик, напротив, оказался в заблуждении, так как его мысленное восприятие человека в гробу как объекта абстрагировалось от внутреннего личностного опыта, источник его реальности – объект, с которым он иллюзорно соотнес субъективную телесность и тем самым закономерно задал вопрос о его качестве – «живое – мертвое».

Интересно отметить, что Судзуки, символически используя подходы персонажей учителя и ученика, противопоставляет два типа мышления, восточное и западное соответственно. Если для западного мышления характерны антитеза и акцент мысли субъекта на объекте, то в восточной философской традиции понятие «мышление» не используется, так как мысль является частью субъективного переживания человека и не может быть отделена от его внутреннего опыта в пользу иллюзорного объекта (Судзуки Дайсэцу 1993: 55). Различие между западным и восточным типом мышления, определяемое критерием восприятия реальности посредством субъекта или ментально оформленной связью с объектами, представляется не совсем корректным, а обобщение слишком широким. Конфуцианско-даосский культ предков, получивший распространение не только в Китае, но и в Корее, Японии, Вьетнаме, в частности, опровергает данное положение Судзуки.

Реальность, в которой функционирует восточноазиатский культ предков, представляет собой разносторонние связи человека с телесностью живых и умерших людей, прежде всего родственников. Объективация ее оформлена в календарных праздниках (в том числе связанных с духами умерших Цинмин цзе, Ханьи цзе, Чжуньюань цзе), даосских религиозно-магических практиках (фэншуй) и периодически повторяющихся этикетных ритуалах, где человек, выполняя общественно полезные функции, выходит за пределы своей субъективности.

Главной силой, побуждающей человека к подобному восприятию реальности, является учение о *сяо* – сыновней / дочерней почтительности. Оно содержит два важных для нас положения, изложенных от имени Конфуция в каноническом тексте «*Сяо цзин*» (≈ III в. до н.э.):

1. Тело (身, shēn), тело (体, tǐ), волосы (发, fà), кожу (肤, fū) человек получает от своих родителей, [поэтому] недопустимо причинять вред [своему физическому здоровью]. В этом состоит отправная точка сыновней почтительности.

2. Становление человека в самостоятельности (立身, lì shēn) и следование пути Дао делает имя [человека] известным для его потомков, и все это для того, чтобы прославить своих родителей. В этом заключается конечная цель сыновней почтительности (Ли цзи. Сяо цзин 2016: 256).

Обратим внимание на нюансы, заметные глазу синолога. В первом положении употреблено два слова со значением «тело». Одно – «*шэнь*» – указывает на систему внутренних органов, другое – «*ти*» – обозначает фигуру и составляющую ее двенадцать частей (Сюй Шэнь 2014: 111). Оба слова имеют идею собирательного образа тела человека, воплощенного в современном слове «*шэньти*». И *шэнь*, и *ти* диалектически связаны между собой и находятся под влиянием метафизических сил *ян* и *инь*, которые символизируют мужчину и женщину, отца и мать соответственно. Все это делает тело человека в традиционной культуре китайцев особым объектом почитания как при жизни, так и после смерти.

Во втором положении показано, что человек, ставший взрослым, т.е. способным вести дела в соответствии с законом Дао, обретает понимание реальности, объединяющей в едином временном пространстве предков и потомков, с которыми устанавливает глубоко эмоциональные и в то же время ритуальные религиозные и общественные связи. Результатом его высокоморальной жизни становится известность его имени, в широком смысле – прославление фамилии. Для передачи этого содержания сыновней почитательности в оригинальном тексте использовано сочетание «*ли шэнь син дао*», впоследствии ставшее в китайском языке идиомой со значением «самосовершенствование на основе высоких моральных принципов». В буквальном переводе выражение означает «становление тела, чтобы воплотить Дао». Здесь как раз идет речь о состоянии тела, его свойствах, телесности, необходимых для развития должного представления о другом субъекте, его теле и телесности.

В контексте сыновней почитательности и культа предков оба положения Конфуция также можно рассматривать как акт дара тела и телесности со стороны родителей и акт благодарения телом и телесностью со стороны детей. Поэтому и тело, и телесность – необходимые объекты культа предков и в то же время средства его воплощения. В истории Китая самые образцовые проявления благочестия фиксировались в исторических документах, в том числе в династийных хрониках. Разные авторы составляли сборники с одноименным названием «24 истории о сыновней почитательности» с целью популяризации *сяо* как социального стандарта в жизни китайского общества. Имена благочестивых людей знали с детства. Из их множества назовем нескольких:

*Хуан Сян*, летом обмахивавший веером летнюю циновку отца, чтобы дать ему возможность заснуть, а зимой ложившийся под одеяло, чтобы согреть постель родителя.

*Ли Ми*, оставшийся с бабушкой по отцу после ухода матери в другую семью; будучи взрослым, оставил *карьеру*, чтобы заботиться о ней. После ее смерти держал траур три года и только после этого восстановился на службе.

*Шэнь Юньин*, чей отец *погиб* в сражении; когда враг был оттеснен, она нашла тело своего отца и похоронила его по всем правилам погребального ритуала.

*Юе Кэ*, написавшего биографию своего деда, *Юе Фэя*, – знаменитого полководца Сунской эпохи – во исполнение последней воли своего отца *Юе Линя*, который в течение жизни собирал все возможные материалы по своему родителю.

Братья *Сюе Вэнь* и *Сюе Ли*, рано оставшиеся без отца, росли под попечением матери. Став взрослыми, они с благодарностью заботились о ней; поочередно работали, чтобы не оставлять ее одну, готовили для нее еду, а когда наступал зимний солнечный день, выносили на улицу погреться на солнышке. После смерти матери они торжественно похоронили ее, ежегодно приносили жертвы и поклонялись ее духу. Правитель *Хэцжоу* был тронут столь глубоким проявлением *сяо*, что приказал в честь этих братьев построить *пайфан* – мемориальную арку (Бо Эр 2014: 31–34, 36, 38–39, 41–42).

Примечательный пример благочестивого дара и благодарения, впоследствии воплощенный в мемориальной арке в уезде Шэ провинции Аньхуэй, показали *Бао Юйянь* и *Бао Шоусюнь*, отец и сын. Когда войска мятежного генерала Ли Да, схватив их, поставили перед выбором – один должен умереть, но кто это будет, решать им, они оба жертвовали собой друг ради друга, пока их не убили.

Многочисленные истории, основанные на сюжете сыновнего благочестия, показывают, что в конфуцианско-даосском культе предков реальность воспринимается через *сяо*, акцентирующей внимание человека на теле и телесности. Реальность включает и жизнь, и смерть одновременно; она не иллюзорна, и постигается ощущениями, переживаемыми индивидуально и (или) коллективно благодаря осязаемым связям с объектами окружающего социального пространства.

Важно также отметить, что тело и телесность – это средства, позволяющие дифференцировать материальное и материалистическое наполнение социально-культурного мира по признаку: хорошее и плохое, высокодуховное и низменное, реальное и призрачное. Выявляющийся в этом процессе этический компонент составляет основу воспитания должного чувства привязанности и нравственного отношения субъекта к себе и окружающей объектной реальности.

Культе тела и телесности предков и вытекающий из него культ духов предков формируется при жизни старшего члена семьи / клана и достигает своего апогея после его смерти. Большую роль в развитии этого мировоззрения традиционно играют канонические тексты, например *Ли цзи*, *Лунь юй*, *Сяо цзин* и др., и тексты, основанные на них, такие как *Ди цзы гуй*. Эти дидактические произведения призваны воспитать в детях и молодых людях, прежде всего, чувство почтения и почитания

старших в повседневной жизни. Вышеуказанные нами имена и истории благочестивых китайцев легли в основу теоретических выкладок и положений в этих поучающих пособиях о *сяо*. Приведем некоторые из них:

Когда родители зовут [детей], им следует незамедлительно откликнуться. Когда родители велят [детям сделать что-то], им не следует лениться и [сразу же] исполнять [их волю].

Когда родители поучают [детей], им следует почтительно слушать их. Когда родители укоряют [детей] в чем-то, им следует беспрекословно признать свои ошибки.

Зимой [детям] нужно заботиться о том, чтобы родителям было тепло, а летом – прохладно и свежо. Утром [дети, проснувшись] должны пойти поприветствовать родителей, а вечером [перед сном] помочь им подготовить постель.

Даже если дело незначительное, ребенок не должен самовольно приступать к его решению. Если он все-таки проявит своеволие, то тем самым негативно повлияет на [свой] сыновний путь.

Дети должны делать то, что нравится родителям, и не делать того, к чему они [родители] испытывают неприязнь.

Родители будут сильно встревожены, если ребенок поранит тело, но будут опозорены, если он совершит аморальный поступок.

[Когда] родители любят меня, [тогда] следовать сыновней почтительности не составляет труда. [Но когда] родители не довольны мной, [тогда] почтение приобретает высшую ценность.

Если родители заболели, то дети сначала сами пробуют лекарство [а потом предлагают родителям]. Ночью [постоянно] заботятся о них, всегда рядом.

Траур [по умершим родителям дети обязаны соблюдать] в течение трех лет и ежедневно пребывать в скорби. Повседневная жизнь [должна стать] скромной, исключить [из употребления в пищу] алкоголь и мясо.

При организации похорон [необходимо] следовать [предписаниям] ритуала, а при поминовении проявлять искренность. Забота об умерших родителях должна быть такой же, как при их жизни (Закурдаев 2014: 69–70).

Перед нами популярный образец воспитуемого отношения к старшему родственнику через сопричастность с его телом и телесностью. Его чаяния и отношение к объектам окружающего мира, олицетворяющего телесность субъекта, становятся частью телесности другого субъекта – младшего родственника, а после смерти телесность мертвого может наделяться абсолютной силой вымещения телесности живых. В качестве небольшой зарисовки приведем пример из романа Ба Цзиня «Семья»:

Если в доме стоит гроб с телом старшего родственника, а кто-нибудь из домашних рождает, кровь роженицы может осквернить по-

койного, он весь покроется кровью. Единственный способ предотвратить эту напасть – выселить роженицу из дома и притом обязательно за городскую стену, чтобы кровь ее не вернулась обратно. Но и этого мало: городские ворота не смогут справиться с «наваждением», надо, чтобы роженица перешла мост. Но и тогда вряд ли будет обеспечена полная безопасность. От «кровавого несчастья» можно избавиться лишь в том случае, если соорудить над гробом своего рода временную могилу из кирпичей и земли (Ба Цзинь 1956: 358).

Таким образом, иллюзия жизни и смерти, от которой должен избавиться буддист, становится жесткой реальностью для тех, кто следует обычаю культа предков. Китаец, идущий по пути Будды, не обременяет себя объектом, а освобождается от него, китаец, искренне верующий в мистическую силу духов предков, стремится быть зависимым от своего рода / клана и отправлять все необходимые ритуалы поминовения его усопших представителей.

### Дух ушел; Дух остался

В современном китайском языке понятие «*шэньти*» («тело»), заключающее в себе бинарную оппозицию, противопоставлено *хуньпо* («духи»), аналогичного по диалектической связи ее структурных единиц, но олицетворяющего духовную сущность человека. «*Хуньпо*» представляет собой единство духов, противоположных по назначению. *Хунь* отвечает за сознание и сознательность; благодаря ему человек способен к воспитанию и образованию, к возвращению высокой добродетели (*дэ*). *Дух по*, напротив, не связан с психической деятельностью организма; он напрямую зависит от потребностей тела. Взаимодействие этих духов составляет условие циркуляции *ци* в организме человека, причину его жизнедеятельности. Благодаря им человек обретает субъектность, в том числе комплекс свойств, позволяющих в индивидуальном порядке разумно и целесообразно воплощать телесность. Однако возможно ли воплощение телесности без взаимодействия означенных духов? Да. Традиционно китаец осмысляет себя как проявление высших космогонических сил, к числу которых относятся божественные и анимистические силы (*шэнь* и *лин*). *Хуньпо* есть временная форма их существования, субъективирующаяся в человеке. Поэтому с прекращением его функционирования, влекущего за собой остановку времени жизни субъекта, человек, несмотря на смерть, продолжает оставаться под влиянием вышестоящих метафизических сил. Его имя и связанная с ним память о благонравных делах, соотносимая при жизни с существованием *хунь*, заключаются в поминальную табличку и находятся под покровительством *шэнь*. Его тело и его физиологические потребности, являющееся главным источником существования духа *по*, пребы-

вают во власти *лин*. После распада единства духов *хунь* и *по* и возвращения их в лоно высших космогонических сил телесность мертвого обретает особую мистическую форму. Если со смертью человека *хунь* поднимается в небо и становится частью телесно недоступного божественного мира *шэней*, то дух *по*, неотрывно пребывая в теле покойного, остается на земле и, превратившись в *зуй* (духа мертвого человека), становится частью осязаемого в представлении китайцев анимистического мира. Поэтому именно с последним в истории культуры китайского общества связаны вариативность погребений, воплощающих посмертный культ предков, и народные суеверия, обусловленные им. По представлениям китайцев *зуй*, присутствуя в теле усопшего, олицетворяя его дух при жизни, утрачивает возможность быть активным субъектом общественных отношений. В связи с этим социальную заботу о его телесности берут на себя живые потомки.

### Посмертная телесность: обряды и формы погребения

Традиционно китайцы стремились выбрать форму погребения, наиболее полно отвечающую требованиям культа предков. Их глубокая вера в то, что загробный мир в своем предметно-бытовом измерении мало чем отличается от этого света, содействовала обязательному сохранению тела усопшего и созданию условий его физической безопасности на многие годы. Со смертью (т.е. с уходом сознания) человека живые потомки не только не обрывали коммуникационной связи с умершим, а, наоборот, усиливали ее своим проявлением приверженности к его телесности, более того, становились участниками процесса ее посмертного оформления, чтобы впредь через нее взаимодействовать с ним. Китайцы убеждены, что дух *по*, остающийся в теле, не выразит гнев в отношении живых, если его обиталище по-прежнему будет объектом заботы и социального внимания. Поэтому китайский похоронно-погребальный комплекс обрядов издавна был направлен на воплощение такого попечительского отношения к телесности духа умершего. Обратимся к нескольким важным обрядам<sup>2</sup>.

*Лянь* (殓) – древний обычай, представляющий собой облачение усопшего и положение его в гроб (Чжан Юйшу 2007: 533). Он наступает с убеждением того, что поток *ци* более не циркулирует в теле человека, и духи *хунь* и *по* перестали взаимодействовать. До недавнего времени китайцы, следуя канону «*Ли цзи*», выжидали три дня, чтобы удостовериться в этом, только тогда могли приступить к ритуальным действиям и произносить соответствующие слова (Ли цзи 2004: 456, 458). В настоящее время к этому обряду, как правило, прибегают в день смерти или на второй день после нее. Само понятие «*лянь*» символизирует начало перехода к другой, потусторонней, форме существования,

что получило отражение в распространенном названии обряда «*жу лянь*» – «вхождение в лянь». Иероглиф, обозначающий это понятие, состоит из двух элементов: 歹 – останки человека – и 𠂇 (в традиционном написании 兪) – много людей / в полном составе / собираться. Идейный смысл знака указывает на людей, собирающихся вокруг тела покойного и укладывающих его в гроб.

Подготовка усопшего к переходу в загробный мир делится на два ритуала: *сяо лянь* – малое облачение и *да лянь* – большое облачение.

Ритуал *малого облачения* заключается в совершении следующих действий: в главном зале дома ставят кровать, на которую стелют циновку, поверх нее раскладывают широкие матерчатые ленточки и одеяло, одевают усопшего. Раньше считалось, что на покойном должно быть 19 одежд. Даже если умерший человек был беден, родные и близкие друзья подносили ему в дар что-то из своих нарядов для нужного количества (Чжоу Супин 1990: 16). Упомянутое число «19» не случайно – в китайской культуре оно связано с идеей вечности, хотя имели место и другие варианты, например, у китайцев Гуанчжоу при исполнении этого обряда на цифру «девять» наложено табу, поэтому количество одежды покойного обычно равнялось восемнадцати (Сун Дэинь 1991: 35–36), нумерологически соотносившейся с идеей богатства.

После того как совершилось облачение, тело стягивают матерчатыми ленточками, накрывают одеялом (не закрывая лица), а поверх его еще одним покрывалом. Присутствующие дети, родные и друзья покойного громко оплакивают его, выражая глубокую скорбь. На этом обряд *сяо лянь* заканчивается (Чжоу Супин 1990: 16). Тело усопшего остается на кровати в этом положении в этом месте до обряда *большого облачения*. Добавим, что для обозначения тела умершего родственника на письме используется отдельный иероглиф – 尸 (ши), а для его одежды – 尸衣 (шии).

*Да лянь* обычно совершают на следующий день, хотя нередко бывают случаи, когда его проводят позже на несколько дней, из-за предубеждений, что человек все еще может проснуться, воскреснуть. Ритуал заключается в оформлении спального места усопшего, которое по-китайски называется «*гуань*» (棺) или «*чэнь*» (槨) – «пустой гроб», или, шире, словом «*шии*» (室) – «комната / камера / помещение / жилище», отсюда такие названия, как «*жу гуань*» (букв. «входить в гроб»), «*жу шии*» (букв. «входить в помещение»). Создание обстановки внутри «гроба-помещения» не считается простой формальностью или ритуальной услугой, это необходимость, в которой в разной степени выражена вера живых потомков в существование духа покойного родственника в загробном мире и в возможность его воздействия на них в этом мире. Дух *по* продолжает существовать потребностями плотской телесности,

но после смерти человека он лишен своей оппозиции – духа *хунь*, отвечающего за сознание и сознательность. Поэтому его последующий материальный комфорт зависит от сознательного переживания долга, который возлагается на почтительных потомков. В определенном смысле оформляемое местожительство духа *но* – это проецирование той части телесности живых, которая была сопричастна с телесностью умершего при жизни. В связи с этим гроб-помещение становится не только закрытым местом хранилища тела, но и в какой-то степени привычным по предметной обстановке обиталищем духа, как в символическом плане, так и в бытовом отношении. После положения усопшего в гроб в силу вступает новое для покойного обозначение – *цзю*<sup>3</sup> (柩).

Обряд «чу бинь» (出殯) – «вынести покойника [в гробу]» – отражает еще одну интересную форму отношения китайцев к усопшему. Однако надо отметить, что общепринятый перевод его названия на русский язык вовсе не передает специфики содержания этого церемониального этапа, скорее обобщает и обезличивает его, способствуя формированию некоего представления об универсальности данного явления. Трудность передачи китайского смысла заключена в иероглифическом знаке, чье широкое семантическое поле исторически складывается концептуально. Иероглиф «бинь», состоящий из элементов 歹 (останки человека) и 賓 (гость), указывает на очередное изменение статуса покойного в представлении его живых родственников. Переход умершего человека из приписываемых ему в период ритуалов малого и большого облачения состояний «ши» и «цзю» в состояние «бинь» – ‘гостя’ можно рассматривать в качестве условного дистанцирования от почившего родственника, воспринимающегося как представителя уже не только этого, но и потустороннего мира. Издавна прощальные проводы совершались именно так, следуя гостевому ритуалу, о чем записано в древнекитайском словаре «Шо вэнь цзе цзы» (Сюй Шэнь 2014: 109). Важным указанием на отдаление от покойного является альтернативное название обряда «чу лин» (出灵) – «вынести духа». Использование в названии понятия духа *лин* говорит о том, что усопший уже, вне всякого сомнения, принадлежит анимистической силе, и его необходимо проводить до места посмертного обитания как подобает добросовестному хозяину по отношению к дорогому гостю. В то же время четкое понимание того, что умерший человек не вернется, меняет саму форму социального отношения к нему, окончательно обретающую попечительский характер. Поэтому последующие ритуальные действия призваны помочь ему добраться до места обитания и обеспечить его всем необходимым в загробном мире, для чего живые родственники, уже облаченные в траурные одежды белого цвета, возжигают их бумажные макеты: деньги, дом, предметы мебели и бытовой техники, любимые вещи и т.п.

Традиции оформления посмертной телесности различаются по регионам, а в местах проживания малых народов – по провинциям и даже по районам. Так, до недавнего времени ханьцы уезда Нинъань провинции Хэйлунцзян на дно гроба клали стебли конопли, на них солому проса, а поверх нее желтую бумагу<sup>4</sup>. К четырем внутренним сторонам стенки приклеивали записки, у изголовья, также с внутренней стороны, сделанные из золотистой бумаги изображения Солнца, Луны и созвездия Большой Медведицы. Из главного зала дома покойного выносили ногами вперед; в гроб также укладывали – сначала ноги, потом остальное тело (Китайский словарь обычаев 1992: 246). При перемещении усопшего, старший сын обхватывал его голову, покрытую красной простыней, чтобы тот не увидел солнечного света, так как считалось, что умерший уже перешел в загробный мир. После проводили ритуал «кай гуан» (开光). Удерживая левую руку усопшего с вложенной в нее чашей чистой воды и правую руку с палочками для еды, к которым привязан ватный шарик / тампон, совершали умывание лица. Каждое прикосновение к части лица должно было громко сопровождаться словами: «открой взгляд, светлый; открой слух, всесторонний; открой вкус говядины, баранины; открой запах ароматного мяса»<sup>5</sup>. Дети и близкие родственники, умывая лицо покойного, прощались с ним, при этом не разрешалось плакать. По поверью, слезы, попавшие в гроб, – предвестники большого несчастья, поэтому только после того, как закрывали гроб, родные и близкие могли оплакивать ушедшего (Сун Дэинь 1991: 35).

Подготовка в дорогу в загробный мир включала в себя предметы, которыми усопший пользовался при жизни; это были его любимые вещи и предметы повседневного обихода. Их укладывали по обеим сторонам вдоль стенок гроба. Затем в порядке очередности друзья и родственники, последними из них были дети и внуки, подносили подарки (Китайский словарь обычаев 1992: 246). На этом ритуал *да лян* завершался.

В отличие от рассмотренного района северо-восточного Китая в диаметрально противоположном конце страны – в уезде Цаньюань провинции Юньнань – ханьцы, проживающие в окружении народов *ва*, *лаху*, *ицзу* и *тайцев*, практикуют несколько иные подходы и следуют распространённым здесь суевериям. Так, по существующему обычаю, нельзя хоронить в гробу родственника, умершего неестественной смертью. Если человек умер в день полнолуния, его необходимо похоронить в тот же день. Считается, что если покойный останется в доме, его дух поднимется на небо и укусит луну, в результате чего ее кровь, упав на землю, превратится в нежить / злых духов, и в виде последних причинит вред живым людям. В уездном центре Мэнлянь провинции Юньнань о людях, умерших не своей смертью, жители не говорят, опасаясь их губительного влияния (ПМА 2019: 33). О таком же отношении автору поведал колдун национальности *ва* в соседнем уезде Симэн (43–44).

Прежде чем положить в гроб умершего родственника, его принято омыwać водой с хвоей, причем члены семьи должны сделать глоток этой воды. Этот ритуал называется «встретить счастье» (接福). Каждый из родственников должен в знак выражения траура поднести в дар усопшему 1,5 метра белого полотна, которое наряду с жертвенным петухом сжигается по истечении трех лет. До недавнего времени в уезде Цаньюань *ханьцы* придерживались традиции родового кладбища, на месте погребения не возводили могильный холм (Ли Минфу 1998: 96).

Представления о естественной и неестественной смерти по этическим соображениям оказываются культурно единообразными и для *ханьцев*, и для *тайцев*, и для *ва*. В этом случае мы наблюдаем универсальное стремление исключить всякую связь с человеком, умершим не своей смертью. Вместе с тем в контексте культа предков обычай подготовки усопшего в загробный мир априори предполагает воздействие умершего на живых потомков. Тело мертвеца наделяется мистическими свойствами. Например, вода, использованная для омовения покойного, наделяется свойствами его телесности и тем самым выступает средством его влияния на живых. Придерживающиеся культа предков *мяо* волости Цзямянь уезда Цунцзян провинции Гуйчжоу считают, что если пролить на пахотную землю воду, которой омывали покойника, межи разрушатся, и семена не взойдут. *Мяо* волости Цзяи уезда Жунцзян той же провинции верят, что если встать на место, окропленное такой водой, стопы наступившего человека начнут портиться. В то же время в уездах Гуйдин и Ванмо у *мяо* принято, чтобы сын, дочь, невестка обязательно делали три глотка или один глоток данной воды в знак выражения уважения родителей и последующего процветания потомков (Ся Чжицянъ 1991: 21).

Процесс оформления посмертной телесности завершается погребением, по-китайски передаваемым иероглифом 葬 (цзан) – «сохранить в траве» (Сюй Шэнь 2014: 29). Представление о том, что один из духов продолжает жить в теле усопшего, побуждает родственников во избежание его гнева выбрать такой тип захоронения, который бы позволил сберечь тело-обиталище на длительное время.

До недавнего времени в Китае практиковали множество разных форм такого рода посмертной телесности, и среди них ингумация считалась самой востребованной, а в некоторых юго-западных районах страны ее актуальность сохраняется до сих пор. Погребение в землю соотносится с древним воззрением китайцев на то, что все на земле, как и сама земля, одухотворено, поэтому отдалить от себя умершего родственника и вернуть земле всегда считалось долгом религиозного характера. «Все живые непременно умрут, а умерев, вернуться в землю, они и называются духами мертвых» (Ли цзи 2004: 365).

Сохранение тела осуществляется посредством деревянного гроба и короба, выкладываемого из камня на каменной платформе или, с некоторым углублением в грунт, на земле. После того как гроб опустили в короб, их сверху засыпают землей или закладывают камнями (рис. 1, 2). Такой тип погребения позволяет живым родственникам навещать усопшего, приносить ему жертвы и обеспечивать надлежащее состояние места его захоронения. Кладбище в этом случае, как правило, устраивают на склоне горы, обращенной в сторону населенного пункта, создавая тем самым непрерывную связь между живыми и мертвыми (рис. 3).



Рис. 1. Могила в окрестностях Шангрилы, провинция Юньнань. Фото автора, 2018 г.



Рис. 2. Могила в окрестностях деревни Матанба, провинция Сычуань. Фото автора, 2019 г.



Рис 3. Кладбище города Манши, провинция Юньнань. Фото автора, 2018 г.

В этом варианте проявления культа предков посмертная телесная оболочка заключена в конкретном месте погребения, снабженном эпитафией с указанием основных сведений об усопшем, поэтому и коммуникация с ним адресная и предметная. Желая сделать комфортным пребывание умершего, родственники стараются возвести красивую усыпальницу, декорированную характерными для китайской культуры символами *инь* и *ян*, дракона и феникса, зодиакальных животных, а также приставить к ней каменных стражей в виде львов или *цилиней*. Нередко фасад усыпальницы выполняют в стиле *пайфан* – конфуцианской мемориальной арки. За могильным комплексом устраивают место, где обозначают присутствие *Хуту* – божества Земли, покровителя мертвых (рис. 4).



Рис. 4. Погребальное сооружение, город Манши, провинция Юньнань.  
Фото автора, 2018 г.

Вместе с тем существуют способы погребения, в которых посмертная телесность не персонифицируется, не воплощается в именной могиле, а становится частью общего наполненного мистикой обиталища духов предков. Таковыми могут быть пещеры или скалы, на высоких участках которых устанавливали гробы (рис. 5). Хотя такие типы захоронения ныне почти не практикуются, китайцы, живущие возле подобных мест, например в долине Матанба провинции Сычуань, сохранили веру в существование духов предков, и в случае необходимости до сих пор прибегают к практикам их призывания или проводов. Места для последующего погребения они также выбирают высоко на склоне горы и помечают их бамбуковыми шестами. Это позволяет говорить о сосуществовании сонма духов обезличенных предков и духов конкретных усопших (ПМА 2019: 10, 14).



Рис. 5. Висячие гробы в долине Матанба, провинция Сычуань. Фото автора, 2019 г.

Традиционные представления и практики, связанные с похоронами, и в настоящее время остаются актуальными в юго-западных районах КНР. В уездном центре Мэнлянь провинции Юньнань жители (*ханьцы* и *тайцы*) рассказали мне об обычае лесных захоронений (ПМА 2019: 33). Умершего закапывают около дерева, чей дух, в частности, будет покровительствовать покойному. Могила обезличена, не имеет могильного холма и надгробного камня; только плетеная изгородь является маркером захоронения (рис. 6). В этом случае посмертная телесность оказывается в связи с духом дерева и анимистической силой леса в целом. Заходить на такое кладбище, как правило находящееся к западу от деревни, запрещено, о чем возле него красноречиво извещают на специальном стенде: «“Янь линь” – место, где живут [духи] предков. Все

животные, растения и земля его – все является священным и неприкосновенным, даже плод, упавший на землю, или ветку сухого дерева также нельзя подбирать. Кто нарушит [указанное] табу, тот тут же подвергнется наказанию [со стороны] духов, что к тому же повлияет на спокойствие жизни всей деревни» (ПМА 2019: 33)<sup>6</sup>.



Рис. 6. Кладбище под покровительством духов леса.  
Город Мэнлянь, провинция Юньнань. Фото автора, 2019 г.

Перед нами пример слияния культа духов и культа одухотворенной природы. Посмертная телесность такого свойства достигает особой силы – умерший человек становится частью собирательного обезличенного анимистического мира, и ввиду этого форма непосредственной коммуникации с духом умершего не представляется возможной. Становятся понятными единообразные ответы сторонников такого мировоззрения на один из моих вопросов: «Как вы осуществляете коммуникацию с духами умерших родственников?» – «Никак, духи ушли далеко-далеко, и связи с ними нет» (ПМА 2019: 43).

Действительно, коммуникация в классическом варианте в данном случае отсутствует. Однако она все равно проявляется в виде избегания четко обозначенного табуированного пространства. Подчеркнем, что именно умерший человек, его дух и место его погребения, составляющие посмертную телесность, выступают в качестве исходной силы, распространяющейся на какую-то часть природной территории с ее одухотворенными обитателями и субъективирующей ее. В виду этого

табуированное собирательное анимистическое пространство как субъект находится под пристальным вниманием со стороны живых людей, не желающих нарушить его сакральные границы.

### **Заключение**

Таковы некоторые особенности представлений о культе предков в Китае и связанных с ним религиозных предубеждений и суеверий. Очевидно, что тело и телесность играют в их развитии ключевую роль. На протяжении многих столетий вплоть до настоящего времени оригинальное отношение к умершим родственникам основывалось на принципах почитания их тела и телесности. Казалось бы, все это незыблемо и будет иметь продолжение, но отнюдь – сегодня наблюдается кардинальное преобразование этих основ, влекущее за собой трансформацию индигенного для китайцев культа предков. Мы не случайно начали нашу работу с сопоставления его с буддизмом, так как две религиозные системы по-разному задают систему отношений к телу и телесности, и ингумация и кремация как их своеобразные символы олицетворяют торжество победы тела или победы над ним соответственно. Маятник истории качнулся в сторону буддизма, чье безусловное превосходство оставило позади даже традиционный даоссизм с его многочисленным пантеоном божеств и духов, алхимией, геомантией и прочими культовыми практиками, в том числе необходимыми для осуществления погребения умерших. Для примера приведем несколько наглядных статистических данных китайского исследования 2014 г.

На указанное время в КНР насчитывается чуть больше 9 тысяч даосских и 33 тысячи буддийских монастырей и храмов. По результатам обследования 14 провинций страны число мест для проведения буддийских мероприятий составило 12 021, даосских – 4 123. Из них первые позиции по распространенности практик буддизма занимают восточные провинции: Чжэцзян – 4 057, Цзянси – 3 233, Аньхуэй – 1 335; далее следуют дисперсно представленные регионы: на западе – Ганьсу (756), на северо-востоке – Ляонин (735), в центральной части – Хэнань (715), Шаньси (439), Шаньдун (214), Хэйлуцзян (88), Хайнань (20). Мегалополисы, города центрального подчинения, представлены следующим количеством зафиксированных мероприятий: Пекин – 26, Тяньцзинь – 19, Шанхай – 107, Чунцин – 277 (Чжан Сюесун 2016: 51–53). Эти данные показывают явную неравномерность распространения буддистского мировоззрения и влияния. В отличие от восточных районов, остальные во многом воспринимаются как периферия. Тем не менее наблюдается общая тенденция распространения буддистских ценностей, в числе которых отношение к телу как средству субъективных мироощущений при жизни, а не как обители духа после смерти.

В этой связи кремация представляется действенным способом, кардинально влияющим на трансформацию культа предков. В 1997 г. в силу вступило «Положение об управлении похоронами» (Указ Государственного совета КНР № 225)<sup>7</sup>, призванное, как следует из содержания норм, де-юре и де-факто распространить и закрепить кремацию в качестве образцовой формы погребения на всю территорию Китая. Нормативный акт обязывает осуществлять кремацию в районах с высокой плотностью населения, маленькой площадью пахотных земель и удобным транспортным сообщением и разрешает ингумацию только там, где еще не созданы надлежащие условия для применения кремирования (статья 4). Однако при нынешнем достаточно интенсивном социально-экономическом развитии, предполагающем высокий темп миграционных процессов, ситуация в стране в целом быстро меняется. Указ Государственного совета КНР задал конкурентные преимущества кремации, определенную тенденцию развития похоронно-погребальной деятельности. Представления о посмертной телесности в их классическом варианте, основанные на религиозной потребности сохранить тело усопшего, в некоторых случаях стремительно и кардинально, в других постепенно вытесняются из массового сознания китайцев. Документ запрещает родовые кладбища (статья 9), утверждает монополию на государственные технологические стандарты погребения (статья 16), накладывает запрет на изготовление и продажу ритуальной атрибутики, связанной с различными «феодальными суевериями»<sup>8</sup>, а в местах осуществления кремации – на продажу гробов и необходимых для ингумации ритуальных принадлежностей (статья 17).

Исходя из данного указа, Народные правительства административных субъектов КНР обязаны принимать решения и соответствующие нормативные акты, стремиться к выполнению задач, поставленных вышестоящим государственным органом. Так, в провинции Ляонин запрещено в ходе похоронно-погребальной деятельности заниматься геомантией, создавать молельни, бить в барабаны по случаю траура, разбрасывать бумажные ритуальные деньги (Нормативное положение... 2017, статья 26). В провинции Хэйлуцзян запрещено любым организациям, а также отдельным лицам заниматься производством бумажных ритуальных денег, бумажных фигурок людей, лошадей и других ритуальных атрибутов, связанных с народными суевериями (Правила... 2018, статья 27). В провинции Хэнань также запрещено изготавливать, продавать и возжигать бумажные ритуальные деньги, иную ритуальную атрибутику, связанную с суевериями, использовать их в похоронных процессиях, заниматься определением *инь* и *ян*, *фэншуй* и другими «феодальными и суеверными видами деятельности» (Методы... 2009, статьи 33–35). В нормативных актах одних провинций, как в вышеуказанных, прописываются конкретные формы суевер-

рий, в документах других административных единиц ограничиваются только словом «суеверие». В каждой провинции КНР обнаруживается своя специфика. Перед правительствами некоторых из них реализация указа Госсовета представляет особую трудность. В частности там, где основное население составляют малочисленные народы, к чьим обычаям, связанным с погребениями, следует относиться с уважением и не рекомендуется вмешиваться в процесс их реформирования, носящий, как сказано в статье 6, «добровольный характер». В этой связи интерес вызывает фрагмент из пояснительной записки, принятой на третьей сессии 10-го созыва Постоянного комитета Собрания народных представителей в провинции Юньнань от 27.05.2003<sup>1</sup>, в которой выражена озабоченность в отношении продвижении кремации на данной территории: «Реформирование ингумации, продвижение кремации, пропаганда цивилизованного бережливого осуществления похоронной деятельности есть задачи, стоящие перед реформой. Кремация является научным, экономным и культурным способом погребения, а также выступает важной мерой защиты земельных ресурсов и экологической среды. С 1956 г. государство выступает с инициативой введения кремации. В 1961 г. в Куньмине был построен первый крематорий. В ходе многолетней работы реформирование похоронной деятельности достигло больших результатов, но недостаточных в сравнении со страной в целом. Согласно статистике, в 2001 г. в провинции Юньнань из 324 594 умерших людей было кремировано только 25 299 (7,78%), в то время как по стране этот процент составил 47,3, а в Пекине, Тяньцзине, Шанхае, в провинциях Шаньдун, Цилинь, Ляонин – 100. Юньнань является одной из провинций с низким показателем кремации: «...из 128 уездов только 33 имеют крематории, 95 до сих пор не обладают таковыми...» (Пояснительная записка... 2019).

Таким образом, перед нами открывается новая реальность китайской духовной жизни, в которой культ предков претерпевает кардинальные изменения в своем качестве. Задан процесс, преследующий отход от всякого рода предубеждений, связанных с телом и телесностью после смерти человека. Как мы видим, буддизм играет в этом процессе немаловажную роль, и очевидно, что власть склонна поощрять буддистское мировоззрение, выступающее в качестве своеобразной культурной оппозиции классическому культу предков, одновременно внедряясь в его сакральную сферу. Такая установка государства, безусловно, отвечает вызовам, стоящим перед социально-экономическим развитием страны с социалистическим строем, позиционирующей себя в качестве одной из мировых держав.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> Под телесностью в широком смысле понимается оформленная в данной культуре материалистическая связь живого / мертвого субъекта с другими живыми / мертвыми субъектами, а также иными явлениями материального мира.

<sup>2</sup> Сведения о похоронно-погребальных обрядах китайцев можно найти в работах: Алексеев 1958: 156–157, 184; Сяогун 1989: 59–61; Баранов 1999: 31–40; Бичурин 2002: 346–355; Георгиевский 2015).

<sup>3</sup> В данном случае мы апеллируем к каноническому тексту «Ли цзи», в котором сказано: «[Тело усопшего] на кровати называется “ши”, в гробу – “цзю» (在床曰尸, 在棺曰柩) (Ли цзи 2004: 456).

<sup>4</sup> В традиционной культуре китайцев желтый цвет связан со стихией земли, олицетворяющей *инь* – одну из двух космогонических сил.

<sup>5</sup> 开眼光亮堂堂、开耳光听八方、开嘴光吃牛羊、开鼻光闻肉香。 .

<sup>6</sup> ... 庵林是祖先居住的地方, 庵林的一切动物、植物、土壤, 都是神圣不可侵犯的, 就连掉在地上的果子或枯树枝也不能捡拾, 谁违反了禁忌, 谁就遭到神灵的惩罚, 甚至会影响到整村寨的安宁。

<sup>7</sup> Положение... 2012.

<sup>8</sup> 封建迷信.

### Литература

Закурдаев А.А. Дух ушел; Дух остался: О современном состоянии традиционных представлений китайцев об умершем человеке // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 27–41.

Сун Дэинь. Исследование похоронных обрядов. Пекин, 1991. (на кит. яз.)

Ся Чжицянь. Похоронные обычаи у малочисленных народов Китая. Пекин: Чжунго хуацяо, 1991. (на кит. яз.)

Чжоу Сутин. Древнекитайские похоронно-погребальные обычаи. Сиань, 1990. (на кит. яз.)

### Источники

Алексеев В.М. В старом Китае. М.: Вост. лит., 1958.

Ба Цзинь. Семья. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1956.

Баранов И.Г. Верования и обычаи китайцев. М.: Муравей-Гайд, 1999.

Бичурин Н.Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. М.: Восточный дом, 2002.

Бо Эр. Китайские традиционные истории о добродетелях. Чун Цин: Чунцин, 2014. (на кит. яз.)

Георгиевский С.М. Принципы жизни Китая: Культ предков, многобожие и философия. М.: Ленанд, 2015.

Закурдаев А.А. Идея «Как воспитать Человека» в классическом памятнике «Ди цзы гуй» // Вестник ПСТГУ. Сер. Педагогика, психология. 2014. № 4 (35). С. 60–79.

Китайский словарь обычаев / гл. ред. Е. Дабин, У. Биньянь. Шанхай: Шанхай цышу, 1992. (на кит. яз.)

Ли Минфу. Описание автономного уезда Цаньюань народа ва. Куньмин: Юньнань миныйзу, 1998.

Ли цзи / коммент. Чэнь Сяого. Чанша, 2004. (на кит. яз.)

Ли цзи. Сяо цзин / коммент. и пер. Ху Пиншэн, Чэнь Мэйлань. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2016. (на кит. яз.)

Методы управления похоронами провинции Хэнань // Управление по гражданским делам. 01.06.2009. URL: <http://www.henanmz.gov.cn/system/2009/06/01/010137884.shtml>. (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)

Нормативное положение о похоронах провинции Ляонин // Сайт общественного кладбища Шеньяна. 10.03.2017. URL: <http://www.024mu.com/rules/2877.html>. (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)

- ПМА 2019 – Полевые материалы автора. Населенные пункты Лобяо, Матанба, Ибинь провинции Сычуань; Мэнлянь, Симэн, Куньмин провинции Юньнань. Март – апрель 2019.
- Положение об управлении похоронами (2012, с поправками) // Министерство гражданских дел КНР. 11.03.2013. URL: <http://www.mca.gov.cn/article/gk/fg/shsw/201507/20150715849122.shtml>. (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)
- Пояснительная записка к «Положению об управлении похоронами в провинции Юньнань». URL: <http://www.srdzw.yn.gov.cn:9107/rd/bulletin/cwbulletin-detail?id=C704E6A0BF2000013F8D1BCF9C5FFD30> (дата обращения: 22.09.2019).
- Правила управления похоронами провинции Хэйлунцзян // Министерство гражданских дел КНР. 30.08.2018. URL: <http://101.mca.gov.cn/article/zcfg/201808/20180800101811.shtml> (дата обращения: 15.09.2019) (на кит. яз.)
- Судзуки Дайсэцу. Основы Дзэн-буддизма. Кацуки Сэкида. Практика Дзэн. Бишкек, 1993.
- Сюй Шэнь. Шо вэнь цзе цзы. Пекин: Чжунго хуацяо, 2014. (на кит. яз.)
- Сяотун Ф. Китайская деревня глазами этнографа. М.: Наука, 1989.
- Чжан Сюесун. Отчет об управлении легализацией и влиянии буддизма за 2014 год // Доклады по религиям в Китае. 2015. Пекин: Документация по социальным наукам, 2016 (Синяя книга религий). С. 23–67.
- Чжан Юйшу. Иероглифический словарь Канси. Шанхай: Шанхай цышу, 2007. (на кит. яз.)

Статья поступила в редакцию 29 октября 2019 г.

*Zakurdaev Aleksey A.*

#### **THE CULT OF ANCESTORS AND BUDDHISM IN MODERN CHINA: THE ISSUE OF THE BODY AND CORPORALITY\***

DOI: 10.17223/2312461X/26/3

**Abstract.** The article explores the cult of ancestors in China, which is transforming under the influence of Buddhism. These two religious practices are compared based on their relation to the body and the physical, through which communication with the deceased is possible. Also considered here is the reality as it is perceived in both systems – subjectified in the Buddhist tradition and objectified the Confucian-Taoist one. Special attention is paid to posthumous corporality in funeral rites and forms of burial. Some statistical data on the increasing influence of Buddhism in China are given in the concluding part of the article, along with a number of legal provisions indicating the trend towards replacing the ideas of the body and corporality characteristic of the cult of ancestors, which directly affects the current transformation of this practice in the country.

**Keywords:** China, cult of ancestors, Buddhism, body, posthumous corporality, burial

\*The article is written as part of the project, entitled ‘The deceased in the world of the living: a cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs’, supported by the Russian Science Foundation (grant No.18-18-00082).

#### **References**

- Zakurdaev A.A. Dukh ushel; Dukh ostalsia: O sovremennom sostoianii traditsionnykh predstavlenii kitaitsev ob umershem cheloveke [The Spirit Left; Yet the Spirit Stayed: On the Present State of Chinese's Traditional Notions of the Dead], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 1, pp. 27–41.

- Song Deyin. *Issledovanie pokhoronnykh obriadov* [The study of funeral rites]. Beijing, 1991. (in Chinese)
- Xia Zhiqian. *Pokhoronnye obychai u malochislennykh narodov Kitaia* [Funeral rites performed by the small-numbered peoples of China]. Beijing, 1991. (in Chinese)
- Zhou Suping. *Drevnekitaiskie pokhoronno-pogrebal'nye obychai* [Ancient Chinese funeral rites]. Xian, 1990. (in Chinese)

**Author's field materials and Internet resources**

- Alekseev V.M. *V starom Kitaie* [In old China]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1958.
- Ba Jin. *Sem'ia* [The family]. Moscow: Gos. izd-vo khud. lit-ry, 1956.
- Baranov I.G. *Verovaniia i obychai kitaitsev* [Beliefs and customs of the Chinese]. Moscow: Muravei-Gaid, 1999.
- Bichurin N.Ia. *Kitai v grazhdanskom i npravstvennom sostoianii* [China in the civil and moral state]. Moscow: Vostochnyi dom, 2002.
- Bo Er *Kitaiskie traditsionnye istorii o dobrodeteliakh* [Chinese traditional stories about virtues]. Chongqing, 2014. (in Chinese)
- Georgievskii S.M. *Printsipy zhizni Kitaia: Kul't predkov, mnogobozhie i filosofii* [China's principles of life: The cult of ancestors, polytheism, and philosophy]. Moscow: Lenand, 2015.
- Zakurdaev A.A. Idea "Kak vospitat' Cheloveka" v klassicheskom pamiatnike "Di tszy gui" [The idea "how to educate a person to be a Man" in the classical monument "Di zi gui"], *Vestnik PSTGU. Ser. Pedagogika, psikhologiya*, 2014, no. 4 (35), pp. 60–79.
- Kitaiskii slovar' obychaev* [Glossary of Chinese customs]. Eds. E Dabin, U Bin'an'. Shanghai: Shanghai cishu, 1992. (in Chinese)
- Li Mingfu *Opisanie avtonomnogo uezda Qingyuan naroda va* [The description of Qingyuan, the autonomous area of the Wa people]. Kunming: Yunnan minzu, 1998.
- Liji* [The Book of Rites]. Chen Xiaoguo xiao zhu. Changsha: 2004. (in Chinese)
- Liji. Xiaojing* [The Book of Rites. The Book of Filial Piety]. Comments and translation by Hu Pingsheng, Chen Meilan. Beijing: Zhonghua shuju, 2016. (in Chinese)
- Metody upravleniia pokhoronami provintsii Khenan'* [Managing burials in the province of Henan]. Upravlenie po grazhdanskim delam [Department of Civil Affairs]. 01.06.2009. Available at: <http://www.henanmz.gov.cn/system/2009/06/01/010137884.shtml>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- Normativnoe polozhenie o pokhoronakh provintsii Liaoning [Burial regulations in the province of Liaoning], *Sait obshchestvennogo kladbishcha Shenyang* [The website of the public cemetery]. 10.03.2017. Available at <http://www.024mu.com/rules/2877.html>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- PMA 2019 – Polevye materialy avtora. Naselennye punkty Luobiao, Matangba, Yibin of the Sichuan Province; Menglian, Ximeng, Kunming of the Yunnan Province [Author's field materials. Luobiao, Matanba, Yibin of the Sichuan Province; Menglian, Ximeng, Kunming of the Yunnan Province] March-April 2019.
- Polozhenie ob upravlenii pokhoronami (2012, s popravkami) [Burial regulations (2012), amended]. Ministerstvo grazhdanskikh del KNR [Chinese Ministry of Civil Affairs]. 11.03.2013. Available at: <http://www.mca.gov.cn/article/gk/fg/shsw/201507/20150715849122.shtml>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- Poiasnitel'naia zapiska k «Polozheniiu ob upravlenii pokhoronami v provintsii Yunnan»* [Letter of clarification on 'Burial regulations in the province of Yunnan']. Available at: <http://www.srdzw.yn.gov.cn:9107/rd/bulletin/cwbulletin-detail?id=C704E6A0BF2000013F8D1BCF9C5FFD30> (Accessed 22 September 2019).
- Pravila upravleniia pokhoronami provintsii Heilongjiang* [Rules of managing burials in Heilongjiang] Ministerstvo grazhdanskikh del KNR [Chinese Ministry of Civil Affairs].

- 30.08.2018. Available at: <http://101.mca.gov.cn/article/zcfg/201808/20180800010811.shtml>. (Accessed 15 September 2019) (in Chinese)
- Suzuki Daisetz. *Osnovy Dzen-buddizma* [An Introduction to Zen Buddhism]. *Kacuki Sekida. Praktika Dzen* [Zen Training]. Bishkek, 1993.
- Xu Shen. *Shuo wen jie zi*. Beijing: Zhongguo huaqiao, 2014. (in Chinese)
- Xiaotong F. *Kitaiskaia derevnia glazami etnografa* [The Chinese village through the eyes of an ethnographer]. Moscow: Nauka, 1989.
- Zhang Xuesong Otchet ob upravlenii legalizatsiei i vliianii buddizma za 2014 god [Report on the legalisation and influence of Buddhism for the year 2014]. In: *Doklady po religiiam v Kitae. 2015* [Reports on religions in China, 2015]. Beijing: Dokumentatsiia po sotsial'nym naukam, 2016 (Siniaia kniga religii), pp. 23–67.
- Zhang Yushu *Ieroglificheskii slovar' Kansi* [The Kangxi Dictionary]. Shanghai: Shanghai cishu, 2007. (in Chinese)

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/4

## СМЕРТЬ КЛАДБИЩА: НОВЫЕ ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ НА ЕВРОПЕЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ\*

---

Игорь Алексеевич Морозов,  
Андрианна Анатольевна Шрайнер

**Аннотация.** Статья посвящена анализу современных тенденций в похоронной обрядности на европейском пространстве. Несмотря на устойчивость и консерватизм погребальных традиций, они испытывают мощное давление со стороны глобализационных трендов, опирающихся на новую идеологию погребального обряда. Ядром инновационных ритуальных практик, которые основываются на современных бизнес-стратегиях, является обеспечение экономической эффективности процесса погребения за счет применения прогрессивных технологий (кремация, биоразлагаемые капсулы, ресомация). Необходимость массового внедрения подобных инноваций обосновывается дефицитом и дороговизной кладбищенских территорий, особенно в мегаполисах, и экологическими соображениями, поскольку при современных технологиях захоронения в почву попадает значительное количество токсичных и трудно разлагаемых веществ. В статье проанализированы различные варианты современных «экологических захоронений», которые символизируют «смерть кладбища» и которые в последние десятилетия получили широкое распространение в ряде стран Западной Европы (Германия, Австрия, Швейцария) под названием «лесные кладбища». Представлены результаты полевых исследования на лесных кладбищах (*Waldfriedhof*, *Nordfriedhof*) в Мюнхене и Поппенхайме (Бавария), а также на ряде других европейских кладбищ. Рассмотрены перспективы дальнейшего распространения инновационных типов захоронений на европейском пространстве, в том числе в постсоветских странах Восточной Европы на примере Эстонии и России.

**Ключевые слова:** новые погребальные традиции в Европе; лесные кладбища; этнические захоронения; современные коммеморативные практики; межкультурные взаимодействия; глобальные тренды

В последние десятилетия в контексте глобальных инноваций практически повсеместно происходят существенные трансформации в социокультурной сфере. Они касаются не только повседневных бытовых практик, но и основных ритуалов, сопровождающих и оформляющих жизненный цикл (рождение, наступление совершеннолетия, вступление

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

в брак, смерть и похороны). Из этого ряда наиболее консервативным всегда представлялся комплекс похоронно-поминальной обрядности, который на протяжении длительного исторического периода неоднократно успешно противостоял напору культурных трансформаций даже в периоды коренных преобразований в социальной жизни. Однако за последнее столетие, как показывают многочисленные исследования (см., например: Barley 1997; Feldmann 2004; Harris 2007; Boret 2014; Kelly 2015; Fournier 2018 и др.), эта область ритуалистики также подвергается серьезным изменениям даже в культурных ареалах, которые считаются оплотом консерватизма. Понятно, что для этого существуют вполне объективные предпосылки, в том числе обозначившиеся на мировом уровне тренды, связанные с охраной окружающей среды и рациональным использованием природных ресурсов.

Именно в этом контексте наше внимание привлекли распространившиеся в последние десятилетия лесные (зеленые или экологические) кладбища и водные захоронения в европейских странах. Только в одной Германии, по разным источникам, в настоящее время насчитывается от 45 до 150 мест, где совершаются нетрадиционные погребения различного типа (FriedWald. Standorte 2019; Bestattungsorte... 2019). Конечно, в масштабах всей страны это ничтожно мало, но необходимо учитывать тенденцию к их экспоненциальному росту, причем не только в Германии (ср. Sheepdrove... 2019), но и соседних странах (Австрия, Швейцария, Голландия, Бельгия, Великобритания).

При этом на данный момент наблюдается существенная разница в территориальном распределении мест захоронения подобного рода. В Германии наибольшее их количество находится в северных и северо-восточных землях, в то время как на территориях с преобладанием католического населения, например в Баварии, их число минимально. То же можно сказать о подавляющем большинстве стран Южной Европы. Хотя в последние годы небольшие участки с «зелеными» захоронениями появляются и на традиционных кладбищах даже в консервативно настроенных регионах. Изменения наблюдаются и в культуре захоронений в целом: соотношение труположений и захоронений праха в урнах, типы и формы надмогильных памятников, практики коммеморации, представления о способах коммуникации с умершими. Развезть прах над морем допустимо только по законодательству Швейцарии, Австрии и Франции. В Германии урна с прахом, сделанная из специального материала, быстро растворяющегося в соленой воде, просто сбрасывается в море.

Основной задачей в рамках данной статьи будет обзор как практик, так и идеологии биопогребений на фоне других трансформационных процессов в погребальной обрядности и в традициях коммеморации на примере Германии и некоторых других европейских стран (ср. Centre for

Death & Society 2019). Будут затронуты также социально-психологические, экономические и юридические аспекты, связанные с продвижением новых погребальных традиций как в официальном, так и в неофициальном дискурсах (СМИ, социальная реклама, социальные сети и др.).

В статье использованы как материалы собственных полевых исследований авторов (фото и видеofиксации, интервью), так и широкий круг источников и публикаций по данной проблематике.

### **Немного истории**

Прежде чем перейти к изложению основных положений статьи, необходимо сделать небольшой экскурс в историю, который даст возможность провести сопоставительный анализ происходящих на наших глазах изменений в погребальной культуре. Большинство исследователей сходятся в том, что современная европейская концепция кладбища сложилась в последние 250 лет (Fischer 2003: 23). Если первоначально погребения концентрировались в центрах поселений, обычно вокруг храмов, то в середине XVIII в. они постепенно начали вытесняться на периферию городских территорий. Кладбища постепенно вытеснялись из сакрального, а затем и из публичного (общественного) пространства, превращаясь в inferнальное место «обитания мертвецов». Одним из основных факторов, помимо возникшего дефицита городского пространства, стали санитарно-гигиенические требования, сформулированные в результате борьбы с регулярными эпидемиями холеры и чумы. Как отмечает М. Фуко, «именно в эту эпоху возникает кладбище, где каждого умершего клали в индивидуальный гроб, делали надгробие, предназначенное для членов семьи, куда вписывали имена каждого из них» (Фуко 2006: 94).

За последние столетия отношение к индивидуальным захоронениям неоднократно существенно обновлялось вслед за изменениями как в практиках похорон, так и в окормляющей их идеологии. Смерть и умершие, а также непосредственно связанные с ними реалии и понятия (кладбище, гроб, могила, склеп и под.) могли приобретать разные коннотации в зависимости от системы социальных отношений, в которую они оказывались вписанными. В одних случаях смерть могла оказаться героической, а умершие почитаемыми героями и даже святыми, в других они оценивались как бедствие и угроза (если, например, речь шла о жертвах эпидемии либо о смерти / могиле ведьмы или колдуна / вампира). Внезапная смерть могла истолковываться как наказание за прегрешение и сулить бедствия окружающим (например, засуха или наводнение) либо быть свидетельством избранности, как иногда оценивалась смерть от молнии. Порядок почитания умерших и их регулярного поминовения во многом определялись как регламентациями в рамках

господствующих идеологий (в Европе до последнего времени жестко определявшихся господствующими в том или ином регионе религиозными течениями христианства, иудаизма и ислама), так и семейно-родственными традициями в рамках обычного права.

### **Инновационные процессы в погребальной культуре Германии**

В современной Германии существует достаточно строгая регламентация похоронного обряда, закрепленная на законодательном уровне. Согласно закону, умерший должен быть захоронен в земле, на одном из 36 тысяч кладбищ, или кремирован на восьмой день после смерти. Исключения составляют только те случаи, когда речь идет о преступлении или подозрении, что совершено преступление, и с телом приходится работать криминалистам. Сроки захоронения урн с прахом ограничены тремя месяцами со дня кремации. Хранить дома урны с прахом в Германии запрещено, они обязательно должны быть захоронены на городских кладбищах с надгробной плитой или памятником. По немецкому законодательству, урны с прахом умершего и тела умерших не выдаются родственникам умершего, их отправляют из медицинских учреждений по адресам кладбищ, на которых умерший будет захоронен. Развеивать прах умерших в нерегламентированных законом местах в Германии также запрещено. В этом смысле способы постмортального сопровождения здесь существенно отличаются от тех, которые приняты, например, в США (Harris 2007; Kelly 2015; Fournier 2018).

В начале 1990-х гг. произошла постиндустриальная революция культуры погребения и памяти – переход от стандартных традиционных похорон к индивидуальным, сознательно определяемым семьей усопшего похоронным обрядам и постепенная передача всех операций соответствующим ритуальным учреждениям. Можно сказать, что начинает доминировать постмодернистская культура погребения со стремлением к индивидуализации, миниатюризации, анонимизации захоронений. Ухаживать за могилами в другом городе или даже другой части страны довольно затруднительно и очень дорого, поэтому больше половины немцев в последние годы выбирают кремацию. Это намного дешевле, поскольку урна занимает меньше места на кладбище и может быть установлена в колумбарии. Если раньше могила считалась здесь показателем социального статуса человека, то сегодня немцы стараются все меньше тратить на погребение. Больше всего приходится платить за традиционное захоронение в землю и последующий уход за такой могилой, поэтому популярность таких захоронений год за годом падает. «Для меня самое дорогое место на земле – это трава на могиле моих родителей», – пелось в немецкой песне девятнадцатого века. Но сейчас общество стало более мобильным, а люди ме-

нее связаны друг с другом. Они часто живут вдалеке от своих родственников, поэтому семейные захоронения встречаются сегодня все реже.

Представим теперь результаты наших полевых исследований на городских кладбищах Мюнхена, а также на ряде других кладбищ Баварии, где нами просмотрено несколько тысяч захоронений (около 3 000 фотофиксаций) и взято несколько десятков экспресс-интервью у работников кладбищ и их посетителей.

*Традиционные типы захоронений.* Около 100 лет назад в Германии появляются архитектурные проекты лесных кладбищ, среди которых одним из первых было Вальдфридхоф (нем. *Waldfriedhof* ‘лесное кладбище’) в Мюнхене. В 1905 г. в хвойном лесу Хохвальдфорст возле замка Фюрстенрид (Hochwaldforst von Schloss Fürstenried) было создано кладбищенское пространство, напомилавшее парк. Концепция кладбища свободных геометрических форм была разработана городским архитектором Гансом Граселем. В 1907 г. старая часть Вальдфридхоф, насчитывавшая к этому времени около 35 тысяч могил, была закрыта для новых захоронений и с тех пор активно используется горожанами для прогулок и занятий спортом. На этом историческом кладбище Мюнхена (одном из 29 ныне существующих в границах города) представлены разные типы могильных памятников, отражающих существующие различия в погребальных традициях. Безусловно местным, связанным с католическим населением города типом памятников, являются баварские деревянные кресты с крышками, предохраняющими их от дождя и снега. Их аналоги можно увидеть на старообрядческих кладбищах Восточной Европы. Такого рода надмогильные сооружения сосредоточены на нескольких специально выделенных участках, их удельный вес в общем числе памятников можно оценить примерно в 15%.

Второй тип традиционных исторических захоронений представлен в индивидуальных и семейных склепах, как правило, украшенных скульптурой и (или) орнаментальными портиками. Количество таких захоронений в настоящее время незначительно и большинство из них поддерживается лишь как исторические памятники. Некоторые из них, особенно расположенные по периметру кладбища, переоборудованы в колумбарии. Частично сохраняются и каменные надгробия со скульптурными композициями, особенно если они связаны с захоронениями личностей, значимых для Мюнхена, Баварии или Германии в целом. Остальные подобные надмогильные памятники могут демонтироваться на общих основаниях, если за ними нет надлежащего ухода или их содержание не оплачивается родственниками. Количество таких надгробий также невелико (не более 5%), хотя среди них встречаются и установленные сравнительно недавно.

Основной массив захоронений за последние примерно 50 лет представлен несколькими типами надгробий. Большинство из них – выпол-

ненные из разных видов камня (мрамор, гранит, известняк) и имеющие разную форму от геометрически правильной (прямоугольник, квадрат) до фантазийных. Часть из них имеет признаки профессиональной принадлежности – от крестов до иных религиозных символов, например традиционной эпитафии R.I.P. (*requiescat in pace* ‘покойся с миром’) на надгробиях, полумесяца или звезды Давида. Встречается и масонская символика (например, на надгробии Венцель Мекль / Wenzel Möckl, 1905–1977, изображен циркуль и наугольник, наиболее узнаваемый масонский знак). Единичны случаи использования при оформлении могил буддийской атрибутики (например, фигура Будды на могиле Мияну Хлади / Mijanu Hladi, 1959–2017).

Наше внимание привлекли типы надгробных захоронений, явно выделяющиеся из общей массы и свидетельствующие о появлении новых тенденций в оформлении захоронений, которые, впрочем, пока в большинстве случаев не являются массовыми и доминирующими. Так, на участке с традиционными католическими захоронениями на Нордфридхоф выделяется семейное захоронение Луции КонстантINESКУ (Lucia Constantinescu, 1905–1997) и Марселя С. Шмидта (Marcel S. Schmidt, 1925–2007), выполненное из стекла и металла с сохранением христианской символики в виде стилизованного креста, погруженного в «янтарную» массу с вкрапленными в нее листьями растений и останками насекомых. Данное захоронение, соседствующее с традиционными крестами с распятиями, при всей своей многозначности, может ассоциироваться с вполне каноническими смыслами о бренности бытия и грядущем воскресении под знаком Животворящего Креста.

Конечно, для ортодоксального восприятия форма имеет важное значение, однако данная трактовка католического надгробия (назовем ее условно «художественной») пытается совместить традиционные смыслы с творчески осмысленными образами «вечной жизни» и памяти, запечатленной в застывших кусках янтаря. Вряд ли подобная форма может быть растиражирована, однако она демонстрирует важную тенденцию индивидуализации в оформлении могил, которая ранее была характерна лишь для представителей определенных социальных слоев.

Инновационные явления могут проявляться и не в такой явной форме. Например, расположенная неподалеку семейная могила Бутхаусов (Joh. Buthaus, 1909–1969, Marg. Buthaus, 1913–2000) оформлена в традиционном стиле: крест с крышкой и распятие; приспособление, заменяющее чашу со святой водой в храме, в которую принято окунать пальцы перед совершением крестного знамения и молитвы; место для установки и возжигания свеч («фонарик»). Все это присутствует и на соседних могилах. Необычным является наличие на могиле католического типа декоративных фигурок, встречающихся и на других участках кладбища. Это две массивные улитки, расположенные по бокам

могилы возле креста и гипсовая фигурка совы. На раковине одной из улиток нанесена надпись: «Вера Утешение Безопасность (Glaube Trost Geborgenheit)».

Как известно, улитка играет важную роль в восточных символических системах (например, в даосской мантической практике фэн-шуй улитка символизирует умиротворение и спокойствие). В христианстве улитка может восприниматься как символ воскресения Христа (Бидерманн 1996: 277; Махов 2014: 376), а раковина ассоциируется с могилой, «где человек покоится после его смерти, пока не получает возможность воскреснуть» (Бидерманн 1996: 169). Сова может выступать атрибутом Спасителя и присутствовать в сценах распятия (Королев 2003: 402; Полная энциклопедия символов 2003: 174; ср. также Белова 2001: 79).

Таким образом, наличие этих элементов не нарушает конфессиональной целостности надмогильной композиции, хотя и предполагает стремление ее создателей придать оформлению концептуальный характер. При этом их явно не смущает одновременное присутствие атрибутов современной масскультуры вроде крупной надписи LOVE, выложенной пластмассовыми буквами, и «садовой пластики» в виде фигурок бабочек, лягушек, грибов и даже небольших граблей, небрежно прислоненных к фигурке совы. Хотя остальные фигурки также можно воспринимать как символические (ср. лягушка как символ воскресения в раннем христианстве: Махов 2014: 368), они, скорее, являются следствием внедрения китайского ширпотреба в ритуальный бизнес, о чем свидетельствует их применение и на других могилах, в том числе и лишенных каких-либо конфессиональных признаков. Подобные новации подобны явлениям моды, которые при определенных маркетинговых усилиях могут быстро распространяться, приобретать массовый характер и столь же быстро угасать.

В этом смысле к ним близки sporadически встречающиеся на обследованных кладбищах Мюнхена надгробия, снабженные фотографиями умерших. Если верить результатам наших опросов, это вовсе не новая традиция для Германии. Однако в настоящее время в подавляющем числе случаев изображения на памятниках отсутствуют и вопрос о их необходимости порой вызывает недоумение у местных жителей (это кардинально отличает мюнхенские кладбища от российских). Тем не менее на надгробиях с датами смерти после 2000 г. фотографии иногда присутствуют, как, например, в семейных захоронениях Гедель – Пфлегер (рис. 1) и Винкель – Крафт, явно установленных после 2007 г. Судя по нашим наблюдениям, фото чаще встречаются на надгробиях с иностранными фамилиями (например, Иштван Салонтай / Istvan Szalontay, Вальтер Липник / Walter Lipnik, Ральф Смолик / Ralph Smolik, Николаос Факитсас / Nikolaos Fakitsas, Иоаннес Метропоулос / Ιωάννης Μητροπούλος, Екатерина Анджели / Ekaterini Andgeli).



Рис. 1. *а* – семейное захоронение Гедель – Пфлегер с фотографиями на надгробной плите. Кладбище Нордфридхоф, Мюнхен, Германия. 2019 г. Фото авторов;  
*б* – традиционное надгробие с фотографиями на надгробной плите на кладбище Кала Сантини. Майорка, Испания. Фото А.А. Шрайнер, 2018 г.

Это заставляет предположить возможное влияние глобальных трендов, наиболее ярко в настоящее время представленных на постсоветском пространстве, но постепенно внедряющихся и в наиболее консервативных католических регионах Европы, о чем свидетельствуют наши полевые наблюдения в Испании (ПМА 2018; кладбища Кала Сантини, Андрач и Петра, Майорка). Об этом же свидетельствует и оформление новых захоронений на Новом еврейском кладбище в Мюнхене (Neuer Israelitischer Friedhof), в основном выходцев из бывших советских республик (Белоруссия, Россия, Украина и др.), где практически каждый второй памятник снабжен фотографиями усопших (ПМА 2018; Новое еврейское кладбище, Мюнхен). Фотографии присутствуют также на относительно свежих захоронениях (от года до пяти лет) мюнхенских кладбищ с деревянными крестами, однако это, как правило, экземпляры стандартных приглашений на погребальную церемонию, которые остаются на могилах до установки постоянных надгробий. Возможно, сохраняясь на могилах по несколько лет, они способствуют продвижению идеи о необходимости этого элемента в оформлении захоронений.

Еще одной часто встречающейся не только на мюнхенских кладбищах новацией являются семейные захоронения, в которых на одной могильной плите обозначено несколько имен, т.е. они по сути являются

коллективными. Хотя фамилии погребенных часто различны, все они, как правило, являются родственниками, о чем обычно свидетельствует крупная надпись в верхней части надгробия («Семья / Familie NN»). Это распространяется и на некоторые старые захоронения. В качестве примера можно привести семейную могилу Гартнеров с металлическим барочным крестом и надписями в готическом германском стиле, первое захоронение в которой относится к 1943 г. (ПИМА 2018; Нордфридхоф, Мюнхен). Тенденция экономии кладбищенского пространства проявляется и в миниатюризации надгробий, которые порой ненамного превышают размеры погребальных урн. В ряде случаев захоронения подобного типа образуют отдельные участки, иногда собранные в единую композицию в виде круга или полукруга.

*Детские захоронения.* Особую группу составляют детские захоронения. Исторически в культурных традициях засвидетельствованы различные регламентации при захоронении несовершеннолетних членов сообщества, не прошедших инициацию или не вступивших в брак. В христианстве вплоть до последнего времени существовали ограничения на порядок похорон и поминовения умерших некрещеными младенцев, поскольку еще в V в. н. э. Св. Августин установил, что некрещенные младенцы отправляются в «лимбо» (*limbus puerorum* ‘местонахождение детей’) – специально предназначенное для них место в аду. Их могилы не могли оформляться крестами и располагаться на территории обычных кладбищ. В Баварии, как в других католических регионах Европы, не существовало также специального похоронного обряда для крещеных детей, но в их случае совершалась месса ангелов (*Engelmesse, Engelamt*), которая обычно исполнялась также на Благовещение и Рождество (*Engelamt...* 2019). Лишь около десяти лет назад Римско-католическая церковь официально отменила концепцию «лимбо». Консультационный центр, известный как Международная теологическая комиссия, 20 апреля 2007 г. опубликовал документ, заказанный папой Иоанном Павлом II, под названием «Надежда на спасение для младенцев, которые умирают без крещения» (*Die Hoffnung...* 2007). Аналогичные изменения произошли и в православной церкви, в июле 2018 г. Священный Синод Русской православной церкви утвердил своим решением чин отпевания некрещеных младенцев, обязательный для всех ее приходов.

В этой связи необходимо обратить внимание на одну из новых европейских тенденций в похоронной обрядности, вызванную изменениями в законодательной системе таких европейских стран, как Германия и Австрия. Она касается так называемых Звездных детей (*Sternenkind*) или Детей-Бабочек (*Schmetterlingskind*), Детей-Ангелов (*Engelskind*) – детей, умерших до, во время и вскоре после рождения. Первоначально этот термин использовался в более узком смысле для обозначения де-

тей, которые из-за требования Закона о гражданском статусе не были внесены в реестр о рождении / смерти по причине маленького срока беременности, размера и массы тела. С течением времени данный термин стал трактоваться более широко. Поэтическое название Звездные дети (*Sternenkind*), отсылающее к европейскому фольклору, основано на идее именованя детей, которые «достигли небес (в поэтической версии – звезд) еще до того, как они появились на свет» (Neumann 2012). Термин «звездный ребенок», в отличие от таких терминов, как «выкидыш» и «мертворожденный», призван персонифицировать умершего младенца. Он принимает во внимание ту эмоциональную связь, которую родители устанавливают с еще не рожденным ребенком, и сильное и продолжительное чувство утраты, вызванное его смертью. О том, насколько важны эти законодательные инициативы с точки зрения современной европейской этики, можно судить по тому факту, что до их принятия выкидыш утилизировался вместе с больничным мусором. Одна берлинская компания перерабатывала все отходы, включая плоды, в гранулят, используемый при строительстве дорог. Некоторые экземпляры выкидышей передавались фармацевтическим компаниям для исследовательских целей. При этом мнение родителей не принималось в расчет, и по закону им не предусматривалось никаких компенсаций или права самостоятельно решить судьбу мертворожденного младенца, в том числе о его захоронении.

В Германии имя *Sternenkind* стало широко известным за пределами интернет-страниц и форумов для родителей и групп скорбящих в конце 2009 г. Родители Барбара и Марио Мартин, потерявшие троих детей в 2007 и 2008 гг., обратились в Бундестаг с ходатайством внести изменения в законодательство о гражданском статусе с целью признать всех рожденных детей как личность, позволив внесение соответствующей записи в Гражданский реестр, что давало возможность официального захоронения («*Sternenkinder*» sollen... 2012), поскольку на тот период времени юридически устанавливалось различие между мертворождением и выкидышем, причем последний случай не подпадал под действие закона о гражданском статусе. Петиция, которую поддержало более 40 тысяч граждан, получила широкое освещение в СМИ.

В мае 2012 г. федеральный министр по делам семьи Кристина Шредер и федеральный министр внутренних дел Ханс-Петер Фридрих предложили Кабинету министров предоставить всем рожденным мертвыми детям право на существование (Neumann 2012). В начале февраля 2013 г. Бундестаг Германии единогласно принял решение об изменении закона о гражданском статусе. Федеральный совет утвердил это положение в начале марта 2013 г. с таким расчетом, чтобы родители детей, рожденных мертвыми, даже задним числом, независимо от массы тела при рождении и продолжительности беременности, могли зарегистри-

ровать их в реестре актов гражданского состояния (Gesetzliche Neuregelung... 2013; Verordnung zur Ausführung... 2019).

Все эти законодательные изменения дали возможность легальных захоронений мертворожденных или умерших вскоре после рождения младенцев, что привело к возникновению специальных кладбищенских территорий, отведенных под эти цели. На Вальдфридхоф в Мюнхене – это большой участок на краю кладбища, активно использующийся в настоящее время (рис. 2). При обследовании кладбища в мае 2019 г. мы наблюдали захоронение урны с прахом младенца выходцами с Балкан (ПМА 2019; материалы экспресс-интервью, Вальдфридхоф, Мюнхен, Германия). Одновременно на другой части детского кладбища на мини-могиле, размещенной на участке в форме огромной бабочки, убиралась женщина. Захоронения на первом участке напоминают обычные, отличаясь от них огромным количеством различных предметов, используемых для оформления. Это и детские игрушки (куклы, мишки Тедди, машинки и др.), и бумажные «ветряки» и ленточки, и различные надписи и рисунки на камешках и пластмассовых сердечках. В целом могилы выглядят гораздо более красочными и яркими, чем взрослые, а их оформление очень эмоционально насыщенным.



Рис. 2. Участок детского кладбища на Вальдфридхоф с примером оформления могилы ребенка. Мюнхен, Германия. Фото авторов, 2019 г.

На втором участке, в форме бабочки, большинство захоронений расположено по периметру и имеют форму миниатюрных плиток с надписями (имя, год рождения / смерти, краткие надписи с признаниями в любви или эпитафиями, рисунки-символы). Поскольку данный тип захоронений еще относительно нов, трудно сказать, станет ли он распространенным. Поскольку в настоящее время потребность в легализации захоронений мертворожденных младенцев ощущается не только в Германии и других европейских странах, в том числе и в России, это дает основания предполагать, что данная практика получит более широкое распространение.

На Вальдфридхоф нам встретился еще один вид захоронений, связанный с детьми. Это могила Ника (Nick, Nikolaus N) (рис. 3). Она привлекла внимание в первую очередь особенностями оформления. Расположенная в глубине леса могила была украшена множеством разноцветных ленточек, развешенных на подвешенных к окружающим ее деревьям бамбуковых слягах. В центре композиции располагались два заламинированных постера с фотографиями и текстами. На одной из фотографий был изображен сам 10–11-летний Ник в окружении коз, по видимому, на одной из небольших ферм с контактным зоопарком из домашних животных, частым посетителем и, вероятно, волонтером которой был мальчик. Об этом свидетельствовала надпись на постере: «Дорогой Ник, мы шлем тебе добрую энергию из Бексхефде туда, где ты сейчас находишься! Мы благодарны тебе!» Надпись на втором постере с фотографией черного круторогого барана гласила: «Дорогой Ник, Бруно, старый козел (der alte Bock), охраняет свой хлев со своими дамами и уже большими ягнятами. Они радовались каждому твоему визиту, и все большие и маленькие обитатели полей шлют тебе любовь, солнце и тепло из Бексхефде! Твои Симона, Ральф, Мориц, Йонас» (ПМА 2018; Вальдфридхоф, Мюнхен, Бавария). Отметим, что Бексхефде – это небольшая группа поселений в живописной местности Нижней Саксонии, в настоящее время административно подчиненная муниципалитету старого ганзейского города Букстехуде, находящемуся на популярном туристическом маршруте, так называемой Немецкой сказочной дороге (Deutsche Märchenstraße). К сожалению, выяснить, как связан Ник с этой весьма удаленной от Мюнхена территорией Германии нам не удалось (возможно, там проживают его родственники), равно как и остались неизвестны обстоятельства его смерти, однако множество ленточек с надписями над могилой («Спасибо тебе за искренний смех! / Danke für Dein herzliches lachen!», «Святой Петр, Ник! Удачной рыбной ловли! / Petri Heil, Nick! Petri Heil!», где *Petri Heil!* – обычное пожелание рыбаку) позволяют предположить, что в похоронах участвовали не только родственники, но и его соученики, друзья, учителя, хорошо осведомленные о круге интересов и увлечений Ника. Об

этом косвенно свидетельствуют и надписи на разных языках: *Ti porterò sempre nel cuore*, *Antoneiro* (Я всегда буду нести тебя в моем сердце, Антонейро), *You'd be a wing, in heaven blue* (Ты должен быть крылом, в голубых небесах) и т.п. (ПМА 2018; Вальдфридхоф, Мюнхен, Бавария).



Рис. 3. Могила Ника. Кладбище Вальдфридхоф, Мюнхен, Германия.  
Фото А.А. Шрайнер, 2018 г.

Разбор корпуса текстов пожеланий (их не менее сотни), а также обстоятельств жизни и гибели Ника мог бы стать предметом отдельного исследования. Нас же в данном случае интересует необычное оформление его могилы. Использование цветных ленточек в современных версиях обрядов жизненного цикла и магии (например, обычай завязывания ленточек «на счастье» на деревьях молодоженов или у святых источников) получило широкое распространение и теперь применяется и в различных праздничных акциях. На обследованных нами кладбищах встречались единичные случаи повязывания ленточек, например на пасхальных деревьях рядом с повешенными на них муляжами пасхальных яиц. Однако случай массового повязывания ленточек встретился еще только раз на Нордфридхоф, на могиле молодого учителя / воспитателя Бернхарда Шуга по прозвищу «Берни» (Bernhard “Berni” Schug). В данном случае захоронение совершено в семейной могиле Коллер, которая находится в центральной части кладбища, где нет возможности развесить ленточки с надписями на близлежащих деревьях, поэтому

они тщательно упакованы вокруг креста в своеобразный веночек. По надписям и прилагаемым фотографиям можно понять, что акция с лентами выполнена учениками Берни и его коллегами. Как и в первом случае надписи эмоционально и лично окрашены, заключают в себе отсылы к известным только узкому кругу фактам жизни умершего (ПИМА 2019; Нордфридхоф, Мюнхен, Бавария). Можно сказать, что данные практики обозначают некий новый тренд в погребальной культуре, хотя останется ли он лишь на уровне модной тенденции или закрепится как устойчивая повторяющаяся традиция, сказать пока трудно. Активное использование ленточек, в том числе и с надписями в других областях обрядовой и необрядовой жизни, позволяет предположить, что у них есть перспективы и в коммеморативной сфере.

*Экологические захоронения.* Однако по-настоящему фундаментальные новации в похоронно-погребальной обрядности происходят несколько в иной плоскости. Это так называемые экологические захоронения, связанные с идеей минимизации ущерба для окружающей среды. Они связаны с деятельностью экологических движений, которые приобрели огромную популярность в Европе и представлены на политическом уровне, в виде политических партий в Европарламенте и в Бундестаге (*Партия зеленых*). Эти партии активно поддерживают данное направление модернизации погребальных практик и именно благодаря им утверждены законодательные акты, которые регламентируют деятельность данных захоронений на территории Германии и Евросоюза в целом. В настоящее время в Германии активно внедряется новый тип кладбищ под торговой маркой FriedWald. На них осуществляются анонимные погребения на специальных лужайках или в отведенных для этого лесных массивах – так называемых лесах успокоения (*Ruheforst* или *Friedwald*). Тема экологии активно используется в раскручивании коммерческих брендов и фирм, которые предоставляют соответствующие услуги и активно используют эту проблематику в рекламе, позиционируя данный вариант захоронения как возможность слияния человека с природой. Первое обследованное нами кладбище фирмы FriedWald находится в природном парке Альтмюльталь в Поппенхайме, на севере Баварии. Концепция Фридвальда подробно описывается на сайте фирмы:

«Место захоронения Фридвальд является альтернативой классическому кладбищу. Посреди леса прах погибшего покоится в биоразлагаемых урнах под деревьями. Место захоронения помечает небольшая табличка на дереве. Ваше последнее место отдыха в Фридвальде вы можете выбрать уже при жизни. Свободные могилы выделены цветными лентами, повязанными вокруг деревьев. Каждая могила во Фридвальде помечена номером и зарегистрирована в реестре в муниципалитете и в фирме FriedWald. Вы можете найти свое дерево в Фридваль-

де, используя номер дерева. План участка у входа в лес поможет вам с ориентацией. В Фридвальде серьезного ухода за погребением не требуется. Все берет на себя природа. Украшение могилы в Фридвальде не допускается, потому что цветочные композиции, свечи и надгробия не вписываются в естественную среду леса. Их заменяют мхи, папоротники, полевые цветы, разноцветные листья и снег, которые украшают захоронения под деревьями в зависимости от сезона и делают их отдельными местами воспоминаний и поминовений. Погребение во Фридвальде может быть проведено индивидуально. Скромно и спокойно в узком кругу либо с музыкой и более масштабно, вы решаете сами» (FriedWald. Konzept 2019).

Хельмут N, которого мы встретили при осмотре кладбища у могилы жены (рис. 4), рассказал историю захоронения супруги на этом кладбище, которая представляется нам достаточно показательной при оценке того, как и почему у людей возникает идея экологических похорон. Жена Хельмута, Гертруда, не была сторонницей экологических движений и получила информацию о «лесах упокоения» в качестве рекламы в хосписе, которую, с разрешения администрации, распространяли «зеленые» активисты. Идею обсуждали вместе, Гертруде она понравилась, поскольку у них на двоих пятеро детей (это второй брак у обоих), но все они разъехались и живут далеко, в Ирландии и Америке, поэтому у них нет возможности заботиться о могиле по баварским стандартам. Из других родственников поблизости не проживает никто, самое близкое – в Дюссельдорфе и Франкфурте. Хельмут сначала сомневался, но затем съездил в Паппенхайм, чтобы лично убедиться, что то, что было описано в рекламе, соответствует действительности. В итоге и ему идея Фридвальда очень понравилась и показалась красивой: возвращение к природе и никакого бремени для потомков. Решение было принято, когда Гертруде сообщили окончательный диагноз и стало ясно, что пора определиться. У Гертруды было две предсмертные просьбы. Она хотела умереть дома, и чтобы ее в Фридвальде похоронили под общим деревом. Она умерла в тот же вечер, когда Хельмут забрал ее из госпиталя домой.

При разговоре с нами Хельмут несколько раз возвращался к теме денег, говорил, что несправедливо, когда человеку, даже когда он умер, надо за все платить. В этом смысле экологические захоронения можно расценивать и как некий протест по отношению обществу, где платить за право «существования» должны даже мертвые (ПМА 2018; интервью с Хельмутом N., Паппенхайм, Бавария, Германия).

Как объяснил нам Хельмут, все захоронения в Фридвальде разделены на несколько категорий, выделенных ленточками разного цвета и предполагающих определенные социальные стратификации:

«Это семейное дерево (*Familienbaum*), семья выкупает дерево на 99 лет, под которым можно захоронить до 10 человек. Также есть так

называемые деревья дружбы (*Freundschaftsbaum*), под которыми на тех же условиях могут быть захоронены друзья, братья и сестры, кузины и кузены, люди, которые при жизни были по каким либо причинам близки друг другу. Фридвальд так же предлагает деревья для одного человека (*Einzelbaum*) и для пары (*Partnerbaum*)» (ПМА 2018; интервью с Хельмутом Н., Паппенхайм, Бавария, Германия).



Рис. 4. Интервью с Хельмутом на Лесном кладбище в Поппенхайме с примером оформления экологического захоронения. Бавария, Германия. Фото авторов, 2019 г.

Выделяется также особый тип захоронений, предназначенный для маленьких детей, аналогичный тем, которые описаны нами выше на примере мюнхенского Вальдфридхоф.

«Посмотрите вот эти деревья особенные, они называются Дерево погасшей звезды (*Sternschnuppenbaum*). Тут похоронены дети, которые умерли при рождении или в первые три года жизни. Обычно для таких захоронений выбирают молодые деревья и такое захоронение бесплатное» (ПМА 2018; интервью с Хельмутом Н., Паппенхайм, Бавария, Германия).

Когда мы подошли к одному из таких деревьев, оказалось, что там действительно был захоронен ребенок, но дерево было выкуплено как семейное, т.е. как бы «на вырост», с предположением, что оно станет местом упокоения всех членов семьи.

Хотя по правилам обслуживающей кампании на лесное кладбище нельзя приносить цветы и устанавливать на нем какие-либо памятные знаки, мы все же обнаружили такие предметы у отдельных захороне-

ний: таблички с надписями и эпитафиями, подвешенные к дереву сердечки и фотографии погребенных, засохшие букеты цветов, разноцветные камушки, выложенные в различные композиции (сердце, крест, холмик с крестиком из хвойных веточек и т.п.). К дереву, под которым похоронена Гертруда, все эти символы любви и памяти приносит ее внучка, которая, как и Хельмут, живет в Аугсбурге и работает медсестрой. В качестве примера эпитафий можно привести такие (ПИМА 2018; интервью с Хельмутом N., Паппенхайм, Бавария, Германия):

«Самое драгоценное наследие человека – это след, оставленный его любовью в наших сердцах» (*Das kostbarste Vermächtnis eines Menschen ist die Spur, die seine Liebe in unseren Herze zurückgelassen hat*) (FAP 279, Familienbaum der Familie Schmauser).

«Даже если все однажды прекратит существование, вера, надежда и любовь не исчезнут. Они останутся навсегда. Но превыше их всех – любовь» (*Auch wenn alles einmal aufhört Glaube, Hoffnung und Liebe nicht. Diese drei werden immer bleiben, doch am höchsten steht die Liebe*) (FAP 416, namenloses Grab).

«Давай, приходи, позови из леса, / Приходи сюда, в мой покой. / Мой тайный сладкий шелест / Скрывает твои раны» (*Drum komm, ruft's aus dem Wald, / komm her in meine Ruh. / Mein heimlich süßes Rauschen / deckt Deine Wunden zu*) (FAP 189, Susanna Hilse).

Последнее четверостишие, вероятно, отсылает к известной немецкой песенке («Kuckuck, Kuckuck, ruft's aus dem Wald»), в которой поется о наступающей весне («Frühling, Frühling wird es nun bald») и которая основана на общеевропейском фольклорном мотиве «кукушка (обычно умершая мать или скончавшаяся до брака девушка) зовет к себе в гости родственников» (Бидерманн 1996: 140; Гура 1997: 681–709; Никитина 2002). Мотив возрождения и воскресения присутствует и в других символических деталях, например, как и в случае, описанном выше, на табличках встречаются изображения спирального панциря улитки. В нескольких местах кладбища устроены импровизированные скамьи из пней и обрубков деревьев, чтобы родственники могли побыть в уединении вместе с усопшими. То есть несмотря на установленные условия захоронения и ухода за могилами, семьи еще не готовы отказаться от прежних практик, связанных с коммеморацией и поминовением усопших, хотя в большинстве случаев эти практики имеют редуцированный характер.

Второе официальное обследованное нами экологическое захоронение находится на Вальдфридхоф в Мюнхене (рис. 5). На сегодняшний день на этом кладбище около 59 тысяч захоронений на площади 170 га. И лишь совсем недавно город Мюнхен сделал 40 деревьев доступными для биоурн (восемь захоронений у каждого). На этом участке все устроено несколько иначе, чем в Поппенхайме. Большинство отведен-

ных под захоронения деревьев либо специально высажены, и в этом случае находятся внутри поддерживающей их специальной «П»-образной конструкции из жердей, либо избавлены от лишних ветвей, а участки вокруг них специально очищены от кустарников и травы. В Поппенхайме большинство отводимых под захоронение деревьев – это бук, а на Вальдфридхоф – это деревья разных пород, часто неправильной формы и сравнительно невысокие. Преобладают коллективные (т.е. сравнительно дешевые) захоронения, поэтому на некоторых деревьях висит более 10 табличек (например захоронения № 25 и 95), что позволяет заключить, что законодательное ограничение на количество погребений под одним деревом явно не выполняется. Влияние огромного кладбища обычного типа, расположенного на этой же территории, сказывается на количестве и составе украшений и приношений. Здесь они есть практически на каждом дереве (фигурки сов и ежей, скворечники, сердечки, изображения солнца и др.). В других случаях у подножия деревьев стоят поминальные свечи, выложены фигуры из камней в виде сердца, лежат венки или букеты свежих цветов, а иногда даже разбиты мини-клумбы, что в Поппенхайме совершенно недопустимо. Букеты цветов могут быть прикреплены ленточками к самому дереву (например захоронения № 71, 76, 115). Вместе с тем на табличках практически нет эпитафий и памятных надписей, что также существенно отличает эти два кладбища экологического типа.



Рис. 5. Дерево на участке экологических захоронений на кладбище Вальдфридхоф. Мюнхен, Германия. Фото авторов, 2019 г.

Большинство захоронений на Вальдфридхоф произведено с 2016 по 2019 г., а год рождения колеблется между 1940-ми и 1960-ми (т.е. это люди в возрасте примерно 75–50 лет), хотя изредка встречаются и рожденные в 1920–1930-е гг. Социальная принадлежность в большинстве случаев неясна, но среди захороненных есть и те, чей статус обычно предполагает более престижное захоронение. Например, в могиле № 73 похоронен известный режиссер и драматург профессор, доктор Ханс-Йоахим Рукхэберле (prof. dr. Hans Joachim Ruckhäberle). Некоторые люди хотят быть анонимно захороненными, не желая афишировать свою смерть. В этом случае на месте захоронения может отсутствовать любое упоминание о похороненном человеке, даже в виде таблички с его именем и датой смерти. Происходит фактическое обезличивание захоронения, которое эволюционирует в место памяти, своеобразный природный мемориал. В целом эко-кладбище на Вальдфридхоф выглядит гораздо менее впечатляюще, чем в Попенхайме, и на нем везде видны следы традиционных практик, связанных с уходом за могилами.

### **Перспективы модернизации на постсоветском пространстве**

Поскольку на постсоветском пространстве подобные погребальные традиции пока не распространены, нам представилось интересным проанализировать их в социокультурной перспективе, оценить возможные последствия внедрения подобных практик в России, где также в последние годы набирают силу экологические движения. Это тем более актуально, что в соседних странах уже появились законодательные инициативы, легализующие биозахоронения. Например, на Украине недавно был зарегистрирован законопроект, который предусматривает разрешение на биопогребение людей не только в лесопарках, но и в обычных парках и даже скверах. По сообщениям, документ направлен на дерегуляцию предпринимательской деятельности в сфере ритуальных услуг, создание конкурентной среды и развитие такого вида погребения, как кремация (Могила в парке 2018).

*Эстония.* Современные тенденции в развитии кладбищенского пространства и культуры захоронений интересно сопоставить с нашими наблюдениями в Эстонии. В 2018 г. мы провели обследование в столице и в ряде уездных центров в разных регионах Эстонской республики, различающихся по составу населения и культурным особенностям. Доля русского населения в этих городах колеблется от 36% (Таллин) до 2,5% (Вильянди), что создает базу для формирования разных погребальных традиций с учетом взаимодействия не только этнических и конфессиональных компонентов, но и общеевропейских и глобализационных трендов.

В целом способы оформления кладбищенского пространства и отдельных захоронений в Эстонии ближе к западноевропейским стандартам (Tuulik 2013). Если сравнивать с российскими кладбищами в пограничных регионах, а тем более в глубине территории России, то сразу бросаются в глаза такие детали, как большая регулярность и ухоженность кладбищенских территорий. Наблюдается также специфика оформления могил, например отсутствие могильных оград и надмогильных холмиков, а также необязательность знаков конфессиональной принадлежности на захоронениях. Заметны и отличия в культуре ухода за могилами, отражающиеся в составе приношений и атрибутике (например, в обязательном присутствии «фонариков» или свечей, вазонов для живых цветов или растений, фигурок ангелов и под.). Эти элементы постепенно проникают и на российские кладбища, особенно в мегаполисах и крупных городах, поэтому их можно считать результатом глобальных культурных инвазий, связанных со стремительным развитием ритуальных бизнесов (ПМА 2018; исследования в Таллине, Пярну, Вильянди, Раквере).

Среди важных особенностей эстонских кладбищ отметим наличие семейных (*perekond*) захоронений, нередко значительных по размеру (до 6 м<sup>2</sup>). Их возникновение восходит к XVIII в., когда было законодательно закреплено разделение на приходские «сады мертвых» (*surnuaedadeks*), лютеранские приходские кладбища, семейные захоронения и городские кладбища (Tuulik 2013: 76). В отличие от семейных захоронений Баварии, описанных нами выше и в большинстве случаев обозначенных небольшим надгробием с нанесенными на нем именами членов семьи, на эстонских кладбищах семейные участки могут достигать значительных размеров и для каждого погребенного обычно предусмотрена отдельная табличка с именем, фамилией и годами рождения и смерти. Это относится в первую очередь к провинциальным кладбищам Пярну, Вильянди, Раквере, в то время как на таллинских кладбищах уже встречаются надгробия с несколькими именами, особенно когда речь идет о близких родственниках (супруги, их родители и дети) (Там же).

Аналогичную картину мы наблюдали и на Леоновском кладбище в Москве, где на одном надгробии иногда размещается до десятка имен. Это «сжатие пространства», по-видимому, может сигнализировать о готовности кладбищ в больших городах на постсоветском пространстве постепенно эволюционировать в сторону экологических погребальных пространств, тем более что в большинстве случаев здесь есть так называемые исторические (старые, мемориальные) кладбища, которые давно служат местом прогулок горожан и местом посещения туристов. В Таллине это, например, Александро-Невское кладбище (эст. *Tallinna Aleksander Nevski kalmistu*), где захоронено множество выдающихся

деятелей Эстонии, в Пярну – Старое кладбище (*Vana-Pärnu kalmistu*) с большим мемориальным воинским комплексом. При этом здесь существует устоявшаяся традиция кремирования. Хотя и в Эстонии, и в России погребения с трупоположением пока преобладают даже в больших городах, где есть крематории.

Если говорить о практиках, то специальные детские кладбища или участки кладбищ в Эстонии и в России пока не существуют, хотя детские захоронения, как и в Германии, обычно отличаются обилием различных предметов – от игрушек и фотографий с близкими до большого количества цветов (в России часто искусственных). Эстонские могилы прежде отличались от русских большим аскетизмом и простыми геометрическими формами. На них обычно не было никаких рисунков-символов и фотографий, только имя, фамилия и даты рождения и смерти. Однако в последнее время наблюдается явное влияние на культуру эстонских погребений способов оформления могил выходцами из других постсоветских государств (русских, украинцев, белорусов, молдаван, армян). На надгробиях появились символические изображения, иногда связанные с профессией покойных (например, якорь или змея, обвившаяся вокруг чаши), а также фотографии или фотографические изображения, нанесенные на камень. В чем-то эти процессы напоминают тенденции в оформлении могил в Европе, где также в последнее время на надгробиях все чаще размещаются фотографии (Tuulik 2013: 76).

Вместе с тем в ходе опросов как в Эстонии, так и в России, при всем интересе к такому пока экзотическому на постсоветском пространстве способу похорон, как захоронение праха под деревом в лесу, практически никто (в том числе из молодежи) на прямой вопрос: «Хотели бы Вы быть похороненными таким образом?» – не ответил утвердительно. Возможно, это объясняется меньшей представленностью и активностью экологических движений в постсоветских странах, а также отсутствием явной озабоченности властей дефицитом площадей, выделяемых под городские кладбища.

### Заключение

Рассмотренные нами тенденции развития кладбищенских территорий и типов захоронений в Европе (с акцентом на Баварию как достаточно консервативном регионе Германии) демонстрируют разноуровневую и разнонаправленную динамику развития. С одной стороны, наблюдается постепенный отход от индивидуальных к коллективным захоронениям, в том числе не только семейным, как можно увидеть по экологическим лесным кладбищам. С другой стороны, наблюдается индивидуализация захоронений. Одним из элементов этого можно счи-

тать появление фотографий и иных изображений умерших, а также стремление к неповторимости и оригинальности устанавливаемых надгробий, что раньше обычно могли позволить себе только выдающиеся личности. В результате даже на участках с традиционными конфессионально маркированными надгробиями встречаются необычно оформленные могилы. Существует также тенденция к миниатюризации и анонимизации могил, обозначению захоронений небольшими плитками, собранными в единую композицию, как, например, это произошло с участком детских захоронений на Вальдфридхоф, выстроенным в форме огромной бабочки, а также на одном из участков Лесного кладбища в Вильянди. Появление особых типов погребений для маленьких и мертворожденных детей пока имеет очень ограниченный характер, но, учитывая специальные церковные вердикты и законодательные акты, принятые в ряде стран, можно предположить, что эта тенденция будет развиваться.

Вместе с тем все перечисленные тенденции не имеют пока устойчивого характера. В Европе имеются обширные регионы, в которых все эти новации представлены очень слабо или вовсе не представлены. И хотя большинство из них имеют глобальный характер и при имеющихся на данный момент тенденциях развития неизбежно должны получить всеобщее распространение, возможно, у них может появиться и какая-то альтернатива. Например, превращение праха с помощью новых технологий в искусственный бриллиант, как предлагает швейцарская фирма Algordanza. Пожалуй, большей степени миниатюризации захоронения достичь будет сложно. Не все эксперты согласны с тем, что традиционным кладбищам в Германии нужно срочно меняться. Михаэль Альбрехт (Michael Albrecht) из немецкой Ассоциации кладбищ уверен, что изменения будут происходить очень медленно. За последние годы, по его словам, ни одно кладбище еще не было закрыто, хотя все говорят о кризисе в этой сфере. Хотя Федеральный экологический фонд Германии (Deutsche Bundesstiftung Umwelt) еще несколько лет назад пришел к выводу, что новые формы «лесных кладбищ» на волне «экологической революции» постепенно отвоевывают территорию у традиционных природных парков, модифицируясь в ландшафтные парки, необходимо заметить, что в Германии этот процесс продолжается уже более столетия.

#### *Литература*

- Белова О.В.* Славянский бестиарий. М.: Индрик, 2001.  
*Бидерманн Г.* Энциклопедия символов. М.: Республика, 1996.  
*Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997.  
*Королев К.М.* Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М.: ЭКСМО; СПб.: Terra Fantastica, 2003.  
*Махов А.Е.* Эмблематика. Макрокосм = Emblematica. Macrocosmos. М.: Intrada, 2014.

- Никитина А.В. Кукушка в славянском фольклоре. СПб.: СПбГУ, 2002.
- Полная энциклопедия символов / сост. В.М. Рошаль. М.: ЭКСМО; СПб.: Сова, 2003.
- Фуко М. Интеллектуалы и власть. М.: Праксис, 2006. Ч. 3.
- Barley N. Grave matters: a lively history of death around the world. New York: H. Holt, 1997.
- Boret S.P. Japanese tree burial: ecology, kinship and the culture of death. London; New York: Routledge, 2014.
- Feldmann K. Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004 (2. bearb. Auflage 2010).
- Fournier E. The Green burial guidebook: everything you need to plan an affordable, environmentally friendly burial. Novato, California: New World Library, 2018.
- Harris M. Grave matters: a journey through the modern funeral industry to a natural way of burial. New York: Scribner, 2007.
- Kelly S. Greening death: reclaiming burial practices and restoring our tie to the earth. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2015.
- Tuulik T. Üks Eesti ajalooline kalmistu täna – Rakvere linnakalmistu // Mäetagused. 2013. Vol. 55. L. 75–92.

### Источники

- Bestattungsorte: Die Baumbestattung // Aeternitas e.V. URL: [https://www.aeternitas.de/inhalt/oekologie\\_und\\_nachhaltigkeit/bestattungsorte/baumbestattung](https://www.aeternitas.de/inhalt/oekologie_und_nachhaltigkeit/bestattungsorte/baumbestattung) (дата обращения: 27.09.2019).
- Centre for Death & Society // Department of Social & Policy Sciences in University of Bath. URL: <https://www.bath.ac.uk/research-centres/centre-for-death-society> (дата обращения: 24.09.2019).
- Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft gestorbene Kinder // Internationale theologische Kommission. URL: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_un-baptised-infants\\_ge.html#](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_ge.html#) (дата обращения: 24.09.2019).
- Engelamt, Engelmesse // Wissen.De. Lexikon. URL: <https://www.wissen.de/lexikon/engelamt> (дата обращения: 24.09.2019).
- Fischer N. Tod in der Mediengesellschaft. Der flüchtige Tod und Bestattungsrituale im Übergang // Vortrag Anfang Oktober 2003 auf einem Symposium zum Thema Sterben und Tod. URL: <http://www.postmortal.de/Diskussion/Mediengesellschaft/mediengesellschaft.html> (дата обращения: 21.04.2018).
- FriedWald. Konzept. URL: <https://www.friedwald.de/standorte> (дата обращения: 19.06.2019).
- FriedWald. Standorte. URL: <https://www.friedwald.de/standorte> (дата обращения: 19.06.2019).
- Neumann C. Als hätte es ihn nie gegeben // Der Spiegel. 2012. Nr. 42. S. 38 f. (online – 15.10.2012).
- Sheepdrove Natural Burial Wood. URL: <https://irp-cdn.multiscreensite.com/1542b8ef/files/uploaded/Natural%20Burial%20Wood%20media%20pack%202019.pdf>; (дата обращения: 24.09.2019).
- «Sternenkinder» sollen als Personen gelten // Die Welt. 2012. Nr. 6. Mai.
- Gesetzliche Neuregelung: «Sternenkinder» dürfen Namen bekommen // Spiegel Online. URL: <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/gesetzliche-neuregelung-sternenkinder-duerfen-namen-bekommen-a-899825.html>; (дата обращения 24.09.2019).
- Verordnung zur Ausführung des Personenstandsgesetzes (Personenstandsverordnung – PStV). § 31. Lebendgeburt, Totgeburt, Fehlgeburt // Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz. URL: [https://www.gesetze-im-internet.de/pstv/\\_31.html](https://www.gesetze-im-internet.de/pstv/_31.html) (дата обращения: 15.05.2018).
- ПИМА 2018–2019 – Полевые архивы авторов, материалы полевых исследований в Мюнхене и Поппенхайме (Бавария, Германия), Таллине, Пярну, Вильянди, Раквере

(Эстония), Кала Сантини, Андрач и Петра (Майорка, Испания). Материалы фото и видеoarхива, интервью с коренными жителями Баварии и мигрантами.

Могила в парке: В Украине хотят разрешить биопогребение, чтобы разгрузить кладбища // Телеканал «112 Украина». Общество. URL: <https://112.ua/obschestvo/mogila-v-parke-v-ukraine-hotyat-razreshit-biopogrebenie-chtoby-razgruzit-kladbishha-441264.html> (дата обращения: 24.09.2019).

Статья поступила в редакцию 30 октября 2019 г.

*Morozov Igor A. and Schreiner Andrianna A.*

## THE DEATH OF THE CEMETERY: NEW FUNERAL TRADITIONS IN EUROPE

DOI: 10.17223/2312461X/26/4

**Abstract.** The article is dedicated to the analysis of modern trends in funeral rites in Europe. Despite the stability and conservatism of funerary traditions, they are under strong pressure from globalisation trends originating from a new ideology of the funeral rite. The essence of innovative ritual practices, which are based on modern business strategies, is to ensure economic efficiency of the burial process through the use of advanced technologies (cremation, biodegradable capsules, and resomation). The need for mass introduction of such innovations is justified by the deficit and the high cost of cemetery territories, especially in megacities, and by environmental considerations since with disposal technologies currently used a significant amount of toxic and difficult-to-decompose substances enter the soil. The article analyses various formats of modern ‘ecological burials’ that symbolise the ‘death of the cemetery’, and which in recent decades have become widespread in several countries of Western Europe (Germany, Austria, and Switzerland) under the name ‘forest cemeteries’. In addition, the results of field research conducted at forest cemeteries (*Waldfriedhof*, *Nordfriedhof*) in Munich and Poppenheim (Bavaria), as well as at several other European cemeteries are presented. The prospects of further spread of innovative types of burial in Europe, including the post-Soviet countries of Eastern Europe, more specifically Estonia and Russia, are also considered.

**Keywords:** new funeral traditions in Europe; forest cemeteries; ethnic burials; modern commemorative practices; cross-cultural interactions; global trends

\* The article is written as part of the project, entitled ‘The deceased in the world of the living: a cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs’, supported by the Russian Science Foundation (grant No.18-18-00082).

### References

- Belova O.V. *Slavianskii bestiarii* [The Slavic bestiary]. Moscow: Indrik, 2001.
- Bidermann G. *Entsiklopediia simvolov* [The Encyclopedia of symbols]. Moscow: Respublika, 1996.
- Gura A.V. *Simvolika zhivotnykh v slavianskoi narodnoi traditsii* [Animal symbols in the Slavic tradition]. Moscow: Indrik, 1997.
- Korolev K.M. *Entsiklopediia simvolov, znakov, emblem* [The Encyclopedia of symbols, signs, and emblems]. Moscow: EKSMO; St. Petersburg: Terra Fantastica, 2003.
- Makhov A.E. *Emblematika. Makrokosm* [Emblematika. Macrocosmos]. Moscow: Intrada, 2014.
- Nikitina A.V. *Kukushka v slavianskom fol'klоре* [The cuckoo in the Slavic folklore]. St. Petersburg: SPbGU, 2002.
- Polnaia entsiklopediia simvolov* [The Complete encyclopedia of symbols]. Comp. by V.M. Roshal'. Moscow: EKSMO; SPb.: Sova, 2003.

- Foucault M. *Intellektualy i vlast'* [Dits et Ecrits]. Book 3. Moscow: Praxis, 2006.
- Barley N. *Grave matters: a lively history of death around the world*. New York: H. Holt, 1997.
- Boret S.P. *Japanese tree burial: ecology, kinship and the culture of death*. London; New York: Routledge, 2014.
- Feldmann K. *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004 (2. bearb. Auflage 2010).
- Fournier E. *The Green burial guidebook: everything you need to plan an affordable, environmentally friendly burial*. Novato, California: New World Library, 2018.
- Harris M. *Grave matters: a journey through the modern funeral industry to a natural way of burial*. New York: Scribner, 2007.
- Kelly S. *Greening death: reclaiming burial practices and restoring our tie to the earth*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2015.
- Tuulik T. Üks Eesti ajalooline kalmistu täna – Rakvere linnakalmistu, *Mäetagused*, 2013, Vol. 55, pp. 75-92.

#### *Author's field materials and Internet resources*

- Bestattungsorte: Die Baumbestattung, *Aeternitas e.V.* Available at: [https://www.aeternitas.de/inhalt/oekologie\\_und\\_nachhaltigkeit/bestattungsorte/baumbestattung](https://www.aeternitas.de/inhalt/oekologie_und_nachhaltigkeit/bestattungsorte/baumbestattung) (Accessed 27 September 2019).
- Centre for Death & Society, *Department of Social & Policy Sciences in University of Bath*. Available at: <https://www.bath.ac.uk/research-centres/centre-for-death-society> (Accessed 24 September 2019).
- Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft gestorbene Kinder, *Internationale theologische Kommission*. Available at: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20070419\\_un-baptised-infants\\_ge.html#](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_ge.html#) (Accessed 24 September 2019).
- Engelamt, Engelmesse, *Wissen.De. Lexikon*. Available at: <https://www.wissen.de/lexikon/engelamt> (Accessed 24 September 2019).
- Fischer N. Tod in der Mediengesellschaft. Der flüchtige Tod und Bestattungsrituale im Übergang. In: *Vortrag Anfang Oktober 2003 auf einem Symposium zum Thema Sterben und Tod*. Available at: <http://www.postmortal.de/Diskussion/Mediengesellschaft/mediengesellschaft.html> (Accessed 21 April 2018).
- FriedWald. Konzept*. Available at: <https://www.friedwald.de/standorte> (Accessed 19 June 2019).
- FriedWald. Standorte*. Available at: <https://www.friedwald.de/standorte>; (Accessed 19 June 2019).
- Neumann C. Als hätte es ihn nie gegeben, *Der Spiegel*. 2012. Nr. 42. S. 38 f. (online – 15.10.2012).
- Sheepdrove Natural Burial Wood. Available at: <https://irp-cdn.multiscreensite.com/1542b8ef/files/uploaded/Natural%20Burial%20Wood%20media%20pack%202019.pdf>; (Accessed 24 September 2019).
- «Sternenkinder» sollen als Personen gelten, *Die Welt*. 2012. Nr. 6. Mai.
- Gesetzliche Neuregelung: “Sternenkinder” dürfen Namen bekommen, *Spiegel Online*. Available at: <https://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/gesetzliche-neuregelung-sternenkinder-duerfen-namen-bekommen-a-899825.html>; (Accessed 24 September 2019).
- Verordnung zur Ausführung des Personenstandsgesetzes (Personenstandsverordnung - PStV). § 31. Lebendgeburt, Totgeburt, Fehlgeburt, *Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz*. Available at: [https://www.gesetze-im-internet.de/pstv/\\_31.html](https://www.gesetze-im-internet.de/pstv/_31.html); (Accessed 15 May 2018).

---

PMA 2018-2019 – Polevye arkhivy avtorov, materialy polevykh issledovaniy v Munich i Poppenheim (Bavaria, Germany), Tallinn, Pärnu, Viljandi, Rakvere (Estonia), Cala Santini, Andratx and Petra (Mallorca, Spain). Materialy foto i videoarkhiva, interv'iu s korennyimi zhiteliymi Bavarii i migrantami.

Mogila v parke: V Ukraine khotiat razreshit' biopogrebenie, chtoby razgruzit' kladbishcha, *Telekanal «112 Ukraina»*. *Obshchestvo*. Available at: <https://112.ua/obshchestvo/mogila-v-parke-v-ukraine-hotyat-razreshit-biopogrebenie-chtoby-razgruzit-kladbishha-441264.html>; (Accessed 24 September 2019).

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/5

## **НОЧЬ МУЗЕЕВ В МУЗЕЕ СМЕРТИ: КОММУНИКАЦИЯ НА ГРАНИЦЕ МИРОВ\***

---

Елена Сергеевна Данилко

**Аннотация.** В статье представлены материалы полевых исследований в Музее мировой погребальной культуры (Музей смерти) в г. Новосибирске во время акции «Ночь музеев». По подсчетам сотрудников, в эту ночь в музее побывало около 6 тыс. человек, которым была предложена обширная культурно-развлекательная программа с экскурсиями по постоянным экспозициям и тематическим выставкам, посещением крематория, с концертами, театральными постановками и розыгрышем призов. Если поначалу исследовательские задачи автора предполагали анализ методов визуализации и музеефикации идеи смерти, включения социально табуированной темы в культурное пространство современного российского города, то уже к началу события они сосредоточились на попытках понять, что вообще происходит, почему Музей смерти стал самым популярным в городе, что хотят увидеть, понять и унести с собой для размышлений все, кто приехал сюда этой ночью и собирается вернуться снова. Всего было записано около 30 интервью. Их анализ и попытки ответить на заданные выше вопросы представлены в статье.

**Ключевые слова:** Музей смерти, Новосибирск, погребальная культура, коммуникация, культурное пространство, культурные практики

### **Введение**

В современном мире, по наблюдению исследователей, культ смерти становится удивительным трендом, генерирующим огромное понятийное поле, несмотря на кризис гуманитарного знания и великих парадигм (Хапаева, Мохов 2017: 10). Появление все новых и новых звучных терминов, связанных со смертью, свидетельствует не только о своеобразной научной моде, но и о состоянии социальной среды, для которой она превращается в продукт массового потребления. Публичность, согласно Филиппу Арьесу, наряду с ее интимной простотой, одна из необходимых характеристик смерти (Арьес 1992: 18).

В этом контексте мое внимание привлекла состоявшаяся в мае 2019 г. в новосибирском Музее мировой погребальной культуры (Музей смерти) «Ночь музеев», на которой, по приблизительным подсчетам

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

сотрудников, побывало не менее 6 тыс. человек. Посетителям была предложена обширная культурно-развлекательная программа с экскурсиями по постоянным экспозициям и тематическим выставкам, с концертами, театральными постановками, розыгрышем призов и посещением крематория. Поток гостей, начавших прибывать в середине дня, не прекращался почти до утра. Для них были организованы специальные автобусы, многие добирались на маршрутных такси или собственных автомобилях. В Музей смерти, расположенный в загородном поселке, далеко от центра Новосибирска, невозможно забежать «по дороге». При этом лишь некоторая часть посетителей воспользовалась пригласительными, большинству же пришлось купить довольно дорогие даже по московским меркам билеты. Все это безусловно свидетельствовало о популярности музея, его востребованности и включенности в культурное пространство города.

Для меня это было новое, неожиданное и самое интенсивное за последние годы поле. За несколько дней удалось вместе с сотрудниками включиться в процесс подготовки обновленной экспозиции к празднику и таким образом попытаться изучить ее изнутри. А в течение музейной ночи было записано около 30 интервью с посетителями. Выборка была случайной, но я старалась, чтобы в нее попали люди разных возрастов. Записывались также тексты экскурсий в музейных залах и крематории, а также была сделана серия обширных интервью с сотрудниками после окончания события. Первоначально свои исследовательские задачи я видела лишь в рассмотрении способов визуализации и музеефикации идеи смерти как социально табуированной темы, но по мере развития ситуации мне все больше хотелось понять, почему музейное пространство стало таким притягательным, что стремятся увидеть, услышать, ощутить и унести с собой для размышлений те, кто приехал сюда этой ночью и собирается вернуться снова. В настоящей статье мне бы хотелось попытаться ответить на эти вопросы, используя интервью, отзывы о музее в интернете и другие материалы полевых наблюдений.

### **«Музей со многими смыслами и для всех возрастов»**

Датой образования Музея мировой погребальной культуры на официальном сайте обозначен 1992 г. Именно в это время состоялась первая международная выставка похоронного дела «Некрополь», организованная С.Б. Якушиным, одним из основателей современной похоронной индустрии в нашей стране. Первые приобретенные им предметы стали началом музейного фонда, который постепенно разрастался и сегодня насчитывает уже не одну тысячу экспонатов. В 2003 г. в Новосибирске заработал крематорий, в нем уже имелся музейный уголок.

Наконец в 2012 г. у музея появились собственные помещения и состоялось торжественное открытие.

Здания музея и крематория составляют обширный ритуальный и парково-архитектурный комплекс. Это кладбище и, одновременно, парк. Как написано на сайте крематория, «Парк памяти, кладбище XXI века, где царит особая атмосфера» (О новосибирском крематории...). И как отмечают сотрудники музея, место, единственное в своем роде в России, но вписанное в мировую практику: *«У нас музей на территории кладбища, в десятках стран мира на территории кладбищ находятся музеи. Проводятся концерты, мероприятия, ярмарки с гуляниями и так далее. И вообще во многих странах мира кладбища – это парки, куда люди приходят отдохнуть, погулять, покататься на велосипеде, побродить»* (ПМА 2019б). У самого входа посетителям действительно предлагается бесплатный прокат велосипедов с просьбой вести себя учтиво и уступать дорогу катафалкам, похоронным процессиям и шествиям с урнами в колумбариях. Все это отражает тенденции современной похоронной индустрии, ориентированной на проектирование открытой общественной среды и возвращение смерти в публичное пространство (Мохов 2018: 374).

Путевым указателем для пришедших в музей служит памятник в форме надгробия из черного камня с высеченной на нем золотыми буквами надписью. Позади него высится скульптурная композиция, изображающая широко раскинувшую крылья хищную птицу, очевидно, стервятника. И в разные стороны расходятся аккуратные, усаженные с двух сторон соснами дорожки. Вдоль той из них, что ведет к музею, располагаются на некотором расстоянии друг от друга кенотафы с украшенными искусственными цветами фотографиями умерших и скамеечками для желающих присесть и отдохнуть. Эти кенотафы нередко сбивают с толку неискушенных посетителей, принимающих их за настоящие захоронения: *«Когда поднимаетесь, видели скамеечки? Это кенотафы. Место без захоронения, памятное место. Если нет праха, нет тела, человек приходит ставит фотографию, это чисто для живого. И вот люди спрашивают часто: “У вас что там люди похоронены?”»* (ПМА 2019б).

Дорожка, уходящая немного правее, мимо оборудованной горками, качелями, фигурками животных и динозавров детской площадки, приводит посетителей к самому крематорию и открывает вид на музейные здания и колумбарий. Историко-художественный Музей смерти, по словам его основателя, «как и сама смерть объединяет всех, независимо от религии, политических взглядов, национальности, мировоззрения» (Якушин бд). Поэтому закономерно, что здесь устроен своеобразный «храм всех религий» под открытым небом. В центре расположен большой крест с распятием, вокруг него чуть поодаль группируются са-

кральные символы других религий, например буддийская статуя, а также объекты, не связанные с этнической или конфессиональной принадлежностью, но ассоциирующиеся с местами памяти – военные орудия, памятные знаки. Аллея с памятниками в виде погребальных урн завершается лестницей к центральному входу в крематорий. На ступенях его возлежат каменные львы, само здание с полукруглой колоннадой, треугольным портиком и статуей на куполе ассоциируется у гостей с чем-то торжественным и особенным: *«Торжественный, вот правильное слово. Он выглядит как театр или собор европейский. Все яркое, подсвеченное»* (ПМА 2019а); *«Поразилась зрелищем крематория. Да это подлинный дворец фараона. Мягкий таинственный свет, стекло, отражения, гравюры, амфоры»* (Сильно! Страстно!..).

Три музейных корпуса строились не специально под выставочные залы, а были приспособлены из имеющихся помещений: *«Вот это [первый зал] бывшая котельная воинской части, она досталась по наследству, ее полностью перестроили. Второе задние – это вообще ангар для бронетехники. А третий – это был склад для гробов и продукции цехов, его сейчас тоже сделали выставочным залом»* (ПМА 2019б). Соответственно, тая свои богатства внутри, снаружи здания выглядят просто. Но эта простота, вкупе с единым колористическим решением, – в оформлении наружных стен и музея, и крематория используются черный и оранжевый цвета, – не мешает восприятию всех построек, включая автобусную остановку, как частей единого архитектурного комплекса. Эффектно смотрится корабль с фигурой смерти на корме у входа в первый корпус (рис. 1).



Рис. 1. Первый корпус музея. Фото Е.С. Данилко, май 2019 г.

Основная экспозиция и временные выставки размещаются в трех зданиях и, в соответствии с тезисом об открытости музея для всех, включают в себя информационно богатый и разнообразный контент. «Густо. Насыщенно. Неотразимая по силе эмоционального воздействия “застывшая картинка Вечного”», – пишет в своем отзыве о музее учительница из Бердска, побывав здесь на экскурсии со школьниками («Это надо не мертвым...»). С этим утверждением трудно поспорить. Изначально просторные, но тесные теперь от обилия экспонатов музейные залы предлагают посетителям возможность ознакомиться если не со всем, то со значительной частью всего, что когда-либо связывалось или ассоциировалось со смертью. Первый зал открывает экспозиция, посвященная викторианской эпохе в Англии, здесь можно узнать о мужском и женском трауре, детской смертности, траурной моде и видах погребальных урн, способах распоряжения прахом, причинах смертей в царской России и много о чем еще. Отдельный, второй, корпус отведен под похоронный транспорт, сотни мини-моделей катафалков разных стран и эпох выставлены в витринах и десятки катафалков настоящих, в натуральную величину, выстроились в два длинных ряда. В них можно посидеть, по одному и с компанией, их можно трогать и фотографироваться на их фоне.

Но наиболее полно стремление рассказать о различных культурах погребения воплощается в экспозициях третьего корпуса музея. Войдя в него, посетитель оказывается в открывшейся как раз к музейной ночи костнице или катакомбе мертвецов, которая по замыслу организаторов должна напоминать подземелья монахов-капуцинов в итальянском Палермо. Вдоль стен и на полу здесь развешаны, расставлены, усажены в кресла и уложены в гробы несколько десятков скелетов, наряженных в костюмы, отражающие их этническую, социальную или профессиональную принадлежность. Их образы воплощают неминуемость и неизбирательность смерти. Здесь матросы и музыканты, китайцы и мексиканцы, старухи и младенцы. На некоторых скелетах таблички с короткими фразами типа «Жизнь не то, что прошло, а то, что осталось» или «Как рождаемся – не помним, как умрем – не знаем» (рис. 2). Пол костницы составлен из намогильных плит, а потолок украшен огромной люстрой из костей и черепов. Застывших в изумлении и не решающихся войти детей подбадривают взрослые: «Не бойся, они не настоящие». Несмотря на понимание «ненастоящести», фейковости экспонатов короткое замешательство, неоднозначную реакцию вид зала вызывает и у некоторых взрослых. У одних это интерес («Да, это не настоящие плиты, но имена-то, наверно, настоящие, не придуманные. Вот это странно как-то. Но здорово сделано!»), у других дискомфорт («Мне было некомфортно. Вот здесь я хожу нормально, а вот там как-то... Понимание есть, да, пусть это муляж, но когда-то это были

люди живые. И даже если они мертвые, это в любом случае память о них. Получается, ты по ней идешь. Этот момент коробит. Если была бы возможность обойти, я бы сто процентов обошла. А тут... Я прямо остановилась и глазами пыталась найти место, как можно по-другому. Но вариантов нет. И это же специально делается» (ПИМА 2019а).



Рис. 2. Костница. Фрагмент экспозиции. Фото Е.С. Данилко, май 2019 г.

По мере продвижения по залу, эта неоднозначность, связанная с размытостью, нечеткостью границ реального / нереального, настоящего / ненастоящего, периодически проявляется снова. Пугающие экспонаты соседствуют в витринах с экспонатами, вызывающими улыбку, оригиналы и муляжи расположены рядом. Негарантированная возможность отличить реальность от ее симуляции поддерживает психологическое напряжение и обостряет восприятие.

Одновременное присутствие в экспозиции копий и артефактов – обычная практика для музеев, и в этом отношении Музей смерти не оригинален. «В нашей теме вообще все относительно, – рассказывает один из сотрудников, – эти предметы служили для чего-то, необязательно вот этим предметом закапывали что-то. Лопата нужна для того, чтобы копать могилу. Гроб для того, чтобы хоронить человека. И вот такой гроб использовался в такие-то времена и так далее. Ясно, что какой-то предмет мы не могли сохранить, но для того, чтобы рассказать историю, мы его воссоздали <...> Также платье, траурное

платье» (ПМА 2019б). Однако процесс музеефикации не ограничивается использованием реконструкций, составной его частью является еще и мифология, а музейная история пишется из легенд: *«В любом музее присутствует доля вымысла. Как и в музейной истории. Что такое история? История – это рассказы тех, кто слышал что-то от других. <...> Рассказано что-то, а потом додумано, дополнено. Легенда о каком-то экспонате. Утюг. Выставили утюг, и кто-то предположил, что этим утюгом якобы гладил Ленин. Кто может это проверить? Никто не может. Кто-то кому-то рассказал, кто-то рассказал другому, на утюге-то не написано. Так рождается легенда, которая по логике может соответствовать или не соответствовать реальности. Она рождается сама по себе, течением времени»* (ПМА 2019б). Наделение предмета легендой еще и известный способ удержать интерес аудитории. *«А вот уникальный экспонат, – сообщает слушателям экскурсовод, указывая на деревянный крест, несмотря на заявленную ценность, находящийся вне закрытой витрины. – Этот крест принадлежал последнему российскому императору Николаю второму. Как он у нас оказался, это отдельная история. [А вы не могли бы рассказать?] Расскажу, но потом»* (ПМА 2019в).

Как отмечает Л.С. Выготский, сущность восприятия материальной стороны предметов не заключается в самой по себе форме, форма не существует самостоятельно и не самоценна. Ее действительный смысл открывается, лишь когда мы рассматриваем ее по отношению к тому материалу, который она преобразует, «развоплощает» (Выготский 1986: 50). Изначальные ожидания чего-то необычного и атмосфера музейного праздника, где все слегка упрощается, популяризируется, сформировали для некоторых посетителей парадоксальный эффект, усилив энергетику «подлинного»: *«Да неоднозначное впечатление остается, потому что видно, что на широкую аудиторию это все, он такой популистский [музей]. Очень много экземпляров копии. А то, что там настоящее, живое, те же формы и прочее, они несут настолько сильную энергетику, что периодически подташнивает. Но это хорошо. Это сильно. [Что вы имеете в виду?] Формы солдат. И формальдегидные эти банки»; «Все, что не бутафорское, весьма привлекательно. Чувствуется настоящее. Вот фотографии интересные, видео какие-то. Раньше по-другому все это было. Люди по-другому выглядели. Их [оригинальные экспонаты] как-то сразу отличаешь среди искусственного, даже лучше они выявляются, на фоне»* (ПМА 2019а).

В целом в организации музейного пространства отсутствуют привычные хронологический или тематический принципы. Подтверждая концепт всеословности смерти, рассказ экскурсовода о воинских захоронениях плавно перетекает к тонкостям погребения в разных религи-

озных традициях, от способов бальзамирования тел к африканским ритуалам, от похорон в царской России к ленинскому мавзолею. Информационный материал внутри отдельных тематических экспозиций также представляется по-разному, в одних случаях персонализируясь в исторических личностях, в других – апеллируя к некой условности. Так, советские похороны – это похороны двух тиранов, Ленина и Сталина, а постсоветские – первого российского президента Ельцина. Личная связь с двумя самыми влиятельными советскими покойниками, Лениным и Сталиным, – пишет Гасан Гусейнов, – есть у каждого бывшего советского человека. Именно эта связь переводит в объективное измерение субъективное ощущение отсутствия прямого контакта с людьми, погребенными по церковному обряду, в отличие от похороненных по-советски, в «гробу с музыкой» или в «гробу без музыки» (Гусейнов 2017: 33). Не случайно гроб с телом Сталина в музейной экспозиции обрамляют витрины с вырезками газетных статей о концлагерях, Смерше, личными вещами и фотографиями репрессированных, а во дворе музея стоит стольпинский вагон. Возможно, поэтому для одних моих интервьюеров информация о войне, пленных и репрессированных из-за ее «тяжести» кажется неуместной в общем контексте, другим, напротив, представляется, что ее недостаточно, а для третьих именно она через личную причастность оказывается самой волнующей и важной: *«Лично для меня самое важное это вагончик, где репрессированные были. Это связано именно с трагедией моей семьи. Мой прадедушка был репрессирован и вскоре расстрелян. Когда я захожу туда, это конкретно личные воспоминания у меня. Здесь я просто смотрю как любопытное лицо, а там по-другому. Там личное. Я в первый раз зашла и заплакала»* (ПМА 2019а).

Музейный нарратив о различных религиозных традициях похорон строится на обобщениях, хотя и изобилует интересными деталями и подробностями. При этом чем дальше от нас культура, тем более условной, экзотичной и даже шокирующей становится информация о ней. У витрин с африканскими масками и статуэтками, которые, что подчеркивается экскурсоводам, относятся к категории настоящих артефактов и в силу этого обладают особой энергетикой, ведется рассказ о неких племенах, практикующих страшные ритуалы с человеческими жертвоприношениями, убивающих детей и беременных женщин, пьющих кровь во имя деторождения и т.д. В какой части Африки, в какой конкретно стране это происходит, какой народ таким образом обеспечивает продолжение рода не уточняется, речь о неких абстрактных африканских племенах. Достоверность информации легитимизируется лишь подлинностью экспонатов, создавая тем самым еще одно поле коммуникации между оригиналом и копией и пространство игры с ощущениями посетителей, теряющими границу между происходящим

понарошку и по-настоящему. В другом случае, уже не оригинальность предмета, а точность копии, ее абсолютная приближенность к исходному варианту, служит обстоятельством не столько придающим истинность знанию, сколько рационализирующим ситуацию: *«Ну, я посмотрела на Ленина. В мавзолее никак не попаду, а здесь Ленин лежит, точно такой же. Кто видел его, говорят, один в один. Можно считать, что в мавзолее можно и не идти»* (ПМА 2019а).

Полное или частичное отсутствие описаний музейных предметов в большинстве витрин, компенсируется, с одной стороны, рассказом экскурсоводов, с другой – замещается «общей атмосферой», которая оказывается для некоторых посетителей даже более значимой. *«Нагромождение в витрине множества предметов»*, которое удручает музейных сотрудников, понимающих необходимость атрибуции, все-таки подчиняется определенной логике: *«Человек подходит к витрине и видит предметы, которые он не понимает, почему они здесь лежат. Они, на самом деле, все или почти все, имеют какой-то смысл»* (ПМА 2019б). Этим «смыслом», точнее, неким смыслообразующим компонентом (помимо принадлежности к эпохе или явлению), позволяющим связать разрозненные предметы в композицию, является эстетика. Так, именно красота, визуальная гармония, сочетаемость цветов и форм, оказались, по сути, главными критериями при отборе и размещении экспонатов в нескольких новых экспозициях, которые готовились к открытию в музейную ночь и в составлении которых (в частности, мексиканской) мне довелось принять участие вместе с сотрудниками. Слово «красивый» применительно к залам, отдельным вещам, музею в целом звучало во многих интервью и присутствует в отзывах на сайте: *«Очень красивый музей. Очень красивые коллекции. Внутри залов очень красивая и торжественная обстановка»* (Красоту – видно...). По наблюдению исследователей, смерть, помещенная в художественные репрезентации, то есть отстраненная от реальной жизни, бывает неотделима от эстетического удовольствия (Bronfen 1992: 17).

Помимо красоты, описывая свои впечатления от посещения музея, люди отмечали, с одной стороны, его полезность, познавательность: *«Столько нового узнали. Экскурсоводы так хорошо рассказывают. Очень познавательное»*; *«Много познавательного. То, что даже в школе не рассказывают»*; *«Вообще масштаб и очень большое разнообразие представленных экспонатов. Честно, такого я не ожидала»*; *«Я даже не подозревал, что такое бывает. Столько информации о разных культурах погребения, об истории»* (ПМА 2019а). С другой стороны, часто говорилось об «атмосферности» музея, «таинственной» или «загадочной» энергетике, атмосфере, которая «зашкаливает», особенно по ночам. Никто из опрошенных не пожалел о потраченном времени, не усомнился в собственном выборе планов на эту музейную

ночь, демонстрируя при этом удивительно разнообразие мнений и оценок. Практически каждое утверждение или впечатление, услышанные мною в одном интервью, оказывались впоследствии опровергнутыми в каком-либо из последующих – все мистично / все обыденно, все натуралистично / все завуалированно. Одни говорили о переизбытке конкретной исторической информации, мешающей почувствовать ту самую «атмосферу» или «смерть вообще», другие, напротив, ощущали ее недостаток: *«Это конечно здорово, что мы можем проникнуться атмосферой, но иногда чего-то не хватает. Мне не хватает информации. Табличек под экспонатами. Мы череп нашли и не могли понять чей. [Настоящий?] Непонятно»*. Мнения разделились и когда речь зашла о присутствии здесь детей, от «это место не для детей» до «обязательно вернемся с детьми, они должны об этом знать». Восприятие раздробилось, чувства «растрепались», оказавшись на некой грани, не поддающейся описанию: *«Вот как сказать, не знаю. Не знаю. Растрепанные какие-то чувства. То ли надо, то ли нет. То ли интересно, то ли что к чему. Вот на грани»* (ПМА 2019а).

Таким образом, эстетическое решение экспозиций, отсутствие очевидных последовательностей в презентации материала и различная степень насыщенности / достоверности информации, которые, могут иметь в некоторых случаях вполне утилитарное объяснение (недостаток площадей или ограниченность знаний о том или ином явлении), способствовали, в конечном итоге, формированию концептуального единства, порождающего ту самую множественность смыслов, о которой говорится на сайте Музея мировой погребальной культуры. Посетители получили возможность использовать бесконечно разные модели интерпретации увиденного, обращаясь одновременно как к рациональным знаниям (информации), так и к эмоциям.

### **«На границе миров»**

Обширная и разнообразная программа музейной ночи не ограничивалась собственно музеем. Поток посетителей плавно перемещался в новосибирский крематорий. У входа их встречали облаченные в строгие костюмы церемониймейстеры, которые в эту ночь играли роль музейных экскурсоводов, ведущих любознательную публику сквозь помещения, обычно не предназначенные для демонстрации посторонним. Сами же экскурсоводы, нарядившись в костюмы, как бы снятые с манекенов из экспозиции траурной моды, казались, по выражению одного из посетителей, «живыми экспонатами». В соответствии с концепцией музейной ночи, их задачей было, смешавшись с толпой, генерировать *«определенную ауру»*, создавая у людей *«ощущение, что они находятся на границе двух миров, миром живых и миром мертвых»* (ПМА 2019б).

Все желающие могли ознакомиться с залами для прощаний, побывать в бальзаматорской комнате и узнать все тонкости подготовки тела к кремации – от обмывания и вскрытия до нанесения танатокосметики и облачения. В ходе экскурсии демонстрировался процесс загрузки гроба в печь или в кремационное оборудование, как ее деликатно называли сотрудники. Они объясняли посетителям, что это показательная демонстрация, все происходит точь-в-точь как это бывает на похоронах, но с пустым гробом. Хотя в других, закрытых для широкой публики помещениях, работа крематория не останавливается круглосуточно и поэтому несколько раз за ночь в определенные часы публике показывают все, как есть, о чем считают необходимым предупредить заранее: *«Здесь основная функция наша, это кремация. Здесь происходит процесс. Здесь стоит гроб, но он бутафорский, в нем ничего нету, вы в нем ничего не увидите. Но скажу вам некую такую информацию, чтобы вы не пугались или еще что-то, дело в том, что у нас поток кремаций достаточно частый. Мы работаем круглосуточно. У музея завтра выходной, а крематорий работает, завтра с 10 утра у нас церемонии. И мы обязаны кремировать тех людей, которые здесь есть. Поэтому в определенное время здесь будут происходить настоящие кремации. Мы уже так делали, нас критиковали за это. Но это необходимо, поэтому мы решили не менять свой технологический процесс и так все оставить»* (ПМА 2019в).

Слушатели получали информацию и задавали уточняющие вопросы о температуре и времени горения, объеме и весе праха, количестве топлива и коммерческой стоимости. О замороженности кремационного нарратива числами пишут А. Маляр и Е. Климовская. Эти числа, по их мнению, призванные обосновать преимущества кремации, ее экономичность и технологическое совершенство, «являются не более чем семиотической спекуляцией в поле экономической рациональности». Они проблематизируют и, одновременно, ограничивают смотрение на кремацию (Маляр, Климовская 2018: 256). Ограничение взгляда предусмотрено самим устройством кремационных печей, их расположением и отгороженностью от зрителей, барьером или, как в новосибирском крематории, стеклянной стеной с непробиваемым стеклом. Как сказал один из моих респондентов, *«Нам что-то хотели показать, но как-то не до конца»* (ПМА 2019а).

Именно возможность побывать в крематории, желание «проникнуть внутрь и посмотреть, что же там», определило выбор некоторых посетителей в музейную ночь. Судя по тому, что из-за толпы в залах было не протолкнуться, особенно в обозначенные часы – выбор значительной их части. Для тех, кто не поместился, происходящее транслировалось на нескольких мониторах. К слову, в другие дни, вопреки утверждениям, крематорий не закрывается для публики, хотя процедура не-

сколько усложняется необходимостью предварительной записи и отсутствием специально организованного транспорта. Однако помимо этих практических соображений в интервью звучал еще и третий аргумент в пользу визита именно в «Ночь музеев», речь шла о некоей абстрактной психологической безопасности: *«Ну, как-то спокойнее что ли, когда все вместе. Тут весело так, ты вроде как в безопасности. [А есть какая-то опасность?] Ну, не опасность, просто, так проще, не по печальному поводу что ли сюда прийти, вроде как на праздник»* (ПМА 2019а).

Помещения крематория были активно задействованы для реализации культурной программы. В центральном купольном зале одновременно с экскурсиями актеры молодежного театра «Понедельник – выходной» читали текст гоголевского «Вия» при свечах. Позднее их сменила викторина с призами от новосибирского писателя Владимира Леонова. Экспонаты музея, картины и иконы на стенах залов крематория усиливали ощущение существующей между ними взаимосвязи уже на визуальном уровне. В этот ассоциативный ряд встраивались и витрины с урнами, экспонатами в музее и настоящими – в крематории. *«За моей спиной, – обратил на них внимание церемониймейстер-экскурсовод, – шкафы. Это временное хранилище невостребованных прахов. Пока люди решают, где захоранивать урну с прахом, либо на кладбище, либо в колумбарии у нас или другом кладбище, урна может храниться здесь»* (ПМА 2019в).

Музей и крематорий как бы проникают друг в друга, отражаясь и повторяясь в деталях, в объектах и способах самопрезентации. Например, в музее, как и в крематории, есть собственная бальзаматорская, и там, и там посетителям рассказывают об особенностях подготовки тел к погребению, и там, и там на стеклянных полочках выстроились в ряд баночки и тюбики с запатентованной новосибирским похоронным домом танатокосметикой – тональный крем, лак для ногтей, шампунь. В крематории баночки початые, их здесь используют по назначению, в музее же просто показывают любопытствующим. Музейными витринами смотрятся ящики-ячейки открытых колумбариев, где из фотографий, цветов, любимых вещей умершего возникают маленькие мемориалы. Для их обозначения сотрудники используют слово «экспозиция»: *«В крематории и в колумбариях за стеклом маленькие экспозиции. Гениально смотрится. Люди с такой любовью к этому подходят»* (ПМА 2019б). К подобным мемориалам, очевидно, применимо определение распределенного или личностного тела, включающего помимо тела физического некий круг вещей, каким-то образом связанных с человеком и актуальный в рамках определенной ситуации (Петряшин 2018: 176). В данном случае вещи, связанные с умершим, выступают хранилищем памяти и моделируют процесс опосредованного взаимодействия с ним.

Рассказывая об одном из таких спонтанно образовавшихся мемориальных уголков внутри крематория, экскурсовод акцентирует их нематериальную ценность, «сакральность», способность сохранять воспоминания и определенные эмоции: *«Посмотрите на левую сторону обязательно. Дело в том, что возникает странная вещь. У нас же набирается много вещей, барахла, мы их выкидываем, продаем на “Авито”. Но есть те вещи, которые сакральные. Человек умер, остаются какие-то вещи, которые он любил. Вот с этими вещами возникает вопрос: “А что с ними делать?” Ценности материально они могут не представлять. Вот молодая девушка. Фотоаппарат был уже старый, не такой пиксельный как телефон, уже смешной, сейчас таких уже никто не использует. И социального статуса девушка еще не успела достичь, она достаточно молодая. Но вот эти чувства, эмоции, воспоминания о ней люди сохраняют. И мы не стали отказывать родственникам, когда они принесли сюда эти вещи и создали этот мемориал. Здесь остались вещи людей, чьи родственники навещают, посещают»* (ПМА 2019в).

Какая-то часть предметов из семейных мемориалов в крематории была впоследствии перенесена в музейные залы, превратившись в тематические экспозиции, посвященные известным людям города. Так в витринах оказались вещи, принадлежавшие когда-то редактору местной газеты, первой стюардессе, актерам. Инициатива создания некоторых из них, например экспозиция памяти новосибирского дирижера Арнольда Каца, исходила уже не от родственников, а от самого музея. Такая организованная музеефикация постепенно формализовала и приостановила процесс мемориализации народной, который окончательно переместился из залов крематория в колумбарии. Хотя витрины с первыми спонтанно образовавшимися памятными уголками здесь остались, придавая коридорам, по которым проходят траурные шествия, некоторый музейный вид.

Взаимопроникновение двух объектов обнаруживает и структура музейных нарративов. «Мы» и «у нас», звучащие в тексте экскурсий, не всегда только о музее. Как и в интервью с посетителями, обоснование выбора, где провести время в музейную ночь, это иногда еще и обоснование преимуществ кремации и крематориев перед привычными захоронениями в землю. Эти темы постоянно пересекаются и подменяют одна другую. Преодоление телесности, как неотъемлемая часть кремационного дискурса, рассмотрение кремации как технологии, которая может оградить тело от всех скотологических деталей процесса гниения, о чем пишет А. Соколова применительно к советскому времени (Соколова 2018: 294), оказывается актуальной и для моих интервьюеров. Для одних это размышления о превращениях собственного тела после смерти, которые хотелось бы представлять более эстетическими:

*«На мне просто очень много татуировок и мне будет жаль, если они будут гнить в земле. Я всегда страдаю по этому поводу. Для меня эта тема гниения, она неприятна». Для других это стремление физически отгородиться от мертвого тела близкого человека, заменив этот неприятный контакт чистотой абсолютной скорби: «Вот это ощущение неприятности. Неприятно тебе. Находиться где-то, стоять где-то, с морга забирать. <...> Запомнить каким он был, что вот не было вот этих жуткостей, смерть никогда нас не красит, я думаю. Потому здесь [в крематории] хоть этого дискомфорта нет. Поэтому остается именно скорбь, жалость именно по человеку, а не к процессу» (ПМА 2019а).*

Само по себе существование музея на территории кладбища продуцирует двойственность и переменчивость его восприятия. Эта переменчивость определяется взаимной зависимостью между восприятием и придаваемым объекту значением: «Значение формирует восприятие, но в итоге восприятие может иначе представить значение, чтобы на следующей витке, или стадии, оно вновь изменило восприятие» (MacDougall 2005: 237). Для людей, пришедших на кладбище, все его объекты неотделимы от их изначальной цели. *«Нас часто путают, – жалуются сотрудники, – приходят к нам как в крематорий. И мы людей выводим: “Что написано? Новосибирский крематорий. Буквы с меня размером видно?” – “А, да, мы не увидели”. Настолько часто путают, что постоянно надо объяснять» (ПМА 2019б).* Вместе с тем карнавальная атмосфера праздничной ночи, конструируемая именно музеем, направляющая ее вектор, окончательно сместила ориентиры, максимально раздвинула границы музея и крематория, определяемые их функциональными назначениями, как бы пустив их внутрь друг к другу, перемешав детали и порождаемые ими смыслы, образовав тем самым, третье, обобщенное и маргинальное пространство на «границе двух миров».

### **«Вакцинация смертью»**

Любое маргинальное пространство, как известно, считается опасной зоной. Источником же потенциальной угрозы служит возможность встречи с потусторонним, с представителями иного, нечеловеческого мира. То есть маргинальное пространство – это всегда поле коммуникации. И в этом смысле закономерно, что свою позицию о неуместности здесь детей некоторые аргументировали их незащищенностью, например, силой крещения: *«Вот кто-то ребенка сюда тащит в 12 ночи. Зачем? Маленького ребенка. Ребенок, может быть, даже не покрещенный. И скорее всего, не покрещенный. Потому что очень маленький. Зачем? Это все-таки зона смерти. Это не парк развлечений» (ПМА 2019а).* Подобную же реакцию могли вызывать беременные женщины.

Незримое и всепроникающее присутствие смерти и создавало ту самую, плохо поддающуюся вербализации «атмосферу», о которой твердили мои респонденты. Смерть могла наделяться ими некой агентностью – с ней нельзя шутить, зло иронизировать, она может наказать за непочтительное отношение. Эта агентность читается и во втором, указываемом в скобках, названии музея – Музей смерти. Не поддаваясь описанию и, лишённая собственных явственно различимых свойств, смерть овеществлялась в музейных артефактах, изображениях и кладбищенских объектах: *«Смерть здесь повсюду. Ты садишься на лавочку, а рядом с этой лавочкой кто-то похоронен»* (ПМА 2019а). К слову сказать, речь все о тех же кенотафах. Ее близость проявлялась на уровне ощущений – «пахнет смертью», «кожей чувствуется, мурашками», наконец, смешавшись с дымом из труб крематория, она проникала в легкие и оседала пылью на поверхностях: *«Много, где люди похоронены, мы ходим по тропам. А здесь еще и дышим. Вот дым уходит в небо, он же в воздухе. Оседает. Если пальцем провести по стеклу вот в этих домах...»* (ПМА 2019а). Соответственно, все находящиеся на этой территории, уже самим фактом своего присутствия, оказывались в общем смысле втянутыми в коммуникационное поле и включались в процесс взаимодействия со смертью в ее различных образных проявлениях.

Идея о всеобщей коммуникации находит визуальное воплощение на рекламном плакате мероприятия. Согласно Р. Барту, именно в рекламном изображении «знаки обладают особой полновесностью, они сделаны так, чтобы их невозможно было не прочесть: рекламное изображение откровенно, по крайней мере предельно выразительно» (Барт 2015: 30). На плакате мы видим аллюзию на знаменитую деталь фрески Микеланджело с двумя протянутыми друг к другу руками, одна из рук на плакате живая, другая – мертвая (рис. 3).



Рис. 3. Рекламный плакат «Ночи музеев». Фото Е.С. Данилко, май 2019 г.

От мифологизации и мистификации территории музея, где всегда возможен контакт с представителями иного мира, не могут удержаться и сами его сотрудники, рассказывающие о любящих пошалить, особенно по осени, призраках – роняющих картины и урны, вертящих ручками швейных машинок, звонящими в большой, висящий на улице, колокол. По их словам, здесь, на границе миров, это практически норма: *«Конечно, здесь есть мистика. Это нормально. Они [призраки] должны здесь быть. Пусть лучше они будут здесь на границе миров, чем они будут докучать живым. <...> Им здесь нравится. Вообще крематорий устремлен вверх, он отправляет их в мир иной»*. С призраками устанавливаются дружеские, свойские отношения, с ними не так одиноко коротать время в пустых музейных залах, когда посетителей не очень много: *«И с призраками нашими мы как с друзьями: “Мы пошли домой”. Когда приходим: “Доброе утро”. Кто-то нашалил: “Аа-яй-яй, так нельзя”. Отшучиваемся с какой-то точки зрения. От этого даже приятно, что ты тут не один находишься»*. О местных призраках складываются истории, они персонифицируются, наделяются именами. Одушевляется, приобретает определенные свойства и сам музей, который может испытывать нового человека, принимать его или отталкивать: *«Музей может с первого раза не принять, может мучить. Были случаи не очень приятные, когда их [сотрудников] музей отплевывает, а они возвращаются, пытаются вернуться. И такие люди обычно тут не держатся. Видимо, это настолько сакральное местечко. Не каждый может прижиться»* (ПМА 2019б).

Пространство, на которое распространяется присутствие смерти, по рассказам моих респондентов, не отличается однородностью, в одних его точках это присутствие ощущается сильнее, в других почти пропадает. Многие отмечали, что впечатления от пребывания в музее и в крематории совершенно разные. С первым связывались получение новых знаний об истории и культуре, а также развлекательные мероприятия, со вторым «какая-то другая энергетика». Это различие, описываемое в абстрактных категориях – «энергетика», «мистика», вновь возвращало к границе реального / нереального: *«По энергетике другое. Там все равно прах реальный и люди, которые ждут своего захоронения, а здесь больше приобщение к культуре»; «Где музей, там как-то, ну, про историю. А там уже смерть, смертью пахнет. Особенно проходишь вот эти урны. Как они называются? Такие как стенды с разными людьми. С именами. И разные возрасты. И как бы задумываться уже начинаешь»; «Музей он более развлекательный. А крематорий уже задуматься заставляет. И еще когда вот этот зал проходишь, где сжигают тела. Там прямо мистика чувствуется. Он еще закрыт, туда заходить нельзя. Просто смотришь и даже как-то дух заворачивает что ли»* (ПМА 2019а).

Эта условная граница между реальным и нереальным, читай, волнующими и побуждающим задуматься и оставляющим равнодушным не выглядела непроницаемой и герметичной, напротив, в течение ночи она могла пересекаться туда и обратно. Кстати, к музейным артефактам, вызвавшим сильные эмоции, можно было неоднократно вернуться, как и в залы крематория, где даже демонстрация сожжения гроба с телом производилась в течение ночи не один раз. Однако эта граница не определялась географически и буквально, как граница между крематорием и музеем, она конструировалась каждым изнутри и индивидуально, очерчиваясь как пространственными координатами, так и степенью вовлеченности в какие-то события, согласуясь с психологическими барьерами и эмоциональными переживаниями. *«Несмотря на то, что я не в первый раз здесь, – рассказывает одна из моих собеседниц, – в сам крематорий, в котором непосредственно происходит процедура, скажем так, сожжения тела и так далее, я не была ни разу. Пока я не готова, видимо, туда идти и все это видеть. Для меня это очень тяжело. <...> То есть здесь это просто музей, это просто история, а там жизнь. И граница жизни и смерти там она очень четко проходит. Раз и все. И там прах».* Для другой женщины непреодолимым оказался порог в бальзаматорскую комнату: *«Вот туда я зайти не смогла, не по себе стало. Все остальное посмотрела, а там даже на пороге не смогла постоять».* Наконец, для некоторых посещение крематория обернулось разочарованием, вызванным чувством, с одной стороны, недосказанности, с другой – обыденности и простоты, полным отсутствием «жути»: *«Ну, скромненько. Как-то об этом говорят красочнее, чем на самом деле. Нам что-то пытались показать, но как-то не до конца. Все оказалось проще, чем мы думали. Мы пришли, а там просто гробик прокатили и все. И все, через час заберем»; «Если честно, думали, пожутковатее будет. Хотели посмотреть, как будут гроб сжигать. А он до сих пор стоит, так его и не сожгли. [Там по времени все] Да уже в третий раз там были. И он все стоит, и все его не сжигают»* (ПМА 2019а).

Как было сказано выше, программа музейной ночи предлагала посетителям самые разнообразные способы времяпровождения (рис. 4). Одним из аттракционов, вызвавшим наибольший ажиотаж, была возможность побывать на собственных похоронах. Надев 3D очки и разместившись внутри нарядного гроба, каждый желающий мог погрузиться в параллельную реальность и увидеть церемонию похорон с обратной стороны, т.е. как бы с позиции покойника, чье тело опускается в могилу. Этот эксперимент заходил куда дальше, чем просто селфи в гробу или облачение в саван, он предполагал перевоплощение в труп, временную краткосрочную смерть, примерку ощущений неодошевленного. Аутентичность ощущений никто не гарантировал, но стремление

попробовать его хотя бы приблизительно, понарошку, не всерьез, в шутку было непреодолимо. К гробу с очками тянулась длинная очередь, состоящая большей частью из молодых людей и, в том числе, родителей с детьми. У некоторой части посетителей, в основном среднего и старшего возраста, это вызывало непонимание и даже осуждение, казалось циничным или вызывало суеверный ужас: «Вон они говорят: “Пошли, пошли туда, там можно в гробу полежать”. Девальвация ценностей. Попробуйте старшее поколение кого-нибудь: “Давай попробуем, гроб померяем”. Старшего поколения человека его добровольно никогда не заставишь, а эти в очереди стоят, чтобы в гроб залезть и почувствовать смерть»; «Ни за что! Это плохая примета. Не лягу я в гроб добровольно!» (ПМА 2019а).



Рис. 4. Фрагмент концертной программы. Фото Е.С. Данилко, май 2019 г.

Обычная музейная практика – фотографирование на фоне, не вызывало такого выраженного отторжения, хотя некоторые из респондентов и признавались, что относились к этому осторожнее остальных посетителей, предпочитая отказаться от селфи в крематории или в колумбариях, другие считали, что стоит воздержаться от фото в обнимку со скелетами или внутри специально выставленных для этой цели гробов. Однако, как можно было наблюдать в течение ночи, для большинства посетителей ни одно из перечисленных мест не вызывало активного отторжения. А сотрудники рассказали о своеобразных фанатах музея,

ведущих собственные блоги и периодически пополняющих их фотографиями любимых экспонатов и себя в музейных интерьерах.

Такое балансирование между приемлемым и недопустимым, высказываемое в приведенных примерах и фрагментах из интервью, раскрывает некий морализаторский аспект поиска той самой внутренней границы, границы приближения к смертельному, о которой идет речь, однако лишь этим аспектом не исчерпывается. Здесь присутствуют и скрытые страхи, и культурные установки, включая архаические и суеверные, и порой нечетко отрефлексированные, но волнующие болевые точки. Так рассказ экскурсовода о чужих традициях вызывает лишь некий культурный интерес, оставаясь просто любопытной информацией ровно до того момента, пока не коснется того, что проявляет и кристаллизует болезненный персональный опыт. Коснувшись этого опыта, он становится отправной точкой для личного диалога со смертью лицом к лицу. Здесь будет уместен пример из интервью: *«Здесь же разные восприятия и по-разному же люди говорят о смертельном. Вот там показывают Египет, это интересно, как эти пирамиды были, это несколько веков назад. Ты просто посмотрел картинку. Или думаешь: “О, классное кресло, на нем царь Петр первый сидел”. Ты посмотрел и пошел, для тебя это далеко, тебе это просто для общего развития. Это далеко. А здесь, вот эти солдатские конвертики, это уже ближе к нашей жизни, ближе к реальности. У меня дед погиб. И тебя это трогает, цепляет. Ты понимаешь, что смерть, она про тебя, с тобой говорит»* (ПМА 2019а).

Любой современный музей включает в программу мероприятий интерактивные или так называемые партиципаторные проекты, ориентированные на соучастие посетителей в какой-то общей деятельности – сборе экспонатов для выставки или создании некоего объекта. Все это способствует персонификации и диверсификации голосов и мнений, звучащих в стенах музея. Создавая объект, который сотрудники не могут завершить без зрителей, музей демонстрирует ценность их вклада и укрепляет платформу для регулярных встреч (Саймон 2017: 251).

В программе музейной ночи я бы выделила два таких особенных проекта, посредством которых музей вел ненавязчивый разговор с посетителями, а те, в свою очередь, – с кем-то еще или с самими собой. Характерно, что проекты не предполагали какого-то активного участия музейных сотрудников, роль которых сводилась к минимуму – приготовить необходимые предметы и листочки с инструкциями. Дальнейшие действия совершались посетителями исключительно по их доброй воле и желанию, никаким образом не контролировалось, не направлялось и не корректировалось. Музей, таким образом, выступал пассивным посредником, не влияющим на ход событий, но предоставляющим некую возможность.

Итак, у входа в один из залов был поставлен небольшой столик, на котором сотрудники разложили пустые картонные карточки с логоти-

пом музея и ручки. Посетителям предлагалось написать на них послание к умершим. Понимать ли под умершими какой-то собирательный образ коллективного предка или собственную бабушку, каждый был волен решать сам. Уже к середине ночи все карточки были исписаны анонимными личными посланиями, предельно искренними и трогательными. Кто-то признавался в любви, кто-то сообщал семейные новости, кто-то запоздало просил о прощении. Обращенные к своим близким, обнажающие чьи-то скрытые раны, проявляющие чью-то скорбь и боль утраты, эти записки смотрелись инородными телами среди веселья, царящего вокруг, на фоне разудалых селфи с черепами и розыгрышей призов. Вместе с тем они обнаруживали и актуализировали острую человеческую потребность в таком диалоге с мертвыми. Как и в ситуации с настоящими вещами на фоне муляжей, этот проект как бы выхватывал из темноты и освещал на мгновение скрытые мотивации, которыми в числе прочих руководствовались пришедшие сюда люди, люди, нуждающиеся в пространстве для разговора с умершими. Рассказывая об этих записках, сотрудники говорили о психотерапевтическом эффекте проекта, помогающем через такую коммуникацию избавиться от собственных проблем или побороть горечь утраты: «Люди веселятся, а потом видят это и раз! Перецелкивает их. И они начинают изливаться. Заметьте, мертвые-то уже ничего не простят, они сами себя через это прощают»; «Послания эти – это способ коммуницировать с теми, кто ушел. Написать, то, что не было сказано. “Я хотел сообщить тебе, мама...” Многие писали отчет какой-то: “Я там-то, то-то делаю, ребенка родили, я счастлив”. Они отчитываются» (ПМА 2019б) (рис. 5).



Рис. 5. Послания умершим. Фото Е.С. Данилко, май 2019 г.

Важно отметить, что изначально эти послания как мемориальная практика появились не в музее, а в крематории. Там у входа в прощальные залы на стене закреплен так называемый свиток памяти – рулон плотной белой бумаги, на котором люди, прибывшие на церемонию кремации, могут написать адресованные умершему слова прощания. Во время музейной ночи, когда пустые карточки закончились, экскурсоводы предлагали желающим воспользоваться свитком в крематории. Впоследствии, как было сказано на экскурсии, эти записи выписываются в «электронный журнал будущего» и сохраняются, оставаясь открытыми для ознакомления и приобретая форму коллективного произведения (рис. 6).



Рис. 6. «Свиток памяти» в крематории. Фото Е.С. Данилко, май 2019 г.

Второй интерактивный проект назывался «квилт», от английского глагола «quilt» – «сшивать», «стегать», использующегося при описании техники лоскутного шитья. Это своеобразная модификация международной акции «Before I die...» («Прежде, чем я умру...»), в основе которой лежала идея о необходимости осознания быстротечности и ценности человеческой жизни, правильной расстановке жизненных приоритетов. В отличие от «послания», направленного хотя бы и условно вовне, «квилт» апеллировал непосредственно к самому исполнителю. Обратившись мысленным взором к списку своих желаний, которые хотелось бы осуществить перед смертью, ему необходимо было выбрать и записать на лоскутке белой ткани самое важное из них на данный

момент: *«Когда человек понимает, что его жизнь конечна, он составляет себе список тех дел, эмоций, впечатлений, которые хочется испытать, чем можно гордиться, что можно вспоминать на смертном одре, короче говоря. Вот и здесь мы предлагаем выбрать главный пункт для этого списка. Один пишет “хочу съездить в Альпы”, другой задумывается о каких-то философских вещах, чего бы я хотел достичь и все такое»* (ПМА 2019а). Сшитые в шахматном порядке эти лоскутки образуют большой интерактивный коллаж в виде почти километровой ленты, – символическую линию жизни всех посетителей музея, побывавших здесь в разные годы и пожелавших обозначить таким образом свое присутствие. Свернутая в рулон лента вызывает невольные ассоциации со «свитком памяти». Показательно, что и в первом и во втором проекте посетителей просят написать свой текст от руки, а не набрать на каком-нибудь светящемся мониторе, что, казалось бы, более соответствовало пониманию интерактивности. Это, на мой взгляд, способствует ритуализации и персонализации опыта. Добавив свой лоскуток в общее полотнище, физически существующее, видимое и растущее, каждый посетитель ощущает себя частью большого сообщества, участника акта соучастия.

Сложно структурированный процесс коммуникации принимал в эту ночь множество разнообразных форм, от буквальных и прагматичных, соотносящихся с нуждами и интересами музея как учреждения, до тонких и неуловимых, имеющих дело с человеческой психологией. На вопрос, который я задавала всем своим респондентам, – почему они выбрали сегодня именно этот музей, – я получила такое же множество разнообразных ответов. Люди говорили о полезности полученной информации и новых знаниях, о том, что здесь весело и интересно, волнующе и «атмосферно», рассуждали о преимуществах кремации и страхе за близких, задумывались о собственных похоронах и способах распоряжения прахом. Для кого-то посещение музея оказалось актом памяти и переживанием скорби об ушедших, возможностью попросить у них прощения, другие наслаждались мистической прогулкой среди могил. Во многих ответах звучал важный посыл о том, что музей помогает осознать не только неизбежность, но и естественность смерти: *«Это все-таки такое позитивное отношение к смерти. Не в смысле, что ее нужно ждать, а то, что в ней нет ничего противоестественного. Рано или поздно она наступит, и ничего ужасного в этих костяшках нет»* (ПМА 2019а). А сотрудник музея, как бы подведя какой-то итог, употребил очень яркую и емкую метафору – вакцинация смертью. Он имел в виду, что преодоление страхов, как и преодоление болезни, происходит легче, если организм к этому приспособлен, если он уже пережил ее в легкой, безопасной форме: *«Это такая вакцина смерти. Люди сейчас так много о ней слышат, смерть для них как*

*фон, но они не готовы столкнуться с ней близко, вот так, на расстоянии вытянутой руки. Вот музей их к этому готовит в легкой такой, нестрашной форме»* (ПМА 2019б).

### Заключение

Метафора о вакцине смерти иллюстрирует основной для настоящей статьи концепт о музейном пространстве как поле безопасной коммуникации со смертельным. Эта безопасность, раскрывающая секрет популярности данного места, гарантируется атмосферой праздника и коллективного соучастия в некоем событии, где смешение реального и нереального, подлинного и искусственного формирует маргинальное, открытое для взаимодействия пространство.

Транслируемое на визуальном уровне и считываемое на уровне ощущений взаимопроникновение музея и крематория, где первый служит источником культурной информации, а второй воплощает реальность смерти, создает дополнительное психологическое напряжение для посетителей и предоставляет выбор различных интерпретативных моделей для объяснения и оценки происходящего в широком смысловом диапазоне. Степень же приближения к смертельному, способы и интенсивность коммуникации с ним определяются агентами коммуникации индивидуально, исходя из персонального опыта, интенций, мотиваций, представлений о моральном и социально приемлемом. Таким образом, репрезентация смерти в популярной культуре помещает ее в зону социального принятия, а оптика музейного посетителя и участника культурного события смягчает восприятие темы смерти и умирания, способствует ее нормализации и снимает ощущение дискомфорта при осознании ее неизбежности.

Если попробовать поместить события музейной ночи в более широкий контекст, то можно предположить, что мы имеем дело с новым для современной России трендом, снимающим со смерти социальные табу, унаследованные от советской эпохи. Советская смерть, по наблюдению Нины Тумаркин, имела дихотомическую структуру и включала, с одной стороны, публичную смерть героя, с другой – вытесненную исключительно в поле приватного смерть простых граждан (Тумаркин, Мохов 2016: 13). Существование музея, выводящего смерть из этого поля в публичную сферу, приглашающего посетителей присоединиться к открытому разговору о самих себе, свидетельствует о происходящем на наших глазах сдвиге общественного сознания, который потребует от антропологов более пристального внимания.

### Литература

Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / пер. с фр.; общ. ред. С.В. Оболенской; предисл. А.Я. Гуревича. М.: Прогресс-Академия, 1992.

- Барт Р.* Третий смысл. М.: Ad Marginem, 2015.
- Выготский Л.С.* Психология искусства. М.: Искусство, 1986.
- Гусейнов Г.* Смерть в СССР, или Последствия одного бессмертия // Археология русской смерти. 2017. № 1, вып. 4. С. 29–37.
- Красоту – видно, разум – слышно, доброту – чувствуешь (школьники о музее). URL: <https://musei-smerti.ru/krasotu-vidno-razum-slyshno-dobrotu-chuvstvuesh-shkolniki-o-muzee/> (дата обращения: 15.10.2019).
- Маяр А., Климовская Е.* Кремирование мертвого тела антропологическая интерпретация // Технологии и телесность. Сер. «Инновации в антропологии». М.: ИЭА РАН, 2018. Вып. 3. С. 243–283.
- Мохов С.* Рождение и смерть похоронной индустрии: от средневековых погостов до цифрового бессмертия. М.: Common place, 2018.
- О новосибирском крематории. URL: <https://crematori-nsk.ru/novaya-kultura-pogrebeniya-i-ramyati-xxi-veka/> (дата обращения: 15.10.2019).
- Петрашин С.* Распределенная личность и виртуальная телесность // Технологии и телесность. Сер. «Инновации в антропологии». М.: ИЭА РАН, 2018. Вып. 3. С. 169–209.
- ПМА 2019а* – Полевые материалы автора. Новосибирск. Интервью с посетителями Музея мировой погребальной культуры (Музея смерти).
- ПМА 2019б* – Полевые материалы автора. Новосибирск. Интервью с сотрудниками Музея мировой погребальной культуры (Музея смерти).
- ПМА 2019в* – Полевые материалы автора. Новосибирск. Тексты экскурсий в Музее мировой погребальной культуры и новосибирском крематории.
- Саймон Н.* Партиципаторный музей. М.: Ad Marginem, 2017.
- Сильно! Страстно! Победоносно! (Ночь музеев – ... там, где света и ночи единый клубок бытия). URL: <https://musei-smerti.ru/silno-strastno-pobedonosno-noch-muzeya-tam-gde-sveta-i-nochi-edinyj-klubok-bytiya/> (дата обращения: 15.10.2019).
- Соколова А.* Кремация: технология против телесности // Технологии и телесность. Сер. «Инновации в антропологии». М.: ИЭА РАН, 2018. Вып. 3. С. 283–309.
- Тумаркин Н., Мохов С.* О культуре Ленина и советской культуре смерти // Археология русской смерти. 2016. № 1, вып. 2. С. 10–21.
- Хапаева Д., Мохов С.* О культуре смерти, вампирах, зомби и трансгуманизме // Археология русской смерти. 2017. № 1, вып. 4. С. 7–19.
- «Это надо не мертвым, это надо – живым» (пишут и говорят о нашем музее). URL: <https://musei-smerti.ru/eto-nado-ne-mertvym-eto-nado-zhivym-pismo-minobra-zovaniya-novosibirskoj-olasti-po-shkolam/> (дата обращения 15.10.2019).
- Якушин С.* Приглашаю в музей со многими смыслами. URL: <https://musei-smerti.ru/priglasayu-v-muzej-so-mnogimi-smyslami/> (дата обращения 15.10.2019).
- Bronfen E.* Over her dead body: Death, femininity and the aesthetic. Manchester, NH: Manchester University Press, 1992.
- MacDougall D.* The Corporeal Image: Film, Ethnography and the Senses. Princeton University Press, 2005.

Статья поступила в редакцию 17 октября 2019 г.

*Danilko Elena S.*

**THE NIGHT OF MUSEUMS IN THE MUSEUM OF DEATH: COMMUNICATION ON THE BORDER BETWEEN WORLDS\***

DOI: 10.17223/2312461X/26/5

**Abstract.** The article discusses field research materials collected at the World Funeral Culture Museum (Museum of Death) in the Siberian city of Novosibirsk during the Night of Museums

event. According to the Museum's employees, around six thousand people attended the event. The visitors were offered an extensive entertainment programme including permanent and thematic exhibition tours, tours of the crematorium, concerts, theatrical performances, and prize competitions. The study I carried out at the Museum has become a new, unpredictable, and most intensive fieldwork experience of mine in recent years. If, at first, my research task was to analyse methods of visualisation and museumification of the idea of death, as soon as the event started it had to be changed as I found myself trying to understand what is happening at all, why this Museum has become the most popular in the city, what its visitors want to see, understand and take away from here. As a result, around 30 interviews were recorded, an analysis of which, along with an attempt to answer the questions raised above, is presented in the article.

**Keywords:** Museum of Death, Novosibirsk, funeral culture, communication, cultural space, cultural practices

\* The article is written as part of the project, entitled 'The deceased in the world of the living: a cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs', supported by the Russian Science Foundation (grant No. 18-18-00082).

### References

- Aries P. *Chelovek pered litsom smerti* [L'Homme devant la mort]. Transl. from French. Ed. by S.V. Obolenskaya; foreword by A.Ia. Gurevich. Moscow: Progress-Akademiia, 1992.
- Barthes R. *Tretii smysl* [Le troisieme sens]. Moscow: Ad Marginem, 2015.
- Vygotskii L.S. *Psikhologiya iskusstva* [The psychology of art]. Moscow: Iskusstvo, 1986.
- Guseinov, G. Smert' v SSSR, ili Posledstviia odnogo bessmertiiia [Death in the USSR, or The consequences of immortality], *Arkheologiya russkoi smerti*, 2017, no. 1, vol. 4, pp. 29-37.
- Krasotu – vidno, razum – slyshno, dobrotu – chuvstvuesh' (shkol'niki o muzee) [Beauty can be seen, mind can be heard, kindness can be felt (schoolchildren speak about museum)]. Available at: <https://musei-smerti.ru/krasotu-vidno-razum-slyshno-dobrotu-chuvstvuesh-shkolniki-o-muzee/> (Accessed 15 October 2019).
- Maliar A., Klimovskaia E. Kremirovanie mertvogo tela antropologicheskaiia interpretatsiia [Cremation: anthropological interpretation]. In: *Tekhnologii i telesnost'. Ser. «Innovatsii v antropologii»* [Technology and corporality. The 'Innovations in Anthropology' series]. Vol. 3. Moscow: IEA RAN, 2018, pp. 243-283.
- Mokhov S. *Rozhdenie i smert' pokhoronnoi industrii: ot srednevekovykh pogostov do tsifrovogo bessmertiiia* [The birth and death of the funeral industry: from medieval churchyards to digital immortality]. Moscow: Common place, 2018.
- O novosibirskom krematorii [On the crematorium in Novosibirsk]. Available at: <https://crematori-nsk.ru/novaya-kultura-pogrebeniya-i-pamyati-xxi-veka/> (Accessed 15 October 2019).
- Petriashin S. Raspredelelnaia lichnost' i virtual'naia telesnost' [Distributed personality and virtual corporality]. In: *Tekhnologii i telesnost'. Ser. «Innovatsii v antropologii»* [Technology and corporality. The 'Innovations in Anthropology' series]. Vol. 3. Moscow: IEA RAN, 2018, pp. 169-209.
- PMA 2019a – Polevye materialy avtora. Novosibirsk. Interv'iu s posetiteliami Muzeia mirovoi pogrebal'noi kul'tury (Muzeia smerti) [Author's field materials. Novosibirsk. Interview with visitors of the Museum of World Funeral Culture (Museum of Death)].
- PMA 2019b – Polevye materialy avtora. Novosibirsk. Interv'iu s sotrudnikami Muzeia mirovoi pogrebal'noi kul'tury (Muzeia smerti) [Author's field materials. Novosibirsk. Interview with the staff of the Museum of World Funeral Culture (Museum of Death)].
- PMA 2019v – Polevye materialy avtora. Novosibirsk. Teksty ekskursii v Muzee mirovoi pogrebal'noi kul'tury i novosibirskom krematorii [Author's field materials. Novosibirsk. Scripts of tours at the Museum of World Funeral Culture].

- Simon N. *Partitsipatornyi muzei* [The Participatory Museum]. Moscow: Ad Marginem, 2017.
- Sil'no! Strastno! Pobedonosno! (Noch' muzeev – ... tam, gde sveta i nochi edinyi klubok bytiya) [Powerful! Passionate! A success! (The Nights of Museums - ... where day and night come together)]. Available at: <https://musei-smerti.ru/silno-strastno-pobedonosno-noch-muzeya-tam-gde-sveta-i-nochi-edinyj-klubok-bytiya/> (Accessed 15 October 2019)
- Sokolova A. Krematsiia: tekhnologiia protiv telesnosti [Cremation: technology against the body]. In: *Tekhnologii i telesnost'. Ser. «In-novatsii v antropologii»* [Technology and corporality. The 'Technology in Anthropology' series]. Vol. 3. Moscow: IEA RAN, 2018, pp. 283-309.
- Tumarkin N., Mokhov S. O kul'te Lenina i sovetskoï kul'ture smerti [On the cult of Lenin and the Soviet culture of death], *Arkheologiia russkoi smerti*, 2016, no. 1, Vol. 2, pp. 10–21.
- Khapaeva D., Mokhov S. O kul'te smerti, vampirakh, zombi i transgumanizme [On the cult of death, vampires, zombies, and transhumanism], *Arkheologiia russkoi smerti*, 2017, no. 1, Vol. 4, pp. 7–19.
- «Eto nado ne mertvym, eto nado – zhivym» (pishut i govoriat o nashem muzee) [‘The dead do not need this, the living do’ (what they write and say about our museum)]. Available at: <https://musei-smerti.ru/eto-nado-ne-mertvym-eto-nado-zhivym-pismo-minobrazovaniya-novosibirskoj-olasti-po-shkolam/> (Accessed 15 October 2019).
- Iakushin S. *Priglasaiu v muzei so mnogimi smyslami* [I invite you to the museum with many meanings]. Available at: <https://musei-smerti.ru/priglashayu-v-muzej-so-mnogimi-smyslami/> (Accessed 15 October 2019).

УДК 39.393

DOI: 10.17223/2312461X/26/6

## **ТАНШАНЬСКОЕ ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЕ В КИТАЕ: СОВРЕМЕННЫЕ КОММЕМОРАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ\***

---

Евгения Алексеевна Белоногова

**Аннотация.** В 1976 г. китайский город Таншань был полностью разрушен в результате землетрясения, которое еще называют Великим Таншаньским землетрясением. Сегодня в восстановленном городе, в память об этом событии, существует несколько мемориальных пространств, различающихся по своему назначению и степени важности. Настоящее исследование фокусируется на коммеморативных практиках жителей города Таншаня во время праздника Цинмин, роли политических, социальных и культурных факторов в создании мнемонических мест и конструировании коллективной памяти.

**Ключевые слова:** Таншаньское землетрясение, коллективная память, мнемонические места, праздник Цинмин, коммеморативные практики, Коммунистическая партия Китая

В Китае есть одно место, называется Хэбэй,  
В Хэбэй есть один город, называется Таншань,  
В Таншане есть одно событие, о котором поколениями  
не могут забыть...

(Чжан Цзяньпин 2016: 6)

Таншань – современный индустриальный город, расположенный в провинции Хэбэй на северо-востоке Китая, недалеко от Пекина, с населением более 7 млн человек. В 1976 г. здесь произошла одна из наиболее ужасающих природных катастроф двадцатого столетия – Таншаньское землетрясение, которое еще называют «Великим».

Практика увековечивания дней землетрясений не получила широкого распространения в силу отсутствия или редкости таковых явлений. Нам близки и понятны способы поминания погибших на войне, их множество, и они присутствуют как на государственном, так и индивидуальном уровне. А как сохранить в памяти и передать новому поколению информацию, связанную с природной катастрофой? Автор не задавалась подобными вопросами до знакомства с историей города Таншаня.

Напоминает ли нам сегодня что-нибудь в Таншане о событиях 1976 г.? Вспоминают ли жители современного города этот страшный

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00082 «Умершие в мире живых: кросс-культурное исследование коммуникативных аспектов танатологических практик и верований».

день? В какой форме почитаются погибшие во время землетрясения и при его ликвидации, при помощи каких символических акций поддерживается с ними связь? Чтобы найти ответы на поставленные вопросы, в марте–апреле 2019 г. я совершила поездку в город Таншань, приуроченную к празднику Цинмин – государственному празднику поминовения усопших. По этическим причинам, возникающим в ситуациях, когда перед исследователем стоит необходимость затрагивать вопросы личной жизни и глубинных эмоций опрашиваемого, я не интервьюировала китайцев на тему их коммуникации с духами родственников, погибших во время землетрясения. Данные собирались посредством наблюдения в особых пространствах города, «составляющих некоторые из наиболее узнаваемых и ощутимых элементов “прошлого”» (Garden 2009: 271). Также были использованы книги, статьи, газеты и видеоматериалы из Интернета, посвященные воспоминаниям о Таншаньском землетрясении и празднованию его годовщин.

Собранный материал касается мнемонических мест и конструирования коллективной памяти. Концепцию «мнемонических мест» (известную также как концепция «мест памяти») в 1980-х разработал историк Пьер Нора (Франция-память 1999), развивая идеи, предложенные еще в начале XX века социологом Морисом Хальбваксом. К таким местам памяти относятся предметы и объекты (музеи, архивы, кладбища, праздники, годовщины, монументы и многое другое), наделенные своим особым смыслом (материальным, символическим и функциональным), согласующимся с потребностью создававших их людей. Мнемонические места рассматриваются мной с точки зрения социального конструкционизма – социологической теории познания, развитой Питером Бергером и Томасом Лукманом в их книге *The social construction of reality* («Социальное конструирование реальности») (1966), признающей формирование реальности через социальные процессы.

Социальный конструкционизм выявляет пути, с помощью которых индивидуумы и группы людей принимают участие в создании социальной реальности: «Таким образом, ключевыми для социального конструкционизма становятся понятия сообщества, отношений между людьми, социальных конвенций, языка, дискурса, нарратива, диалога, социальных практик» (Улановский 2009: 39). Социально-конструкционистское исследование обращено к освещению идеологической и ценностной нагруженности мест памяти, к изучению литературных и риторических приемов их обоснования; помогает понять, как политические и социокультурные факторы влияют на их формирование.

### **В качестве введения**

Таншань когда-то был небольшим шахтерским городком, основанным в 1877 г. на деньги британцев и бельгийцев для разработки круп-

ных месторождений угля, добыча которого велась здесь еще во времена империи Мин (1368–1644 гг.). На момент катастрофы Таншань уже был центром тяжелой промышленности – «Угольной столицей» Китая и производителем железнодорожного подвижного состава. Фотографии новых промышленных предприятий Таншаня были одними из первых пропагандистских изображений, созданных в КНР.

Отмечу, что Китай является одной из самых сейсмически неустойчивых стран мира. На протяжении истории его сотрясали многочисленные разрушительные землетрясения, от которых чаще всего страдали малонаселенные западные территории. Наиболее разрушительным было землетрясение в провинции Шэньси в 1556 г., унесшее жизни более 800 тыс. человек. После образования КНР землетрясений было немного, и они наносили сравнительно небольшой ущерб. В 1971 г. в КНР из рабочей группы по сейсмологии было сформировано Государственное сейсмологическое бюро. Более 100 тыс. любителей были наняты для мониторинга возможных признаков землетрясения. Одна группа сейсмологов в Бюро была убеждена, что в 1976 г. в районе Пекина–Тяньцзиня должно произойти серьезное землетрясение, о чем свидетельствовали изменения уровня воды, частые микроземлетрясения и продолжительная засуха. Однако меры по эвакуации населения, несмотря на тревожные прогнозы, не были приняты. В стране бушевала «культурная революция», тяжело больной Мао Цзэдун угасал, и все внимание партии было приковано к политической борьбе. В это время чувство политической напряженности проникало почти во все учреждения Китая, и данное Бюро не было исключением. Даже если бы им было вынесено четкое предупреждение, неизвестно, что власти Таншаня могли бы предпринять, кроме общих программ по информированию о землетрясении. Проведение такой эвакуации населения, как это было сделано в Хайчэне и Цинлуне, – отмечает Джеймс Палмер, было немислимо. У Хайчэна были самые явные предупреждения о надвигающейся катастрофе, и он был незначительным городом. Цинлун был политическим и промышленным захолустьем. А вот Таншань – промышленным гигантом северо-востока. Прекращение производства только на огромном руднике Кайлуань стоило бы стране 5% добычи угля и привело бы к остановке многих других заводов. А если бы землетрясение не произошло вовсе, местные лидеры стали бы критически уязвимыми для обвинений их в том, что они, в лучшем случае, глупцы, в худшем – диверсанты и предатели (Палмер 2012: 9–96).

Землетрясение обрушилось на город 28 июля 1976 г., ночью, в 3:42:53, продолжительностью в 23 секунды, и унесло жизнь 242 769 человек, а 164 851 человек получили тяжелые травмы (Цянь Ган 2017: 005). На всей территории города и его пригородов было около 11 млн квадратных метров жилой площади, десять с половиной из

которых рухнуло. В центре города сохранилось менее 3% зданий. Почти сразу же после того как землетрясение стихло, начался морозный ливень, заливавший выживших и покрывавший город влажным туманом, смешанным с пылью разрушенных зданий. Мертвые были повсюду. Глядя на любое разрушенное здание, можно было разглядеть фрагменты трупов, смешанных с обломками. Многие люди, потеряв чувство реальности, бродили по развалинам в полном оцепенении. Вместе с потоками дождевой воды из руин сочилась кровь, образуя на улице красные лужи. Все, кто сохранил самообладание, не теряя времени, начинали раскапывать людей, оказавшихся под обломками. Войска Народно-освободительной армии Китая, которые были отправлены в Таншань для ликвидации последствий природной катастрофы, добрались до города только ранним утром 29 июля, т.е. почти сутки спустя.

В течение нескольких лет после землетрясения люди в Таншане продолжали жить в гигантском лагере беженцев. Лишь в 1979–1980 гг. началась работа по восстановлению домов. К 1986 г. город был существенно перестроен в соответствии с последними антисейсмическими правилами проектирования. Сейчас Таншань выглядит как любой другой современный китайский город.

### **Места темного наследия великого Таншаньского землетрясения**

Большинство погибших во время землетрясения «7.28» (так китайцы сокращают дату землетрясения) не имеют могил. Перекрестки под высокими зданиями, старые узкие улочки, холмы, возведенные после землетрясения, даже новый адрес фабрики – пишет Цянь Ган (2017), участвовавший в ликвидации последствий землетрясения, – все это кладбище без надгробий: «Часто, в тишине, я могу внезапно услышать звук своих шагов, снова ступивших на прежние руины, услышать дыхание 240 тысяч живых душ, погребенных глубоко в земной коре. Они проклинаяют, кричат, умоляют и стонут; они еще не успели подумать, спрятаться, избежать, как были отделены от светлого мира, став вечными узниками тюрьмы в глубинах земли» (Цянь Ган 2017: 008). Когда современных таншаньцев спрашивают о существовании особых мест массового захоронения погибших во время землетрясения, они разводят руками и отвечают: «Они повсюду».

В Таншане есть несколько мест памяти, выполняющих различные функции, символическая составляющая которых, согласно П. Нора (Франция-память 1999: 47–48), зависит от того, какие они – доминирующие или доминируемые. К первым, доминирующим местам, относятся места «поразительные и триумфальные, значительные и обычно подавляющие», «всегда стоящие на возвышении», обычно обдающие холодом и торжественностью официальных церемоний. Таким местом в

Таншане является мемориальный комплекс, в состав которого входят стела, посвященная борьбе с землетрясением, и антисейсмический мемориальный музей Таншаня. Ко второму, доминируемому месту, относится мемориальный парк руин Таншаньского землетрясения, на территории которого также расположены мемориальная стена и Китайский музей Таншаньского землетрясения – это «места-убежища, святилища спонтанной преданности и безмолвных паломничеств» (Нора 1999: 48).

### Первое мемориальное пространство

В центре города, в окружении современных высотных зданий, расположен парк имени Ли Дачжао. Парк существовал здесь с 1954 г., еще до землетрясения, под названием «Народный парк». В 1986 г. в память о революционном деятеле он приобрел свое нынешнее название. Парк условно можно разделить на две части. Одна часть построена в традиционном китайском стиле: извилистые дорожки, пруды, кишащие золотыми рыбками, мостики, группы камней и деревьев, павильоны. Здесь находится бюст Ли Дачжао, к которому ведет дорожка, по правую и левую сторону от нее расположены вертикальные каменные плиты с текстом, описывающим деятельность китайского революционера. Эта часть парка переходит в открытое пространство – мемориал, увенчанный стелой и музеем. Мемориал был построен в 1986 г., через 10 лет после землетрясения. Ху Яобан, занимавший в то время пост генерального секретаря Коммунистической партии Китая (КПК), назвал его «Памятник борьбы таншаньцев с землетрясением», подчеркнув тем самым значение человеческих усилий в борьбе со стихией. Четыре пролета по семь лестниц каждая (в сумме дающих число 28, день землетрясения) приводят к тридцатиметровой стеле (рис. 1), состоящей из четырех сужающихся кверху столбов, которые, по задумке дизайнера, подобны «четырем огромным рукам, тянущимся к небу, как бы заявляя, что люди победят природу» (Ли Гунчэнь 1987: 41).

Основание памятника украшают барельефы, изображающие спасателей и пострадавших во время первых дней ликвидации последствий землетрясения. Около памятника установлена двуязычная табличка (на китайском и английском языках), повествующая о землетрясении с указанием времени, места, даты, количества погибших и раненых. Далее восхваляется «героический народ Таншаня», проявивший «коммунистический дух самоотверженности и мужества», Народно-освободительная армия, пришедшая на помощь «под угрозой собственной жизни», приводятся статистические данные по восстановлению города. В последнем абзаце повторяется «истина», что «Коммунистическая партия Китая велика, социалистическая система превосходна», «Народно-освободительная армия верна и надежна, а китайский народ нестигаем». Надпись

заканчивается посвящением: «Мы установили и выгравировали этот памятник, чтобы утешить друзей и семьи погибших, почтить память и вспомнить героев и мучеников, а также вдохновить и просветить людей настоящего и будущих поколений» (ПМА 2019).



Рис. 1. Стела, посвященная борьбе с землетрясением. Китай, г. Таншань.  
Фото автора, 2019 г.

Недалеко от стелы находится небольшой музей (рис. 2), занимающий два этажа. Практически все музейное пространство занимают фотографии больших размеров. Черно-белые фотографии знакомят нас с историей города с момента основания Кайпинского горнодобывающего бюро в 1878 г. и сюда же входят фотографии, связанные с землетрясением. Несмотря на то, что музей носит название мемориального музея Таншаньского землетрясения, самому землетрясению отведено незначительное место, чего нельзя сказать об экспозициях, посвященных современному этапу развития города, представленных в большом количестве, в ярких, красочных фотографиях с видами индустриального, высокотехнологичного города.

Выставка акцентирует внимание посетителей на важной роли КПК при ликвидации последствий землетрясения. Вся экспозиция завершается «Заключительным словом» на двух языках, китайском и английском (надо отметить, что все надписи в музее дублируются), в котором содержится текст, адресованный как жителям Таншаня, так и гостям, незнакомым с его историей. Здесь говорится о том, что, узнав историю

города, мы будем шокированы, она глубоко впечатлит нас, вызвав слезы и чувство гордости. После слов о Таншане как красивом и толерантном городе, который населяют смелые и трудолюбивые жители, следует заключительный абзац, пропитанный политической риторикой: «Великолепный проект завершен, и уже начался новый Великий поход<sup>1</sup> под сильным руководством ЦК КПК во главе с Си Цзиньпином. В процессе осуществления китайской мечты по возрождению китайской нации, Таншань, несомненно, будет создавать еще больше великолепных чудес» (ПМА 2019). На выходе из музея в свободном доступе лежат буклеты, которые знакомят читателя с правилами поведения при землетрясении, и обучающие DVD для детей. В итоге, по справедливому замечанию Шэнжун Чэня и Хунган Сюйя, создается ощущение, что «огромное количество погибших, более 240 000 человек, и травма местных жителей занижены, в то время как роль правительства и КПК подчеркнута как незаменимая» (Shengrong Chen, Honggang Xu 2018: 561).

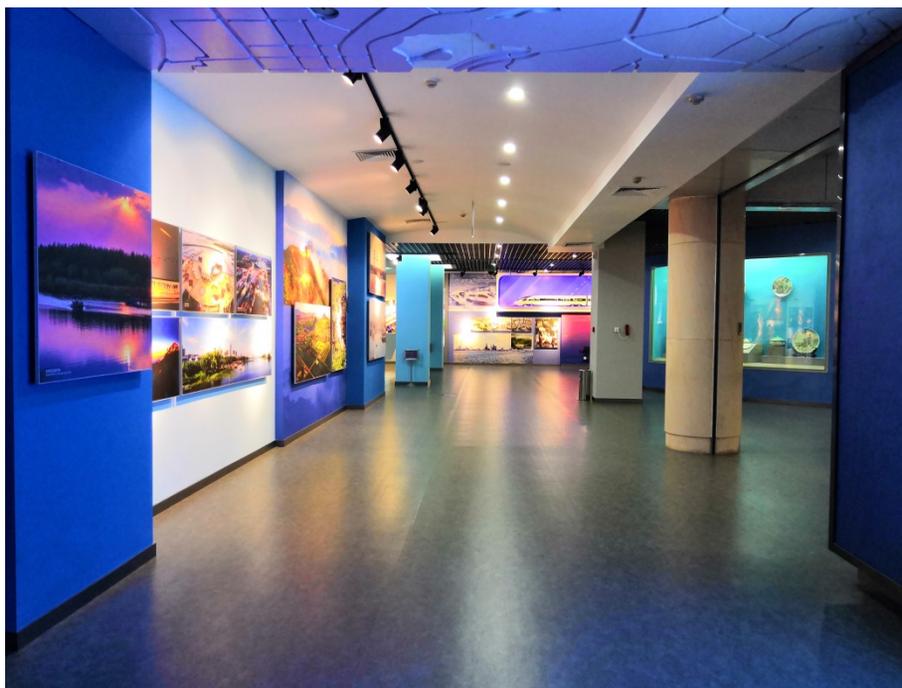


Рис. 2. Антисейсмический мемориальный музей Таншаня.  
Китай, г. Таншань. Фото автора, 2019 г.

В течение многих лет это мемориальное пространство было единственным местом, куда жители Таншаня могли прийти, чтобы выразить свою скорбь, обсудить и узнать о землетрясении. Однако оно не удовлетворяло потребностям семей жертв, они считали, что мемориальный

комплекс не имеет никакого отношения к их чувствам, связанным с потерей членов семьи. Стела в центре Таншаня, по сути, стала визитной карточкой города. Сегодня мемориал служит не местом траура, а общественным местом отдыха. Здесь на открытом пространстве собираются люди, чтобы отдохнуть, покормить рыбок в пруду, сфотографироваться, запустить воздушного змея. Местом поминовения, приобретшим личностный, трагичный характер, стало второе мемориальное пространство.

### **Второе мемориальное пространство**

Как создать идеальный памятник / мемориал, который мог бы удовлетворить всех таншаньцев? Как сделать его местом общей и одновременно личной скорби? В 2001 г. местная частная компания построила коммерческую мемориальную стену, посвященную землетрясению: имена погибших родственников вырезались на ней за 1 000 юаней (Shengrong Chen, Honggang Xu 2018: 563). Это вызвало большой резонанс, так как люди считали аморальным использовать катастрофу в коммерческих целях. Мнение таншаньцев транслировалось местными СМИ. В конечном итоге стена была признана властями нелегальной конструкцией и в 2009 г. снесена. Семьи жертв и местные интеллектуалы писали письма мэру города и национальным лидерам с просьбами поддержать строительство нового мемориального комплекса, где бы они могли почтить память своих погибших родственников, так как другие места не удовлетворяли этим потребностям. В результате их деятельности в июле 2008 г. при финансовой поддержке муниципального правительства города в пригороде Таншаня открылся мемориальный парк руин Таншаньского землетрясения (архитектор Юань Е) площадью 400 тысяч квадратных метров, часть территории которого заняли остатки литейного цеха завода по производству подвижного состава, стена, «дерзко» названная некоторыми «стеной плача Китая» (Charbonneau 2011: 29), музей, несколько скульптурных композиций и бассейн (рис. 3).

Мемориальная черная стена из 13 секций, высотой 7,28 м, общей протяженностью 300 метров содержит имена людей, погибших в результате землетрясения. На расстоянии 19,76 м от стены расположен мемориальный бассейн. Цифры напоминают людям о трагическом дне Таншаня 28 июля 1976 г. Сам бассейн тянется практически вдоль всей стены. Он неглубокий, с торчащими верхушками больших камней, деревьями и островками травы. Часть воды покрывает оставшиеся после землетрясения изогнутые железнодорожные рельсы. В центре бассейна расположена скульптурная композиция, изображающая выживших и спасателей, одни из которых стоят в оцепенении, другие вместе со спасателями вытаскивают тела из-под обломков, третьи пытаются выбраться из груды

камней. Дети, мужчины, женщины, старики застыли в динамичных позах с растерянными, искаженными от ужаса лицами.



Рис. 3. Мемориальный парк руин Таншаньского землетрясения.  
Китай, г. Таншань. Фото автора, 2019 г.

Рядом со стеной расположен Таншаньский музей землетрясения Китая. Экспозиция представлена в хронологическом порядке: история города до землетрясения, стихийное бедствие, ликвидация последствий землетрясения, реконструкция города и город на современном этапе. В отличие от мемориального музея Таншаньского землетрясения, здесь совсем другая атмосфера. Много впечатляющих инсталляций: выжившие, присевшие перекусить в окружении развалин (сцена называется «Временные семьи после землетрясения» (рис. 4)); красная машина, запачканная грязью, в которой едут люди (под названием «Ли Юйлин мчится в Пекин сообщить о катастрофе»); временное жилище таншаньцев после катастрофы с портретом Мао Цзэдуна как обязательным атрибутом. Один из проходов между залами оформлен в виде фрагментов покосившихся кирпичных домов в натуральную величину, со свисающими оконными рамами, бетонными перекрытиями, балками, дверными проемами и заваленной восковой фигурой человека (рис. 5).



Рис. 4. «Временные семьи после землетрясения». Китай, Таншаньский музей землетрясения Китая. Фото автора, 2019 г.



Рис. 5. Инсталляция «Руины». Китай, Таншаньский музей землетрясения Китая. Фото автора, 2019 г.

На выставке представлены фотографии, документы, предметы быта, обмундирование спасателей, инструменты, которыми они пользовались. В залах транслируются видеоматериалы, снятые сразу после землетрясения. Одной из центральных тем выставки являются успехи в реконструкции города, что должно вызывать чувство благодарности руководству страны и особенно Народно-освободительной армии Китая за оказанную таншаньцам помощь. Завершающая экспозиция рассказывает об экономических и культурных успехах города, а также о планах на будущее.

Музей, мемориальная стена и бассейн оставляют глубокие впечатления, чего нельзя сказать о первом мемориальном пространстве в центре города. Само расположение парка, вдали от шумного города, делает его более интимным. Сюда вряд ли дойдет празднующийся прохожий или родители с детьми, чтобы запустить воздушного змея. Сейчас стена является лучшим местом, куда можно прийти, чтобы помянуть своих родственников.

### **Поминальные практики таншаньцев во время праздника Цинмин**

На празднике поминовения усопших в Таншане я могла наблюдать, с помощью каких практик здесь осуществляется взаимодействие живых и мертвых. Чтобы понять, в чем их суть, необходимо, прежде всего, иметь представления о традиционных воззрениях китайцев на посмертное существование и загробный мир, в основании которых лежат народные верования. Согласно классической концепции, духовная составляющая человека включает в себя два духа: дух *хунь* (олицетворяющий светлое начало *ян*) и дух *по* (воплощающий темное начало *инь*) (Кобзев 2007; Георгиевский 2015; Закурдаев 2019). Взаимодействуя, две противоположности (*инь–ян*) дают человеку жизнь. *Хунь* отвечает за ментальную составляющую человека, а *по* – чувственную. После смерти дух *хунь* усопшего поднимается в небо, а дух *по* опускается в землю и превращается в *гуй*, становясь частью осязаемого мира. Большинство китайцев считают, что *гуй* после смерти человека остается при мертвом теле, продолжает самостоятельную жизнь и ощущает все те потребности, какие имел, находясь в телесной оболочке. Поэтому он требует внимания и заботы, в противном случае становясь злым и неприкаянным, способным нанести вред живым людям. Чтобы этого избежать, людям приходится о нем заботиться, всячески улаживая. Именно для таких целей в Китае существуют специальные «праздники мертвых»<sup>2</sup>, одним из которых является Цинмин. Считается, что в этот день дух покойного находится «дома» – в своей могиле.

Традиционно, в день праздника, у китайцев принято посещать могилы предков. Здесь они наводят порядок, приносят угощения (это может

быть все что угодно: сладости, фрукты, мясо, рис, крепкие алкогольные напитки, кофе в чашечках и прочее), рядом кладут палочки для еды, жгут благовония и совершают поклоны. Кроме пищи, дух в загробном своем существовании особенно нуждается в деньгах, а также одежде, утвари, доме, машине, телефоне – во всех тех вещах, которые сейчас необходимы человеку при жизни. Имитацию всех этих вещей из бумаги китайцы сжигают, тем самым как бы «отправляя» их своим усопшим. Сделать это можно рядом с могилой покойного, на кладбище, в месте, где хранится пепел кремированного тела или где пепел был выброшен, а также на больших перекрестках (считается, что души умерших могут беспрепятственно циркулировать только по прямой линии, они не могут преодолевать пересечение дорог). Перекресток также используется, если у человека нет возможности добраться до могилы умершего. До недавнего времени в Таншане разрешалось жечь ритуальную бумагу в том месте, где, по предположениям, человек умер, если его тело не было найдено.

То что турист или исследователь рассматривает как специфику культуры, «пространство смерти», коммунистическое китайское руководство определяет как проявление невежества и в последние годы все активнее призывает к «жертвоприношениям без огня»: «...использование цветов, фруктов и прочего вместо сжигания бумаги, благовоний, разного рода предметов культа не только предотвращает пожары, но и является более цивилизованным, экологически чистым способом жертвоприношения, способствующим предотвращению загрязнения окружающей среды и сохранению экосистемы» (Цинминцзе... 2019). Правительство ведет пропаганду всеми возможными способами. Во время праздника СМИ предупреждают о противопожарной безопасности. В Таншане на стене здания, которое расположено на территории мемориального кладбища, посвященного героям революции провинции Хэбэй, висят две таблички с надписями: «цивилизованное жертвоприношение», «сжигать жертвенные деньги / жертвенную бумагу строго запрещается». Здесь же на воротах вывешено прошлогоднее «обращение с призывом» Таншаньской городской администрации: «2018 год “цивилизованное жертвоприношение, экологичный Цинмин”» (ПМА 2019). Хотя на дорогах все еще можно видеть темные въевшиеся пятна от прошлогодних жертвоприношений, во время своих прогулок по вечернему городу в поисках людей, сжигающих на улицах жертвенные деньги, я была удивлена тем, что в городе ничего не происходило, разве что на некоторых перекрестках стояли люди в спецодежде и работали поливальные машины. Поинтересовавшись у одного из них, где можно увидеть людей, сжигающих жертвенные деньги, мы получили ответ, что сейчас это делать строго запрещено. Оказалось, что они как раз поставлены следить за противопожарной безопасностью во время праздника и тому, кто

нарушит порядок, грозит тюрьма. Еще в 2013 г. правительство провинции Хэбэй ввело в действие постановление «Методы управления похоронами в провинции Хэбэй» (Хэбэй шэн биньцзан гуаньли баньфа... 2017), в соответствии с которым (глава 4, статьи 20–24) запрещалось производить, продавать и использовать жертвенные деньги, бумажные муляжи предметов и другие ритуальные товары, характерные для «феодалных суеверий», а также поджигать фейерверки и взрывать петарды в городе. Следует отметить, что жечь жертвенную бумагу или взрывать хлопушки запрещено не в каждом городе, однако с каждым годом подобных запретов становится все больше.

Газета «Таншаньские новости» (Чжао Лифэн 2019: 3) в канун праздника предлагает горожанам положить цветы у мемориальной стены (рис. 6) жертвам землетрясения, замечая, что «в Таншане все больше людей выбирают цветы вместо ритуальных бумажных денег, хлопушек, обрядов и приношений», а также зарегистрироваться на сайте таншаньского офиса управления похоронами, где есть электронный мемориальный зал, мемориальные статьи, альбомы и прочие разделы. «Многие горожане в интернете для своих ушедших родственников создают мемориальный зал, куда загружаются биография, фотографии и прочее. Коснувшись [клавиши] мыши, можно возложить цветы, воскурить благовония, зажечь свечу и совершить целый ряд других действий». По мнению автора цитируемой статьи, в этот день уместно прийти на мемориальное кладбище героев провинции Хэбэй, павших в революционной борьбе, чтобы почтить их память.

В Таншане, во время праздника Цинмин, в утренние часы у мемориальной стены особенно оживленно. Сюда приходят близкие погибших, в основном, группами. Останавливаются. Запрокидывают головы в поисках знакомого имени. Затем у основания стены оставляют букеты искусственных или живых цветов (в Китае траурные церемонии традиционно сопровождаются хризантемами), которые можно приобрести по дороге в парк, и совершают поясные поклоны. Если есть возможность дотянуться до выгравированного имени, то его протирают, рядом с именем скотчем приклеивают разноцветные бутоны живых цветов или венки из искусственных. Иногда можно увидеть приклеенную фотографию. Обязательным атрибутом являются записки, написанные от руки, которые вставляются в букет или приклеиваются к стене вместе с цветами.

На них люди пишут имена тех, кого пришли почтить, и кем они им приходится по родству. В записке также может присутствовать текст различного содержания. Вот пример одной из таких записок, оставленной с букетом у мемориальной стены: «Мы поминаем маму [имя], папу [имя], старшую сестру [имя]. [имя] пришёл навестить Вас от имени всей семьи. Надеемся, что Вы хорошо проводите время на небесах. Вся

Ваша семья передает Вам привет и надеется, что Вы, пребывая на небесах среди духов, сможете покровительствовать нашей семье, сохраняя ее в мире и здоровье и благоприятствуя во всех делах. Мама, папа, старшая сестра, покойтесь с миром! [Имя] от лица всей Вашей семьи. 2019.3.29» (ПМА 2019).



Рис. 6. Мемориальная стена в Мемориальном парке руин Таншаньского землетрясения. Китай, г. Таншань. Фото автора, 2019 г.

И все-таки традиция возжигания бумажной ритуальной атрибутики по факту имеет место в жизни современных таншаньцев, и ее можно наблюдать на кладбище, где установлены специальные печи (рис. 7). Печи представляют собой шестиугольное в плане каменное сооружение с традиционной китайской крышей из черепицы с загнутыми вверх краями, на стенах которого иероглифически обозначены 12 зодиакальных животных, по два на каждой стороне. Жертвенная бумага, на которой сначала пишется имя покойного, сжигается с той стороны, на которой изображен циклический знак усопшего.

Поминовение погибших во время землетрясения 28 июля 1976 г. имеет не только частный, но и публичный характер. У друзей и родственников сохранились личные воспоминания и переживания, но эти чувства разделяются многими как в самом Таншане, так и по всей стране, где последнее крупное землетрясение произошло в Вэньчуане (провинция Сычуань) в 2008 г.



Рис. 7. Печь на кладбище для сжигания жертвенной бумаги. Китай, г. Таншань.  
Фото автора, 2019 г.

Накануне праздника Цинмин в Таншане сотрудники местной администрации во главе с секретарем Гэ Чуньянь провели мероприятие, в ходе которого возложили цветы у мемориальной стены, чтобы почтить память жертв землетрясения: «Вспоминая ушедших навеки соотечественников, – пишет газета “Таншаньские новости”, – всеми был исполнен троекратный поклон. Затем все медленным маршем прошли по парку, выражая скорбь погибшим» (Чжао Лифэн 2019: 3).

### Заключение

В Китае поминальные ритуалы выполняют важную роль, они должны, как полагают жители Поднебесной и ее руководители, способствовать укреплению единства китайского народа во главе с коммунистической партией, воспитывать и поддерживать его дух. На примере рассмотренных мной мемориальных пространств в Таншане можно увидеть, как китайское правительство, расставляя «правильные» акценты, пытается регулировать частную сферу жизни, к которой, в том числе, относятся воспоминания, отношение к смерти и взаимодействие с мертвыми.

«Человек сильнее природы!» – плакат, сделанный в ответ на землетрясение в Таншане. На переднем плане изображены рабочие, крестья-

яне, солдаты Народно-освободительной армии Китая и врачи, несущие в руках лопаты и инструменты. На заднем плане грузовики, поезда, корабли, самолеты и вертолеты. Все вместе они движутся вперед к предполагаемому месту катастрофы. Один из мужчин в руках держит документ, в котором говорится, что КПК соболезнует людям, пострадавшим от землетрясения. Этот плакат призван был поддержать веру людей в компартию и социалистическую систему, чье могущество на тот момент могло подвергнуться сомнению.

В традиционной китайской политической культуре одним из центральных понятий является «Небесный мандат» – источник легитимации правящей династии. Нравственное разложение правителя приводит к потере мандата, что влечет за собой восстания и природные катаклизмы. Считалось, что тем самым Небо демонстрирует, что правящая династия потеряла его благосклонность и поэтому потеря Небесного мандата представлялась событием космического значения. Но не сами бедствия являлись показателем того, что правящая династия обречена, а неспособность двора справиться с ними или предупредить. После смерти Чжоу Энляя, Мао Цзэдуна и Чжу Дэ землетрясение в умах людей легко могло стать предвестником падения режима. Правительство опасалось, что таншаньские события спровоцируют распространение слухов, «реакционных и суеверных высказываний», которые превратятся в политическое оружие в руках оппозиции. Необходимо было всеми способами этому помешать. Прежде всего остановить панику, которая является естественной реакцией во время природных катастроф, охватывающей как простых людей, так и тех, кто призван их защищать – правительство, полицию, армию. В целях безопасности официальное освещение катастрофы в СМИ сократилось практически до нуля. Не желая допустить распространения мистических, суеверных толкований о связи человека и природы, Китайская коммунистическая партия на первое место выдвинула призыв к борьбе со стихией и противостояние смерти. Именно потому рассмотренные нами музеи полны политической риторики, восхваляющей коммунистическое правительство во главе с их лидерами, успехи в деле оказания помощи и восстановления города после стихийного бедствия. Именно по этой причине первое мемориальное пространство в центре города не удовлетворяло потребностям семей погибших, все еще придерживающихся традиционных представлений о смерти и исполняющих надлежащие поминальные практики. Для них было важно увековечить память отдельных жертв с их именами и личными особенностями, что послужило поводом для создания мемориального парка.

Начиная с 2009 г., каждый год 28 июля здесь проводится государственная мемориальная служба, организованная правительством. Из новостной заметки мы узнаем, что в 2019 г. церемония состоялась в

семь часов утра в присутствии представителей основных властных структур города. Описание церемонии заканчивается фразой о том, что жители города всегда будут помнить приезд генерального секретаря Си Цзиньпина в 2016 г. на сороковую годовщину таншаньского землетрясения, который стал «самым теплым воспоминанием для 790 тысяч таншаньцев и неиссякаемой движущей силой высококачественного развития города в новую эпоху» (Во ши цзюйсин сян Таншань... 2019). В тот день Си Цзиньпин, возложив корзину цветов к мемориальной стене и отвесив три почтительных поклона, произнес речь, в которой, в частности, сказал, что в процессе борьбы с землетрясением таншаньский народ выточил «антисейсмический дух» (抗震精神, канчжэнь цзиншэнь), выражающийся в самоотверженности, стойкости, способности всем вместе переносить бедствие и горе и мужественно делать свое дело: «Сегодня необходимо и дальше развивать антисейсмический дух, чтобы достичь цели всестороннего построения среднезажиточного общества и, влив духовный заряд, осуществить китайскую мечту возрождения китайской нации» (Си Цзиньпин дунтай... 2016). Из речи китайского лидера следует, что антисейсмический дух – это нечто большее, чем дух противостояния стихии. Решительное принятие действий, сотрудничество, быстрое и стремительное исполнение решений, бескорыстность, любовь и преданность делу – все эти качества, позволившие китайскому народу ликвидировать последствия землетрясения, являются необходимыми в любом деле. Если применить этот дух в своей работе, – читаем мы в книге «Антисейсмический дух» – то производительность будет, несомненно, стремительно расти. Если этот антисейсмический дух использовать в предпринимательской деятельности, то можно получить безграничный эффект (Син Цюньлинь, Су Чунли: 2009).

Исследование коммеморативных практик в Таншане и формы, какие они могут принимать, позволяет говорить об их изменчивости, непостоянстве и в какой-то степени об их уникальности. Оказавшись в любом другом районе Китая, мы можем столкнуться с чем-то совершенно иным. Одно останется несомненным: китайское руководство пытается проникнуть в частную жизнь каждого человека, пытаясь ее регулировать и регламентировать. И здесь, в Таншане, частное тоже переплетается с публичным, боль каждого становится болью всей нации.

#### Примечания

<sup>1</sup> В мае 2019 г. Си Цзиньпин, бросая вызов США как мировому лидеру, призвал китайцев начать новый Великий поход, напоминая соотечественникам о легендарном событии в истории компартии Китая, когда в 1934–1935 гг. армия китайских коммунистов прошла тысячи километров с юга страны на север через труднодоступные горные районы, где, перегруппировавшись, перешла в наступление.

<sup>2</sup> В Китае существует три «праздника мертвых» («сань да гуй цзе»): Цинмин – День поминовения усопших, Чжунюань – Фестиваль [голодных] духов, Ханьи – Праздник отправки зимней одежды.

## Литература

- Георгиевский С.М.* Принципы жизни Китая: Культ предков, многобожие и философия. 2-е изд. М.: ЛЕНАНД, 2015.
- Закурдаев А.А.* Дух ушел; дух остался: о современном состоянии традиционных представлений китайцев об умершем человеке // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 27–41.
- Кобзев А.И.* Душа, дух и духи // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2: Мифология. Религия / под ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2007. С. 114–117.
- Улановский А.М.* Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация // Вопросы психологии. 2009. № 2. С. 35–45.
- Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; пер. с фр. Д. Хапаевой. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1999.
- Berger P.L., Luckmann T.* The social construction of reality. N.Y.: Garden City, 1966.
- Charbonneau P.-A.* Remembering the Tangshan Earthquake: the temporal, spatial and negotiated dimensions of commemorations in the People's Republic of China. Master's program in Asian studies. Lund University, 2011.
- Garden M.-C.E.* The heritagescape: looking at heritage sites // Heritage studies: methods and approaches / eds. Marie Louise Stig Sorensen, John Carman. London; New York: Taylor & Francis group, 2009. P. 270–291.
- Palmer J.* The death of Mao: the Tangshan Earthquake and the birth of the new China. London: Faber and Faber, 2012.
- Shengrong Chen, Honggang Xu.* From fighting against death to commemorating the dead at Tangshan Earthquake heritage sites // Journal of tourism and cultural change. 2018. Vol. 16, № 5. P. 552–573.

## Источники

- Во ши цзюйсин сян Таншань да дичжэнь линань тунбао хэ канчжэнь цзюцзай цзюаньцзюй инсюн цзинсянь хуалань иши // Таншань вэньмин ван. 2019. 29 июля. URL: <http://www.tangshan.gov.cn/zhuzhan/zhengwuxinwen/20190729/710097.html>. (на кит. яз.)
- Ли Гунчэнь.* Сысян дэ нин цзиншэнь дэ сяньчжэнь. Таншань канчжэнь цзиньяньбэй цзиньянь гуанчан шэцзи суйби // Гунгун цзяньчжу. 1987. № 12. С. 41–45. (на кит. яз.)
- ПМА 2019 – Полевые материалы автора. Город Таншань провинции Хэбэй, апрель 2019.
- Си Цзиньпин дунтай: Си Цзиньпин цзай Таншань цзицойлэ шэньмэ? URL: [https://www.westca.com/News/article/sid=507335/%E4%B9%A0%E8%BF%91%E5%B9%B3%E5%9C%A8%E5%94%90%E5%B1%B1%E6%B1%B2%E5%8F%96%E4%BA%86%E4%BB%80%E4%B9%88%EF%BC%9F\(%E5%9B%BE\)/lang=schinese.html](https://www.westca.com/News/article/sid=507335/%E4%B9%A0%E8%BF%91%E5%B9%B3%E5%9C%A8%E5%94%90%E5%B1%B1%E6%B1%B2%E5%8F%96%E4%BA%86%E4%BB%80%E4%B9%88%EF%BC%9F(%E5%9B%BE)/lang=schinese.html). (на кит. яз.)
- Син Цюньлинь, Су Чуньли.* Канчжэнь цзиншэнь. Пекин: Хуася чубаншэ. 2009. (на кит. яз.)
- Хэбэй шэн биньцзан гуаньли баньфа (2013 нянь 5 юэ 10 жи сюдин шисин) // Шицзячжуан ши жэньминь чжэньфу. 2017. 16 июня. URL: <http://www.sjz.gov.cn/col/1499411856657/2017/07/14/1499998185306.html>. (на кит. яз.)
- Цинминцзе ин дали чандао «у хо цзисы» // Синьхуаван. 2019. 1 апреля. URL: [http://www.xinhuanet.com/yuqing/2019-04/01/c\\_1210096412.htm](http://www.xinhuanet.com/yuqing/2019-04/01/c_1210096412.htm). (на кит. яз.)
- Цянь Ган.* Таншань да дичжэнь: цзиньянь бан. Пекин: Дандай чжунго чубаншэ, 2017. (на кит. яз.)
- Чжао Лифэн.* Цинмин цзисы, луйсэ цинсинь // Таншань синьвэнь. 2019. 3 апреля.
- Чжан Цзяньпин.* Таншань непань. Пекин: Бэйцзин шиюэ вэньи чубаншэ, 2016. (на кит. яз.)

*Belonogova Evgeniya A.*

**THE TANGSHAN EARTHQUAKE IN CHINA: CURRENT COMMEMORATIVE PRACTICES\***

DOI: 10.17223/2312461X/26/6

**Abstract.** In 1976, the Chinese city of Tangshan was completely destroyed by the earthquake known as Great Tangshan earthquake. Today, in the restored city, in memory of this event, there are several memorial spaces that differ in their purpose and degree of importance. This study focuses on the commemorative practices of Tangshan residents during the Qingming festival and on the role of political, social and cultural factors in creating places of memory and constructing collective memory.

**Keywords:** Tangshan earthquake, sites of memory, collective memory, Qingming festival, commemorative practices, the Communist Party

\* The article is written as part of the project, entitled 'The deceased in the world of the living: a cross-cultural study of the communicative aspects of thanatological practices and beliefs', supported by the Russian Science Foundation (grant No.18-18-00082).

**References**

- Georgievskpi S.M. *Printsipy zhizni Kitaia: Kul't predkov, mnogobozhie i filosofii* [China's principles of principles: The cult of ancestors, polytheism, and philosophy]. 2nd edition. Moscow: LENAND, 2015.
- Zakurdaev A.A. Dukh ushel; dukh ostalsia: o sovremennom sostoianii traditsionnykh predstavlenii kitaitsev ob umershem cheloveke [The Spirit Left; Yet the Spirit Stayed: On the Present State of Chinese's Traditional Notions of the Dead], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2019, no. 1, pp. 27–41.
- Kobzev A.I Dusha, dukh i dukhi [Soul, mind, and spirits]. In: *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: entsiklopediia v 5-ti tomakh. T. 2. Mifologii. Religii* [The spiritual culture of China: an Encyclopedia in 5 volumes. Vol.2. Mythology. Religion]. Ed. by M.L. Titarenko. Moscow: Vostochnaia literatura, 2007, pp. 114–117.
- Ulanovskii A.M. Konstruktivizm, radikal'nyi konstruktivizm, sotsial'nyi konstruktivizm: mir kak interpretatsiia [Constructivism, radical constructivism, social constructionism: The world as interpretation], *Voprosy psikhologii*, 2009, no. 2, pp. 35–45.
- Frantsiia-pamiat'* [Les Lieux de mémoire]. P. Nora, M. Ozouf, G. de Puymège, M. Winock; transl. from French by D. Khapaeva. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 1999.
- Berger P. L., Luckmann T. *The social construction of reality*. NY: Garden City, 1966.
- Charbonneau P-A. *Remembering the Tangshan Earthquake: the temporal, spatial and negotiated dimensions of commemorations in the People's Republic of China*. Master's program in Asian studies. Lund University. 2011.
- Garden M.-C. E. The heritagescape: looking at heritage sites. In: *Heritage studies: methods and approaches*. Eds. Marie Louise Stig Sorensen, John Carman. London; New York: Taylor & Francis group, 2009, pp. 270–291.
- Palmer J. *The dearth of Mao: the Tangshan Earthquake and the birth of the new China*. London: Faber and Faber, 2012.
- Shengrong Chen and Honggang Xu. From fighting against death to commemorating the dead at Tangshan Earthquake heritage sites, *Journal of tourism and cultural change*, 2018, Vol. 16, no. 5, pp. 552–573.

**Author's field materials and Internet resources**

PMA-2019 – Polevye materialy avtora. Gorod Tangshan provintsii Khebei, april' 2019 [Author's field materials. The city of Tangshan in the province of Hebei, April 2019].

- Tangshan held a flower laying ceremony in memory of compatriots and heroes who died during the Tangshan earthquake and its liquidation, *Tangshan cultural network*. 2019. 29 July. Available at: <http://www.tangshan.gov.cn/zhuzhan/zhengwuxinwen/20190729/710097.html>. (Accessed 13 September 2019) (in Chinese)
- Li Gongchen. Thoughts and spirits – an essay about the design of the Tangshan fight against earthquake monument square, *Architectural journal*, 1987, no. 12, pp. 41-45. (in Chinese)
- What did Tangshan teach Xi Jinping? *China News*, 29 июля 2016. Available at: [https://www.westca.com/News/article/sid=507335/%E4%B9%A0%E8%BF%91%E5%B9%B3%E5%9C%A8%E5%94%90%E5%B1%B1%E6%B1%B2%E5%8F%96%E4%BA%86%E4%BB%80%E4%B9%88%E5%BC%9F\(%E5%9B%BE\)/lang=schinese.html](https://www.westca.com/News/article/sid=507335/%E4%B9%A0%E8%BF%91%E5%B9%B3%E5%9C%A8%E5%94%90%E5%B1%B1%E6%B1%B2%E5%8F%96%E4%BA%86%E4%BB%80%E4%B9%88%E5%BC%9F(%E5%9B%BE)/lang=schinese.html). (Accessed 13 September 2019) (in Chinese)
- Xing Qunlin, Su Chunli. *Anti-seismic spirit: the use the great anti-seismic spirit raise the fighting efficiency of corporate workers*. Beijing: Huaxia publishing house, 2009. (in Chinese)
- Hebei funeral management methods, *Shijiazhuang People's Government*. 2017. 16 June. Available at: <http://www.sjz.gov.cn/col/1499411856657/2017/07/14/1499998185306.html>. (Accessed 13 September 2019) (in Chinese)
- Qingming should actively support the “sacrifice without fire”, *Xinhuanet*, 2019, 1 April. Available at: [http://www.xinhuanet.com/yuqing/2019-04/01/c\\_1210096412.htm](http://www.xinhuanet.com/yuqing/2019-04/01/c_1210096412.htm). (Accessed 13 September 2019) (in Chinese)
- Qian Gang. *The Great Tangshan earthquake: memories*. Beijing: Modern China publishing house, 2017. (in Chinese)
- Zhao Lifeng. Qingming festival sacrifices – green and fresh, *Tangshan evening news*, 2019, 3 April. (in Chinese)
- Zhang Jianping. *Nirvana of Tangshan*. Beijing: Beijing literature and art publishing house, 2016. (in Chinese)
- Shanghai comes to the rescue of the Great Tangshan earthquake*. Materials of Shanghai university of traditional Chinese medicine. Ed. by He Xinghai. Shanghai: Shanghai cultural publishing house, 2017. (in Chinese)

## MISCELLANEA

УДК 316.334.55; 316.734  
DOI: 10.17223/2312461X/26/7

### СЕЛЬСКИЕ ДНЕВНИКИ ПОГОДЫ И ПРОМЫСЛОВЫЕ ЖУРНАЛЫ КАК РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ГИБРИДНЫХ ФОРМ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАУКИ И ЛОКАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ\*

---

Лидия Яковлевна Рахманова

**Аннотация.** Может ли дневник быть одновременно социальной хроникой и научным протоколом? Что означает в данном случае смешение жанров и текстовых структур? Статья представляет разнообразный спектр сельских дневников погоды, написанных рукой рыбака, медсестры, огородника, инспектора, музейного специалиста и объединенных общей идеей сочетания данных различного типа в одной структуре, на одной странице, т.е. являющих собой особый тип гибридного документа. Уникальность ситуации состоит в том, что, сопрягая сведения разного типа (метеорологические, финансовые, исторические, биографические, инфраструктурные), полученные из разных источников (начиная от инструментов фиксации температуры и заканчивая личными ощущениями, слухами и интернетом), авторы дневников косвенно участвуют в производстве иного типа знания, которое рождается на местах стыковок, наложений и параллелей между явлениями и фактами, оценками и сарказмом, поэтическими описаниями и хроникой природной катастрофы.

Анализируя структуру дневника, специфику их языка, основные компоненты, цели, с которыми они ведутся, автор раскрывает природу процессов, которые происходят благодаря самому акту письма, и показывает, почему сам дневник является в некотором смысле лабораторией. Однако что производит данная лаборатория? Можем ли мы применить к ней ту логику описания, которую Латур применяет, описывая процесс производства научных статей? Что происходит с текстом, записанным на страницах сельского дневника погоды и текст ли это? В данной статье предпринята попытка ответить на эти вопросы и «перевернуть» логику «перевода», предлагаемую акторно-сетевой теорией.

**Ключевые слова:** дневники, гибридные документы, приобские поселки, локальные сообщества, хроники села, протоколы наблюдений, научная инфраструктура

---

\* Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 18-00-01625 «Гибридные формы взаимодействия / сосуществования в социальном пространстве на берегах Оби: сопряжение жизненных миров местных сообществ, государственных структур и ученых как ресурс для понимания глобальных / локальных климатических и социокультурных изменений».

Мы сами являемся гибридами, кое-как обосновавшимися внутри научных институций, мы – полуинженеры, полуфилософы, третье сословие ученого мира, никогда не стремившееся к исполнению этой роли, – сделали свой выбор: описывать запутанности везде, где бы их ни находили.

(Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии)

### Введение

В какой форме наука<sup>1</sup> как таковая может проявляться в сельских обществах на постсоветском пространстве? Где она «обитает»? Каким образом мы можем обнаружить ее следы? В поисках ответа на эти вопросы междисциплинарная команда исследователей посетила ряд приобских поселков Кривошеинского, Молчановского, Колпашевского, Парабельского, Каргасокского и Александровского районов Томской области. Одна из гипотез исследовательского проекта заключалась в том, что наука в сельской местности обнаруживается благодаря таким классическим «форпостам» научного мониторинга, как метеостанции, селекционные станции, лаборатории при больницах и санитарно-эпидемиологических службах, службах мониторинга и метеонаблюдений при аэропортах, речных портах.

Несмотря на данное допущение, мы понимали, что сворачивание в 1990–2000-х гг. на территории всей страны воздушных пассажирских перевозок, увольнение кадрового состава и сокращение более не востребованных метеостанций, закрытие лабораторий и ключевых отделений в больницах – все это приводило к оттоку или переквалификации сельских специалистов из высокотехнологичных и интеллектуальных сфер производства на менее наукоемкие и низкоквалифицированные позиции. Таким образом, в населенных пунктах, где работали талантливые фельдшеры, лаборанты, лесные инженеры, радисты, метеорологи, летчики, электрики и диагносты, остались только следы, напоминающие о былой научной инфраструктуре, соединявшей города, райцентры и маленькие таежные деревни. Функционирующие на сегодняшний день школы в очень редких случаях можно назвать центром научных исследований: многие из них переведены на циклы 9-классного или начального образования. Казалось, что оптика нашего исследования выстроена таким образом, что не видит или не может «нащупать» свой объект – гибридные формы взаимодействия и феномены, указывающие на пересечение или столкновение миров сельских жителей, ученых и местных администраций.

### **Частный дневник погоды: между любительскими записями и научным протоколом фиксации природных явлений**

Беседы с представителями сельских сообществ о доверии научному знанию как таковому, разговоры с местными жителями о том, кто явля-

ется экспертом по тому или иному вопросу, связанному с состоянием окружающей среды, экологией, климатическими изменениями, экономической ситуацией в регионе, натолкнули меня на серию документов, которые, как мне видится, являются уникальным проявлением искомых гибридных форм. Оказывается, что гибридизация разных типов знаний, мотивов, языков и практик, включающая и повседневный опыт, и научный компонент, заключена не столько в сети научных стационаров или метеостанций, не в лабораториях, где занимаются анализами первичного материала в полевых условиях, а в текстах. Анализ гибридных форм ранее изучался на материале писем (Puttaert 2016). Однако то, что интересует меня в настоящей статье, – это дневники погоды, которые в семьях с различными судьбами и жизненными траекториями сохранялись годами или ведутся до сих пор.

Фактически эти тексты – сельские протоколы наблюдений, где в формате, близкому к протоколу эмпирического научного наблюдения, отмечаются последовательно показатели температуры, облачности, осадков, ключевые события смены сезонов, например, ледостав и ледоход. Однако если бы эти документы являлись эталонным примером научного текста, в них отсутствовал бы интересующий нас локальный компонент. Между тем он может быть отчетливо выявлен в сельских дневниках и проявляется он не только в фигуре автора – огородника, рыбака, сельской учительницы или медсестры, но и в тех отступлениях от «канона», в тех несовершенствах, которые ставят под сомнение «научообразность» содержания дневника.

Авторы дневников – сами по своей идентичности, биографической траектории, сочетанию специальностей и практических навыков – являются самым ярким воплощением гибридных форм, сочетающих сельскую повседневность, прикладные навыки и наукоемкие технологии, а главное – совершенно различные по языку способы описания мира.

Дневник стал тем «социальным фактом», пристальный анализ которого повернул взгляд исследователя с устройств и механизмов фиксации эмпирических первичных данных в сельских сообществах на формы текстуализации, которые, будучи собранными из совершенно разных источников, становились в дневнике погоды данными одного порядка и регистра, смешиваясь и создавая причудливые сочетания и аналогии. Отраженные в дневнике детали – температура и влажность, уровень воды и посадки на огороде, количество пойманной рыбы и первый вертолет, прилетевший с Большой земли в сезон бездорожья, первая машина, прошедшая по тонкому льду через протоку, количество залитых огородов, ушедшие из жизни односельчане – все размещается в определенных столбцах и графах, а иногда выходит за их рамки, пересекая всю страницу.

В предлагаемой вниманию читателя статье я представляю типологию дневников погоды и промысловых дневников и журналов, анали-

зирую специфику авторского стиля и связь между профессиональной / промысловой деятельностью автора и структурой записей в дневнике, выделяю ключевые компоненты в дневниках различного типа и происхождения, обнаруживаю причины разрывов и «пауз» в дневниках, шрифты, дизайн, расположение данных в документе. Особый интерес представляет анализ гибридных данных – записей, отражающих в одном предложении или одной графе дневника события и явления природного, социального, экономического, инфраструктурного и экзистенциального порядков. На данных примерах я постараюсь показать, как на страницы дневников погоды прорываются иные смыслы, события, впечатления, выводы и прогнозы, ломающие канонический протокол наблюдений. Отталкиваясь от температуры воздуха и осадков, авторы дневников неметодично и вразброс отмечают ключевые аспекты жизни села. Приоритет и значимость явлений представляют особый интерес, так же как и источники данных, которым доверяют или не доверяют местные жители.

### **Дневник погоды – особый жанр или смешение жанров?**

В данном разделе мне хотелось бы обозначить специфику сельского дневника как жанра, а также обосновать, почему столь разные по содержанию и назначению виды дневников и журналов оказались внутри одной аналитической рамки. Чтобы сузить границы описываемого явления, необходимо оговорить то, чем не является сельский дневник погоды.

Создается ли дневник с намерением в дальнейшем представить его читателю – в формате рукописи или даже публикации? Превращение дневника в литературное произведение (Барт 2002) возможно при жизни автора, но претендует ли сельский дневник на будущую жизнь в «литературной» форме? Тем не менее, аудитория читателей – это не единственная целевая аудитория, к которой косвенно или напрямую может обращаться дневник. Фиксация погодных явлений – систематическая, осуществляемая в одной локальности, многолетняя – могла бы стать эмпирическим материалом для метеорологов, экологов, географов. Стоит отметить, что, будучи «сырыми», первичные данные записей дневников не могли бы стать публикуемым текстом, что сближает их с «промежуточными текстами», создаваемыми в лаборатории – (Latour, Woolgar 1986: 53), однако они являлись бы ценным первоисточником. Но есть ли на самом ли деле в обнаруженных дневниках некая «тоска по научной востребованности»?

Если посмотреть на форму записей, то мы увидим, что их основа – язык, предложенный школьной советской системой в 5–7-х классах на уроках природоведения, географии, биологии (ср.: Орлова 2006). Ведение дневников погоды, осуществление простых, но регулярных наблю-

дений, было частью образовательной программы, и эта универсальная система обозначений в большей или меньшей форме обнаруживается в сельских дневниках: значками обозначаются осадки, облачность, иногда – направление ветра. Можно предположить, что именно в территориально удаленных поселках ценность натуральных наблюдений, производимая местными жителями самостоятельно, согласно методике и определенному протоколу, была выше, нежели в городах, где представители научного сообщества, лабораторий, институтов, могли регулярно и более эффективно фиксировать погодные явления. Идея о том, что, осваивая этот язык синоптических наблюдений в школе, можно сохранять причастность к любительским научным исследованиям в будущем, которые могут быть востребованы государственными научными учреждениями, поддерживала своеобразную моду на ведение подобных дневников. Однако в 2000-х развитие технологий дистанционного мониторинга погоды поставило под вопрос ценность любых эмпирических локальных наблюдений.

Тайное желание, состоящее в том, чтобы эти кропотливо вносимые данные смог кто-то прочесть, больше не является основным мотивом ведения дневника. Дневник погоды стоит на границе между литературным и нелитературным источником (Рейнгольд 2010). Поэтому постсоветский сельский дневник погоды – это эксперимент над жанром и формой текста в процессе поиска своего «читателя» и своей аудитории. Интересно заметить, что в ряду нарратологических исследований дневников крестьян рубежа XIX–XX и начала XX в. также обнаружена ориентация на публикацию и распространение личного дневника в широком кругу читателей. Как отмечает М.В. Плисак, есть основания полагать, что дневник, который создавался и публиковался зажиточным крестьянином практически параллельно (Плисак 2008: 125), мог быть «спроектирован» и ориентирован изначально на своего читателя. Вследствие подобной «публичной» ориентации на страницах дневника появляются рекомендации по агротехнике и даже рекламные записи о развитии кооперативного движения (126), к которому имел отношение автор дневника.

Стоит отметить, что запись технологий, зарисовки инструментов и изобретений, схемы расположения сетей, формы морд (ловушек для рыбы), спроектированные автором, появляются и на страницах дневников рыбаков и охотников в XXI в. Однако, в отличие от отточенных «рекламных» записей публикуемого дневника, зарисовки изобретений в сельском дневнике погоды – это определенный вид кодировки: способ не распространить информацию и сделать ее доступной, а способ утаить, завуалировать и сделать нечетко читаемой для случайного свидетеля. На пересечении данных о погоде и рисунках механизмов и сетей можно увидеть сочетание научного протокола и научных зарисо-

вок, связанных с изобретательской любительской деятельностью жителей отдаленных поселков. Таким образом, подобный дневник становится собранием необнародованных метеорологических данных и незапатентованных изобретений.

Выше я рассматривала различия сельского дневника погоды и личного дневника, стремящегося быть прочитанным и даже опубликованным. Однако для анализа сельского дневника в конце XX – начале XXI в. ключевым моментом является именно контекст и место, где он создавался. Подобные дневники – продукт трансформаций, затронувших постсоветскую деревню: это не городской дневник, не провинциальный дореволюционный дневник, но и не деревенский дневник рубежа XIX–XX вв. Потому чрезвычайно важно обратиться к анализу доперестроечных и дореволюционных дневников, находящихся в диапазоне между «наивной литературой», «письменной формой устной речи», и «бытовым личным дневником» (Воронова 2005: 194), чтобы выявить различия между данными жанрами. Исследователь полагает, что подобного рода дневники самореферентны и не предполагают прочтения иными читателями кроме самого автора (195). Строгость и регулярность записей в бытовом дневнике приводят к клишированности формулировок (Курникова, Русинова 2002), тогда как в дневнике погоды клише не образуется за счет смешения жанра дневника и научного протокола: все повторяющиеся формулировки можно отнести к «псевдонаучным» частям ежедневных записей. Это разделение на «эмпирическую» / «научную» часть записи и хроникальную часть, посвященную событиям жизни села, района и страны, позволяет говорить о более сложноструктурированной, рефлексивной форме дневника, исследуемого на страницах данной статьи.

Близость сельских дневников погоды к жанру крестьянских дневников, широко анализируемых историками повседневности, лингвистами, этнографами, может вводить в заблуждение. Основной мотив и стержень подобных дневников – связь между трудовой деятельностью и погодными условиями, сменой сезонов и сезонными циклами. В дневниках конца XIX – начала XX в. основу составляют алгоритмические описания работ, производимых в поле, избе, на реке: боронование, уборка урожая, резьба по дереву, уход за скотом, покос, рыбная ловля (см., например, Жукова 2013). Нередко указывается последовательность действий, длительность работ. На страницах дневников погоды мы видим не ежедневные записи о трудовых буднях, а прерывистую цепочку экстраординарных событий, экстремальных ситуаций (половодье, пожар, отключение электричества, затопление картофельных полей), между которыми, в дни, когда повседневная жизнь течет размеренно и без происшествий, встречаются заметки об эмоциональном восприятии состояний природы, описание праздничных или памятных дат.

Важным сходством дневников крестьянина начала XX в. и промысловика начала XXI в. является фигурирование в записях денежных сумм: покупка скотины, стоимость строительных материалов, хлеба. Для рыбацкого дневника, хозяин которого с большим волнением и тревогой раскрывал передо мной некоторые страницы разных лет, характерна ежедневная (в случае улова) фиксация стоимости сбыта продукции, подсчитанная по количеству рыб различных видов и размера (веса). Если в случае крестьянского дневника цены и объем вырученных денег появляются в дневнике периодически, обозначая «эталонные» или «нормированные» цены, характеризующие цены в регионе / городе / селе в определенный сезон (осенняя ярмарка) или год, то контроль над финансовыми операциями, ежедневный, параллельно с ежедневным мониторингом погоды и улова, является одной из ключевых особенностей современного промыслового дневника или дневника охотника (Миханев 2011). Есть и другой способ фиксации поступлений в бюджет, зафиксированный в ходе сбора полевых материалов, когда ритм уловов и ритм сбыта рыбы расходятся. Так, состав улова, наличие икрыных самок, размерный ряд фиксируются почти ежедневно, тогда как продажи осуществляются большими партиями, по результатам накопления в холодильниках большого запаса ценных пород рыбы. В этом случае подобные продажи сбивают ритм всего дневника (в том числе записей о погоде), и информация выписывается в рамочке по центру страницы (*«Сдал стерлядь на 43 000 р.»*).

Еще один жанр или вид эго-документа – полевой дневник участника экспедиции (геологической, археологической, ботанической). Сходство подобных дневников с сельскими дневниками погоды заключается в том, что личное, бытовое, эмоциональное, повседневное появляется в тексте на фоне записей, имеющих регулярный характер, которые возможно в дальнейшем использовать для научного отчета. Отличие полевого дневника в том, что он действительно является «частью полевой документации» (Чистяков 2011; Иващенко, Толпеко 2015: 117) и ведется человеком, имеющим институционально закрепленную принадлежность к научно-исследовательскому институту, лаборатории, музею, разведывательной компании.

Чрезвычайно важная особенность анализируемых в данной статье дневников погоды – это умалчивание любой, хотя бы косвенной, информации о личности автора. Его положение улавливается через действия (*«чинил весь день сети», «посадила помидоры», «белила потолок в зале»*) или через эмоциональное состояние, отражающееся в поэтическом описании природных явлений (*«14.11. Деревья в инее, очень красиво, как в сказке»*). Но даже подобные высказывания встречаются чрезвычайно редко. Преобладающие глаголы описывают действия других людей: соседей, друзей, поселковых ребятишек, начальства, всего

сообщества в целом, но не жизнь автора. В этом смысле дневник погоды, содержащий также и хроники жизни села, и много других компонентов, не имеет функции отражения и переосмысления собственной идентичности, положения в сообществе, не нацелен на понимание самого себя (Пигров 2002; Кальщикова 2010: 61), подобно дневникам писателей, людей, занимавших публичные должности и профессии (профессор, учитель, художник, актер).

Каждая деталь в структуре дневников различного авторства и назначения чрезвычайно функциональна и при этом достаточно символична, указывает на внетекстуальные особенности и феномены, которые представляют особый интерес для исследователя. Ниже я выделяю те базовые характеристики, без которых невозможно рассказать, как в социальном контексте «работает» дневник.

### **Авторы частных сельских дневников: кто и зачем их ведет?**

Широкий диапазон жанров и стилей, в рамках которых составлены сельские дневники, подводит нас к мысли о связи между социальным статусом, профессией, положением автора в местном сообществе, мотивами автора, и жанровыми и структурными особенностями создаваемых текстов. Поэтому прежде чем обратиться к детальному анализу дневников, мне хотелось бы понять, кто является авторами этих текстов и что ими движет, когда они начинают систематически записывать свои наблюдения и измерения. Дневники, анализ которых лег в основу данной статьи, обладают следующими общими признаками. Во-первых, это дневники, созданные представителями сибирских локальных сообществ, которые расположены на берегу Оби, сильно зависимы от режима реки, погодных условий, влияющих на изоляцию поселка от Большой земли, а значит, на всю систему жизнеобеспечения. Во-вторых, это дневники сельских жителей, и в этом смысле они представляют собой традицию «провинциального» / «локального» / «периферийного» письма. Существует обширный корпус литературы, посвященной социально-историческому и биографическому контексту создания подобных дневников: это сельские дневники [rural diaries] (Motz 1987), традиция карманных дневников-заметок в XIX в. (McCarthy 2000), повседневные / рутинные записи [ordinary writings] (Lyons 2007), дневниковые женские записи в XIX в. (Bunkers 1990), периферийная / местная [vernacular] традиция письма (Barton 2007). В-третьих, это дневники, стержнем которых является не хроника событий и не личные переживания и мысли автора, а строгая фиксация природных явлений и погодных условий. В этом смысле, данное исследование также вписывается в традицию «наивной» / «непрофессиональной» метеорологии (Wheeler 1994) повседневной экологии [everyday ecology] (Williams

2017), климатических наблюдений и наблюдений за природой (Anderson 1999; Slonosky 2014; Bernhardt 2015). Наконец, в-четвертых, это источник данных о погоде, который скрывает в своей структуре сведения о чем-то большем: истории семьи (Noble 2017) или повседневности всего локального сообщества (Слепцова, Кызласова 2017).

Зачем вести дневник? Вернее – в каких случаях и при каких обстоятельствах он может пригодиться? Кому важно отслеживать динамику погодных явлений, состояние объекта окружающей среды? В первую очередь – тем, кто имеет дело с Рекой и Землей. С одной стороны, это рыбаки и судоводители, с другой стороны, это люди, занимающиеся огородничеством. Основной мотив ведения дневника определяет его структуру и основные компоненты.

### Дневники огородников

Огороднику необходимо учитывать амплитуду перепадов между дневными и ночными температурами, осадки, экстремальные погодные явления (град, грозы, ураган, поздние заморозки и снегопады). Структура дневника определяется, как в некоторых обнаруженных случаях, календарным годом и начинается с 1 января, тогда как в некоторых случаях записи начинаются с того момента, когда первые семена будущих саженцев засевают в подготовленную почву в домашних условиях. Так, например, у одной из огородниц Александровского района каждый год начинается с конца февраля, когда она «сеет перец» (20.02) и «высеивает помидоры» (18.03). Дневники такого типа содержат глаголы, характеризующие наблюдение и фиксацию собственных действий («посадила», «посеял», «полила», «отпасыновал», «прополочила», «взрыхлила») и – наблюдение за активностью растений («взошли цикломены», «зацвели», «[созрел] первый огурец»), а также указания на явления окружающей среды (заморозки, осадки, ледоход, гроза, град). В некоторых случаях один глагол, отмеченный в дневнике, может отражать сразу несколько явлений. Так, например, словосочетание «копали картошку» говорит нам о том, что (1) семья копала картошку, т.е. провела часть дня или весь день за этим занятием, (2) поскольку картошку копали в эти даты, значит, она уже созрела и выросла достаточно, чтобы ее выкопать и, (3), что в этот день стояла погода, которая была благоприятной для выкапывания (без дождей, без сильных заморозков, сопровождающихся промерзанием верхнего слоя почвы).

Существуют, согласно устному пояснению самого информанта, важные технологические отметки в дневнике погоды, которые позволяют четко соблюдать процедуру вмешательства в природную среду и цикл жизни растений. Например, записи от 16.04 «полила рассаду и цветы комнатным корнесилом» или от 24.04 «полила удобрением все



ственные, но и временные характеристики, сохраняя данные и память о том, какие границы и правила действуют на территории и в пространстве теплицы (см. рис. 2) до окончания определенного природного цикла.

### **Рыбацкие дневники**

Рыбацкие дневники – особый жанр, «арго» в мире дневников разных типов. Они порождены техниками конспирации в большей степени, нежели логикой строгого протокола, которому стараются в разной степени следовать авторы дневников, занимающихся огородничеством, следящие за событиями в селе, или ученые, дотошно фиксирующие динамику различных показателей. Дневник промысловика – сочетание бухгалтерской книги, метеонаблюдений, скетчей и технологических набросков, скупых заметок о жизни села и событий личной жизни. В связи с некоторой неполнотой моей выборки (не довелось ознакомиться с дневниками женщин-рыбачек), анализ рыбацких дневников – это анализ текстов, написанных исключительно мужчинами, но в совершенно разных контекстах. Для женатого рыбака, содержащего семью в большей степени при помощи рыбной ловли, дневник – способ учета части общего хозяйства, попытка контролировать и прогнозировать природные процессы, равно как и структурировать личное время, разделяемое на заботу о семье и хозяйственные обязанности. Поэтому здесь «рыбацкий цикл работ» – индивидуализированный, тайный, персональный. Напротив, для мужчины, живущего самостоятельно, без семьи, дневник, промысловый личный журнал, не является способом обособления от семьи. Он скорее упорядочивает наблюдение за теми событиями и явлениями, наблюдать которые имел возможность лишь автор, без каких бы то ни было свидетелей. Таким образом, прибегать к дневнику – означает прибегать к воспоминаниям, зафиксированным в форме фактов и цифр, особенно в том случае, когда это воспоминание никто не может опровергнуть или подтвердить.

Помимо того, что дневник – это способ индивидуализации, свидетельство и хроника, он является не только научным, но и юридически значимым документом, который таит в себе опасность «невольного свидетельства». В этом смысле, согласно нескольким интервью, поделиться информацией из дневника означает не только доверие (другу, супруге, брату, исследователю), но и помещение свидетеля в уязвимое положение вместе с автором дневника. Так, один из рыбаков запретил мне фотографировать страницы дневника, записывать на аудиозаписи его комментарии, объясняя это не только опасениями, что я могу разглашать информацию публично и вызвать тем самым инспекторские и прокурорские проверки, но и тем фактом, что прочитавший дневник и сохранивший его в архив становится сопричастен той информации, которая отражена в дневнике и, тем самым, также находится в опасности.

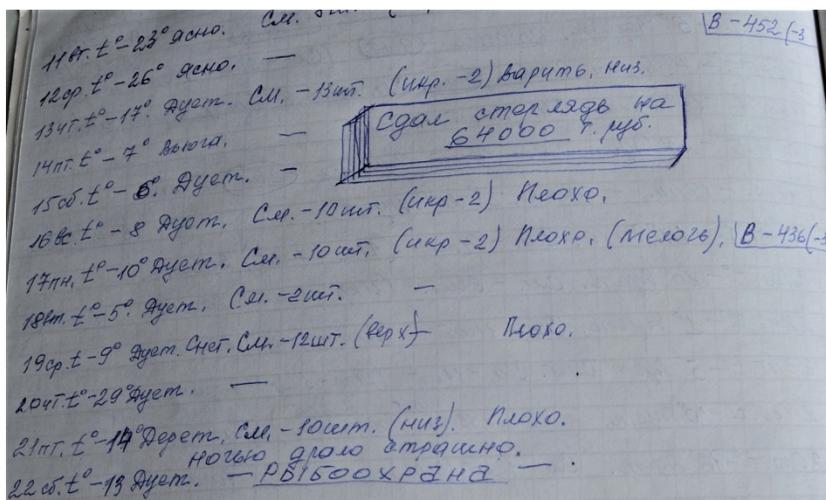


Рис. 3. Фрагмент дневника рыбака-промысловика.  
Александровский район Томской области

Рыбаку важно знать не только температурный режим, но и силу и направление ветра, а также весьма специфический и значимый для промысла показатель – уровень воды в реке. Сопоставляя данные об объеме и составе улова и показатели уровня воды, рыбак принимает решение, на каком виде лова ему сконцентрироваться при конкретных погодных условиях, какой вид снастей использовать. На представленном выше фрагменте (см. рис. 3) дневника мы видим в рамке обведенные показатели уровня воды (В-436), сумма на которую была сдана стерлядь за один раз, количество икранных самок в улове (икр-2), температуру воздуха, силу ветра, которая влияет на комфортность проверки самоловов и сетей («дерет», т.е. при подъеме со дна самоловов, ветер на поверхности воды вырывает из рук снасти, разворачивает лодку и делает промысел почти невозможным). Мы видим также указание на объем улова, который отмечается не количественно в данном случае, а словами «плохо», и размерный ряд рыбы («мелочь»). Дневник также отсылает к локациям в пространстве, где производится промысел («низ» и «верх» относительно расположения поселка по течению Оби).

### Дневники инспекторов

Вопрос о том, кому важны дневники погоды и в каких целях их можно использовать, получает неожиданный ответ, когда мы смотрим на знания о реке, об уровне воды, ветрах и температурах с позиции не производящих и добывающих субъектов, а контролирующих инстанций. Фактически, зная сезонное состояние ихтиофауны – периоды миграции, нереста, которые связаны с температурным режимом реки, ле-

доставом и ледоходом, ветрами и атмосферным давлением, – можно определить, когда улов будет наиболее успешным. Это знание нужно не для того, чтобы поймать рыбу, а для того, чтобы поймать рыбака.

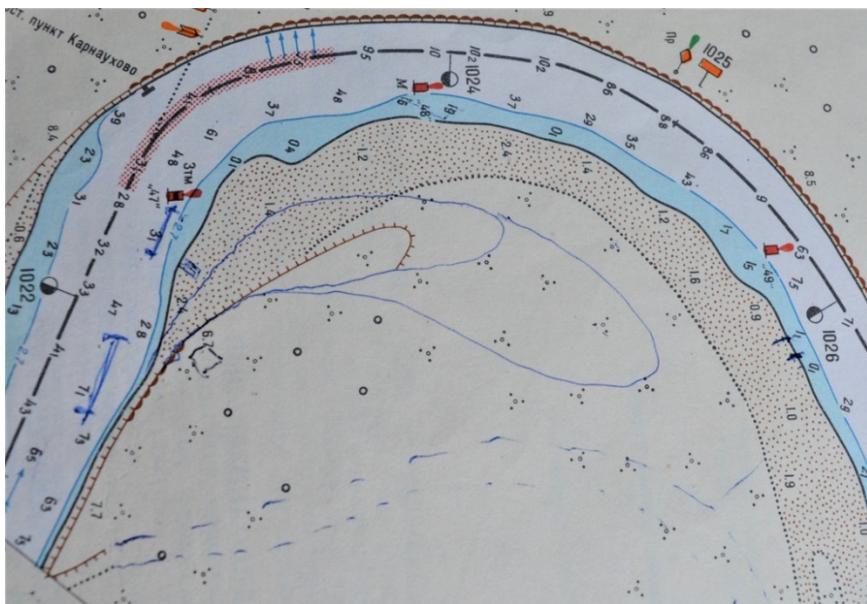


Рис. 4. Фрагмент лоции Оби с пометками информанта.  
Молчановский район Томской области

Перемещение рыбаков, их деятельность по установке сетей и самоловов, фитилей и морд может, в контексте работы инспекторов, восприниматься в качестве объекта натурального наблюдения. Базовая форма фиксации наблюдений представляет собой таблицу (дата, место (километр реки), температура, осадки, ветер, количество снятых самоловов в данной точке), но наиболее интересная часть подобного дневника – это способы визуализации наблюдений, представленных на детализированной лоции Оби. На представленном выше фрагменте лоции Оби (см. рис. 4) отмечены извлеченные со дна ставы с самоловами. Точная локализация их и расшифровка в дневнике (вместе с погодными и сезонными условиями) позволяют на следующий год безошибочно определять место установки снастей и, таким образом, прогнозировать поведение рыбаков. При этом квадратиком отмечаются избушки, дома, рыбацкие базы, которые известны специалисту, нередко подписывается имя хозяина. Линии и пунктир на карте отражают многолетние наблюдения за русловыми процессами, образованием и замыванием протоков, изменением формы берегов и фарватера. Таким образом, природные и социальные процессы, протяженные во времени, находят свое отражение на плоскости карты.

### Дневники сельской интеллигенции

Встречаются среди авторов дневников и люди, не занимающиеся напрямую ни каким-то определенным промыслом, ни уходом за огородом и садом. Их интересует не продуктивность отдельно взятого хозяйства или эффективность промысла в определенных местах определенными орудиями лова, с учетом погоды и сезонных изменений, а совокупность успехов и провалов в области использования природных ресурсов в сельском сообществе. Как правило, такие дневники ведут школьные учителя, фельдшеры и медсестры, лесные инженеры, сотрудники музеев и домов культуры. Для сельской интеллигенции, наряду с отметками, какого числа их семья выкопала картошку, важна дата первого урожая в деревне, первого огурца, появившегося у соседей. Описывая события, они невольно делают сопоставление функционирования домохозяйств, запечатлевая в дневниках неравенство в доступе к ресурсам и условиям труда.

С одной стороны, жанр дневника погоды, формируемый сельской интеллигенцией, наиболее существенно удален от научного протокола наблюдений за погодой и представляет собой переходную форму между дневником наблюдений и летописью жизни села, в котором природные аспекты тесно связаны с социальными. С другой стороны, именно в этих дневниках, аккуратно разграфленных и превращенных в таблицу, отмечаются условными значками осадки, тип облачности. Иными словами, именно они используют универсальный код, легенду метеоявлений, знакомую еще со школьной программы.

### Зачем вести дневник и как он «работает»?

Вернемся к вопросу о целях ведения подобных дневников гибридного типа. О чем они рассказывают и что упорядочивают? Очевидно, что страницы дневника связывают воедино события и феномены разного масштаба и порядка, заставляя эти явления «говорить» на языке регулярности и цикличности. Этот принцип и ритм задаются метеосводками и наблюдениями за состоянием погодных условий. Прогнозируемая сезонность, смена времен года, заранее известное количество дней месяца – все это создает видимую стабильность, которая оказывается нарушена тут же, на соседних столбцах дневника. Непредсказуемые и нерегулярные события (завоз продуктов, открытие зимней переправы, рейсы водного и воздушного транспорта, смерть и рождение, болезни и охотничьи удачи) – все это нанизывается на основу, состоящую из регулярно наблюдаемых явлений: температуры, облачности, силы ветра и т.п.

В связи с этим, мы можем сделать вывод о том, что выбранный смешанный жанр письма создается каждым автором как текстовая им-

провизация, которая позволяет создать собственное пространство текста, «обладающего властью над тем внешним, от которого он сначала был отделен» (Серто де 2013: 242). В данном случае неординарный выбор компонентов для описания в дневнике определяется тем, какие элементы жизненного мира автора дают сбои чаще других, потому требуют текстуализации и упорядочивания, позволяя «воздействовать на окружающее и трансформировать его» (244). Ниже будут описаны все нетипичные компоненты подобных дневников, столь же непоследовательных, сколь и поэтических.

### Компоненты дневника

Первый столбец дневника после даты отведен показателям дневной (иногда также и ночной) *температуры*. Также практически неизменным компонентом записей в течение всего года являются показатели облачности. Интересно, что в особых случаях или при описании в других столбцах значимых событий и явлений, знак «солнце», обозначающий безоблачную солнечную погоду, рисуется с человеческим лицом. Например, «солнце с человеческим лицом» появляется в момент, когда весной стабильно высокие температуры приводят к таянию протоки, разделяющей деревню на две части: «24.04. На протоке затоп. У нас растаял Полой» или «Растаял Полой (подчеркнуто красным). У нас зацвела уже медуница». Тем не менее эти данные заносятся в тетрадь наблюдений только синей ручкой и ни при каких обстоятельствах не помечаются красными чернилами. С одной стороны, колебания температур – это стержень такого рода дневников, но, с другой стороны, акцентирование других показателей и их выход за рамки заранее очерченных граф говорят о постепенном росте значимости других, внепогодных явлений или явлений, косвенно с ней связанных.

Ритм дневника прерывист. Дневник заполнялся в организации, в течение рабочего дня, поэтому информация о погоде, температуре и других событиях в субботу и воскресенье отсутствует, за исключением экстраординарных событий, которые вписываются между строк по факту. Но есть периоды и сезоны, когда записи ведутся непрерывно – это периоды половодья и схода льда, а также период ледостава и установления зимников. Большая часть записей о том, что лед идет, подчеркнута красным фломастером или написана красной ручкой.

Интересно, что **ледоход** не локализован в дневниках только по месту проживания автора: информация о ледоходе на Томи и выше по течению Оби передается через неформальные сети оповещения («М.И. звонила дочь, сказала, что смотрели, как шел лед на Томи, все чисто»), и потому отметки о состоянии реки в других населенных пунктах также

присутствуют в записях. Весной во время ледохода выше по течению, а поздней осенью – начиная с обской губы, записываются сообщения о промерзании Оби и установлении льда на реке. Например: «18.04. Обь идёт в Тогуре, вернее, в Колпашево» (помечено красной ручкой); «19.04. В Парабели идет лёд. Подвижка [льда] на Нарымской луке; 20.04. Идет лёд на Оби, на Нарымской Луке» (красные чернила)». В частоте записей, в фокусе внимания проявляется драматургия событий, которая динамично разворачивается на фоне почти неизменного температурного режима и других фоновых явлений. По записям мы можем проследить, как едва замерзшая река превращается в прочный плацдарм для перемещения между двумя поселками и райцентром: «08.11. Нарымская Лука затянулась, но еще полыньи. Сегодня люди перешли ее на работу. 10.11. Через Нарымскую Луку поехали бураны, мотоциклы. 13.11. N. на жигулях переехал Нар. Луку (подчеркнута дата и часть записей. – Л.Р.). 16.11. Переехали Нар. Луку на джипе, легковая, таблетка». Мы видим, что прочность льда и стабильность переправы измеряются той степенью риска, которую берут на себя первопроходцы – каждый в своем весе: пешеход, жигули, джип, буран. После того, как все типы техники пересекли протоку, путь может считаться открытым. В отличие от тех крупных официальных ледовых переправ, которые открывает и закрывает МЧС («12.12. На Оби повесили 2 т.»; «16.12. На Оби повесили киртич»; «18.12. На ледовых переправах уменьшают тоннаж»), прочность временных зимников через реку проверяется опытным путем. И потому каждый опыт требует детальной фиксации в дневнике.

**Смена сезонов** репрезентируется в дневниках погоды по разным признакам, которые постепенно накапливаются, как, например, подтверждение наступления весны: «13.04. прилетели скворцы; 14.04. Первый вертолет и ледоход на Томи». В данном случае народные приметы, функционирование транспортной инфраструктуры и режим реки являются предвестниками и знаками смены сезонов: «Замерзла протока. Утки наши сбились в стаю и так и сидят, а вокруг лед. Селезень один ходил по льду»; «11.04. Прилетело много птиц уже. Мартыны прилетели»; «15.04. Идет снег. Прилетели кориуны, ветрина, холодина»; «19.05. Появились комары. Туча их!»; «Зацвела сирень»; «N. первый раз купался». Значимые события могут указываться не в хронологическом порядке, а с инверсивной логикой. Так, например, известие о том, что «прилетели лебеди» 10.04 следует после дневниковых записей от 20.04.

Один из ключевых аспектов в дневниках жителей сезонно изолированных приобских поселков – функционирование инфраструктуры. Дошдно отмечается, когда «закрыли дорогу» или «закрыли зимник» и когда зимник открыли; когда прилетел первый вертолет в период бездорожья или «пришел первый Восход» (красные чернила). Интересно, что

отключения электричества в поселке в некоторых случаях связываются с природными явлениями: «08.07. со светом весь день была проблема после грозы», а в некоторых – с деятельностью специальных служб: «24.06. На целый день сегодня отключили свет, ремонтные работы на электростанции». Попытка влиять на среду и инфраструктуру, преобразовывая ее, параллельно с природой, которая может разрушать построенное человеком, отражается в следующих записях: «Через Нарымскую Луку на жигулях проехали. ЖКХ два дня переправу заливали»; «03.08. Холодно. Сыро. Приехали дорожники, делают дороги».

### Прогнозы: источники данных и технологии наблюдения

Каким образом авторы дневников получают данные, которые они фиксируют в своих дневниках? Всегда ли это «эмпирические» данные, полученные непосредственно из натуральных наблюдений и насколько подобный способ «перевода» данных из наблюдений в зафиксированные факты соответствует логике научного протокола? Первый источник данных – это собственный зрительный опыт («ходила смотреть ледоход»), тактильный опыт («снег вытал рыхлый»), а также субъективные ощущения, например «сильный ветер» (невозможность определить точную скорость ветра с помощью приборов). Второй источник – это бытовой термометр, по которому фиксируются показатели температуры. Наконец, третий источник – это изустно переданная информация от знакомых и родных: доверять наблюдение явных природных явлений можно в случае, если наблюдатель находится в другом населенном пункте, выше по течению, и может сообщить сведения, которые спустя время отразятся и на состоянии реки в их селе («звонили с Томска, лед прошел у них уже»).

Если обратиться не только к наблюдениям, но и к прогнозам, то мы обнаружим еще три источника информации. Это, безусловно, слухи и мнения членов местного сообщества: «теперь уже **говорят**, что июнь и июль теплыми не будут. +16 ... +18. Посмотрим». Прогнозы на несколько недель и месяцев вперед могут быть почерпнуты также из новостных передач: 30.03.07. Обещают наводнение, которое бывает раз в 100 лет (Обведено в рамку); По TV в новостях передали, что ноябрь, декабрь, январь будут значительно холоднее, чем в прошлом году, а февраль – наоборот. или же из интернета: «29.06. По интернету погода до 4 июля дождик. Не холодно, не жарко». Наконец, таким источником могут быть народные приметы и их локальная интерпретация: «по приметам – какие три числа июня, такое и лето будет. Каждое число соответствует месяцу»; «У нас сосульки висят большие, > метра. По приметам, если сосульки длинные, весна будет затяжной»; «Примета:

если на Покров осадков не было, через месяц снега еще не будет. В этом году не сбылось».

Важно, что проверка прогнозов требует постоянного обращения автора дневника к предыдущим записям, чтобы сверить реальную погоду и прогноз / примету. Так, в последней цитате мы видим, что автор позднее приписал «в этом году не сбылось», что потребовало ожидания длиной в целое лето. Дневники, содержащие приметы погоды, также богаты на параллели между церковными праздниками и погодными / сезонными / природными явлениями. Так, например, в дневнике сельской интеллигенции каждый год урожайность года и погодные условия за лето описываются именно на Покров: «14.10. Покров. Очень много в этом году грибов, малина (но не у всех), смородины, облепихи, жимолости, калины, рябины, черноплодной смородины, брусники, клюква вымокла (ездили мужики далеко где-то брали), в огородах хороший урожай на все. Шишки были немного и плохая».

### **Социальная хроника: повседневность и мобилизация сообщества**

Особое место в дневниках занимает хроника поставок продуктов в межсезонье на правый берег Оби, которая описывается в параллели с состоянием реки и притоков, температурным режимом, экстремальными погодными явлениями: «В магазин N. вчера привезли груз. На протоке большие забереги»; «28.04. первый груз в магазине N.» (красные чернила); 11.04. Туман. Сегодня N. привез груз последний раз «Вертолет (пассажиры, почта). Ветер холодный, северный». Стоит отметить, что поставки продуктов отмечаются гораздо чаще в женских дневниках, независимо от профессии и семейного положения. В мужских дневниках нехватке продуктов и вещей в магазинах поселка уделено мало места, и, возможно, это связано с тем, что в сельских семьях Приобья большая часть мужчин связана с обеспечением семьи продуктами природного происхождения, тогда как женщины отвечают за закупки необходимых продуктов и хозяйственных товаров в магазине и не могут, в случае отсутствия, найти им адекватную замену: «19.05. Пришла плавучка. Купила ведра под цветы и биотуалет».

Личные, семейные хозяйственные дела, рождение внуков и уход за могилами родителей («Толя сделал забор по переулку и в палисадник»; «12.05. Достали картошку из погреба»; «04.06. Привезли С.» (примечание ниже): «26.04. День рождения С.»; «26.05. Покрасила пол-оградки на кладбище») переплетаются с публичными событиями, общественными инициативами, праздниками, заботами. Например, есть записи о совместном труде: «17.05. Ходила на субботник на кладбище»; или «05.05. Уборка улиц в поселке до памятника». Некоторые записи отражают наблюдения о промысловых и трудовых практиках соседей и

друзей, которые совпадают с началом определенного сезона и этапа жизни в годичном цикле, а также связаны с погодными условиями, например: «24.04. N. выехал на весновку»; «Уехали мужики на реку N.»; 17–18.11. Снег шел два дня. На Оби рыбаки самоловы ставят.» «20.11. Все ставят самоловы. За шишками на буранах [поехали]. N.N. за окнами уехал».

Драматичный фрагмент одного из дневников повествует о влиянии половодья на жизнь людей, состояние урожая, затопление жилых домов и дорог, показывая, как люди объединяют усилия, чтобы справиться со стихией и как наблюдают бедствие, передавая друг другу информацию. Все начинается с единичных случаев: «15.05. N.N. отпросился с работы домой, т.к. у него топит огород и скотину»; «18.05. Вода всё ещё прёт. N.N. поехал вывозить скотину на пароме». Затем природные катаклизмы, затянувшееся половодье провоцируют общую тревогу и беспокойство: «20.05. Кругом паника, что еще см 80 воды прибудет и ливни обещают (посмотрим!)»; Совместно жители «на протоке прокопали трубу, чтоб хоть немного [вода] ушла». «22.05. Дамбы сочатся, со стороны кладбища вода прибывает»; 25.05. «Вроде вода остановилась»; 24.05. «Вода до тротуаров, пекарня в воде. Ул. Озерная (за клубом) тоже в воде все тротуаром. Дом N. тоже вокруг везде вода, будет стелить мостки, по ливе<sup>2</sup> лодки ездят. Возле АЗС лива перелилась через дорогу у нас за огородом на нижний склад разлилась, но отсыпали дамбу. Возле лодочной по ул. Береговой тоже отсыпали весь берег, т.к. вода на берег вышла». Половодье ставит под угрозу нормальное функционирование ключевых инфраструктурных объектов села: «30.05. Большая вода. Подошла почти к РАЙПО и верт.[олетной] площадке». Но позднее созданная для защиты от стихии конструкции начинает разрушаться: «01.06. Дамбы подсыпают, т.к. их сильно подмывает волной». А затем мы узнаем из хроники, что дамбу и совсем прорвало: «08.06. Вода понемногу отступает, но очень медленно и помалу. На прошлой неделе, когда был сильный ветер в поселке по ул. N. прорвало дамбочку, которую делали сами жители высотой примерно 40 см. И вода хлынула к людям в огороды. N. уже все посадили, теперь на лодке плавают, затопило и дошло до огородов по ул. Береговой до дома № 52. Но к И.И. в огород не зашла, но к соседям ее не зады огорода зашла».

В некоторых случаях экстремальные погодные явления настолько масштабны («Ветер на реке, ужасный вал»; «Ужасный ветер. Драло все, мотыляло, страшно было»), что требуют не просто объединения усилий, но обращения к администрации и проведения экстренных совещаний: «Топит. Вчера дамбу прорвало. Засыпали. Сегодня в администрации был слёт по наводку. Говорят, что еще будет сброс воды» (на Новосибирской ГЭС. – Л.Р.).

Записи о мобилизации сообщества в связи с половодьем или проведением субботника перемежаются с описаниями праздничных гуляний и значимых для поселка / села дат. Погода и сезон, длина светового дня и температура оказываются немаловажными факторами, влияющими на успешность мероприятий: «*День села. Когда артисты начали свою дискотечную программу «Золотые 80-е, лихие 90-е», уже стемнело и бедные ведущие (имена) вели [программу] в полной темноте, зрители их не видели, а они – зрителей. Свои слова они подсвечивали телефонными фонариками. Вот такая организация.*»

Посредством кратких записей, почти намеков, в сельские дневники погоды проникают события, происходящие за пределами населенного пункта. Недельные, месячные циклы, связанные с особым характером погоды в каждом месяце, пересекаются, но не совпадают с циклами выплаты зарплаты, которые в некоторых дневниках выделяются красным подчеркиванием: 14.05 «З/пл». Отслеживается задержка зарплаты и других выплат, а также различные реформы: «*Нас перевели на карточки.*» Если женские дневники больше связаны с циклами выплат в бюджетных учреждениях и ИП (магазины, аптеки), то мужские дневники отражают котировки валют, объемы заработков (как упоминалось в разделе про рыбацкие промысловые дневники), а также позволяют сопоставить валютные курсы и политическую обстановку в стране. Так, в одном из дневников отмечается, что «*Ельцин пошел на второй срок*», а рядом – символ нового года – года крысы по восточному календарю, отмечается и комментируется вступление стран в ООН или НАТО. Так в хроникальные записи о жизни села, промысловый журнал, книгу учета доходов и продаж вплетается политическая сатира.

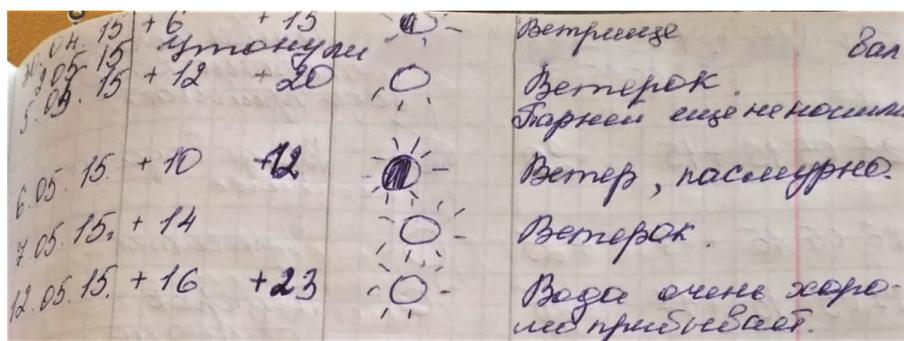


Рис. 5. Фрагмент дневника погоды со вставкой посмертной записи о гибели односельчан. Парабельский район Томской области

Параллели данных о погоде в левых столбцах дневников и хроники социальной, экономической, досуговой жизни села выходят за рамки событийной линейной логики. Подобная хроника сжимает в пучок яв-

ления разных порядков, показывая, как связаны совершенно немислимые вещи: гроза и снабжение электричеством, рождение ребенка, приезд гостей и состояние дорог, промысел ценных пород рыбы, уровень воды в реке, состав политической элиты и аппарата президента, а также цены на рыбу и курс валют в мире. В этих дневниках смерть имеет свою графу, свое место, а, точнее, не имеет «подходящего» места и колонки, и потому записывается поверх всех разграничений и линий.

Весной, в сезон, когда на реке бывает высокий вал, переправа на лодках через Обь возможна, но опасна. 30 апреля автор дневника сообщает (см. рис. 5), что на реке – «ветрище». 5 мая она делает запись в дневнике: «Ветерок. Парней еще не нашли». И лишь позднее, между строками с «нормальными» записями о погоде 2 и 3 мая другой ручкой вписана фраза: «02.05. Утонули N.N. и M.M. Вал.». Мы видим, что в данном случае надпись пересекает границы граф и столбцов, отведенных для фиксации температуры и облачности, нарушая привычную упорядоченность дневника.

В этой записи, находящейся в реверсивной логике на территории «прошлого», мы видим отражение несколько функций сельского дневника погоды: воспоминание о прошлом, упорядочивание прошлого, сохранение памяти, фиксация наблюдений для прогнозирования, рефлексия о событиях через выбор «местоположения» записи на странице и в целом – в структуре дневника.

### **Заключение. Сельские дневники погоды как лаборатория по производству социального**

В данной статье мы собрали и поставили в один ряд совершенно различные по форме и содержанию дневники погоды и промысла. Но есть в них и нечто объединяющее, указывающее на то, что все эти жанры письма стремятся на фоне стабильных, циклических, прогнозируемых данных о погоде и смене сезонов зафиксировать нестабильные и уникальные социальные явления, которые «приручаются» историей, будучи вплетены в контекст регулярной сетки с датами и динамикой температур. Мы видим, как смерть появляется на страницах дневников погоды, тревожно сочетаясь со штормом и поиском пропавших без вести. Смерть проникает через инфраструктурные компоненты – вертолетные перевозки тела, фиксацию похорон. На тех же страницах дневника отмечен юбилей, выпавший на жаркий полдень или приезд новорожденного, претерпевшего в пути с родителями злключения во время дождя и шторма. Структура и особенности праздничных мероприятий переплетаются с погодными условиями долгой дня, а также оказываются под влиянием электроснабжения в поселке, нехватки аппаратуры. Таким образом, можно утверждать, что данные «сельские дневники пого-

ды», хотя терминологически и обозначены как «дневники», на самом деле представляют собой форму «гибридных документов», не принадлежащих вполне ни жанру личного дневника, ни жанру профессионального дневника, ни жанру / формату протоколов, фиксирующих наблюдения, эксперименты и показатели в ходе научного исследования. В чем уникальность текстов / документов / протоколов, которые я представляю на суд читателей?

Во-первых, подобный дневник не является промежуточной площадкой для фиксации и кодирования данных на пути к созданию научно-исследовательской статьи. Как автобиографический нарратив или исторический документ подобный дневник также не создается с целью дальнейшей публикации (в отличие от некоторых видов личных и интимных дневников интеллигенции). Таким образом, текст дневника пишется «набело», он никогда не остается в форме черновика и, таким образом, является самореферентной системой.

Во-вторых, данный дневник является результатом целой серии «переводов» данных и содержит на одной странице, в одной информационной строке, информацию разного порядка и уровня, записанную с помощью цифр, букв и иных визуальных обозначений. Таким образом, страница дневника, одна дневниковая запись сама по себе является единицей информации гибридного типа, которая существует и имеет смысл только в состоянии смешанности и неразличимости. Тем самым она отличается от документов лаборатории, которые смешиваются «слоями», накладываются (*juxtaposed*) друг на друга (*Latour 1986: 47*), например в случае соположения на столе текста научной статьи, таблиц данных и черновиков новой публикации, но не смешиваются в структуре одного текста буквально.

Специфической особенностью сельских непрофессиональных дневников (которые ведутся вне метеорологической станции) является их самозамкнутость внутри локального сообщества. Иными словами, подобные дневники не созданы для передачи, трансляции в региональный или федеральный центр, как эмпирические данные, направленные из конкретной локальности. Это наблюдения, имеющие гибридную форму, стержнем которой является протокол научных наблюдений. При этом они остаются не востребованными наукой, научным сообществом и потому продолжают существовать со старым «синтаксисом» в новой логике сезонно изолированных сообществ. Эти дневники – совокупность данных, которые никто не обобщает, и совокупность сигналов *S.O.S.*, которые не принимают ни на одной волне. Синоптические шифровки, так и не направленные в Центр.

В-третьих, в отличие от дневников эмпирических и полевых наблюдений исследователей (от этнографов, палеонтологов, археологов, до исследователей, работающих в лаборатории – медиков, химиков, физи-

ков), сельские дневники погоды дают нам пример не последовательной текстуализации реальности, не поэтапного перехода от материальности природных явлений (ландшафт, растения, проба почвы, анализ структуры, анализ состава, записи, графики, таблицы) к закодированным показателям и данным, а от них – к публикации; напротив, они идут *реверсивным* путем: от максимально сухой и упрощенной протокольной формы («+7, мал.обл., 6 м/с, 1043 см») в левом столбце записей до разворачивания поэтического описания, детальных описаний повседневности и авторефлексии автора («*Деревья в инее, очень красиво, как в сказке*»).

Этот процесс развертывания мелких деталей из ядра – сухих метеорологических любительских наблюдений – удивительным образом меняет и статус закодированных данных, и статус описаний повседневной жизни, событий, эмоций, планов и оценок. Фактически сельский дневник является хабом «продуцирующей инстанции» (Latour 1986: 48) в нескольких измерениях, и в этом смысле превосходит по глубине хаб в лаборатории: исследовательский стол. Таким образом, «восходящая логика» текстуализации, описанная Латуром, переворачивается, обнажая иные способы использования деконтекстуализированных фрагментов «научного языка» в сельских дневниках. Погодные явления, т.е. отраженные в журнале наблюдений состояния окружающей материальной среды и ландшафта кодируются («приемы записи» (Derrida 1977; Latour, Woolgar 1986) с помощью сокращений, значков, цифр, буквально: куски материи / вещества превращаются в «написанный документ» (Latour, Woolgar 1986: 51).

Но что происходит дальше с наблюдениями об уровне воды, визитах рыбинспекции, объемах уловов? Порождают ли они затем текст более высокого порядка, обобщая данные многолетних дневниковых записей? Нет: эти записи, посредством выборочного просмотра, формируют образ действия, а удачно выбранный день и час, место для лова материализуется обратно – в пойманную рыбу. Таким образом, инвестиция в дневниковую запись через практики приводит обратно к материальности: сельский дневник погоды делает «двойную петлю» и возвращается в тот же жизненный мир села. Преобразующая функция сельского дневника заставляет переосмыслить логику Латура и приближает нас к взгляду на «формализацию» и текстуализацию реальности в письме, о которой говорит Мишель де Серто: «...напротив, “смысл” игры письма, производства системы, пространства формализации состоит в том, чтобы отсылать к реальности, от которой оно отделилось именно для того, чтобы ее изменить. Его цель – социальная действенность» (Серто де 2013: 243). То есть дневник гибридного типа направлен косвенно на упорядочивание сбоев в жизненном мире и может дать толчок к принятию решений и выбора способа действовать.

Наконец, четвертая особенность структуры сельского дневника погоды состоит в том, что она не отражает структуру потоков и связей, существующих в лаборатории и направленных на производство знания. Сельский дневник является не проекцией лаборатории как сети, а лабораторией-на-страницах: «...островок страницы – это место перехода, где осуществляется промышленная переработка» (Серто де 2013: 245). Здесь сопряжение данных, фактов и суждений о погоде, изменениях климата (метеорология, климатология), сбоях в работе инфраструктур, схеме системы поставок товаров, хроника и проблемы ведения промысловой деятельности (экономические дисциплины), хроника событий села и происшествий одной семьи (устная история) производят гибридный тип знания, являющийся значимой частью социального поля локального сообщества.

### Примечания

<sup>1</sup> В контексте данной статьи сопоставляются два уровня значения слова «наука». Согласно статье Владимира Соловьева в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (Брокгауз 1897: 692), «наука» в узком смысле слова понимается как «объективно-достоверное и систематическое знание о действительных явлениях со стороны их закономерности или неизменного порядка», тогда как в широком контексте наука определяется как «совокупность всяких сведений, подвергнутых некоторой умственной проверке или отчету и приведенных в известный систематический порядок». Именно эти допущения: «всякие сведения», «некоторая умственная проверка», «известный систематический порядок» – создают необходимый «зазор» между двумя значениями, указывая на существование альтернативных способов систематизации, альтернативных методов протоколирования, фиксации, верификации разнообразных сведений о действительных явлениях, которые только лишь стремятся к эталону научного знания в узком смысле. Поиск подобных квазинаучных данных, а также сопутствующих им практик фиксации являлся одним из эмпирических способов обнаружения гибридных форм сосуществования ученых и местных жителей в труднодоступных поселках.

<sup>3</sup> «Лива» – «пыва, лужа, полойчик», согласно словарю Даля. Образована от слова «лить». Сезонно заполняющееся водой углубление, яма, превращающаяся в зависимости от уровня воды в канал, озерцо, лужу, пруд.

### Литература

- Барт Р. Дневник // Ролан Барт о Ролане Барте. М.: Сталкер, 2002. С. 246–261.
- Брокгауз Ф.А. Энциклопедический словарь / под ред. проф. И.Е. Андреевского. СПб.: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1890–1907. Т. 20а: Наказный атаман – Неясыти. [1897?]. II, 481–960.
- Воронова Н.Г. Заметки о речевом жанре дневника // Культура и текст. 2005. № 10. С. 194–200.
- Жукова В.С. Трудовая повседневность в крестьянских дневниках Европейского Севера России первой трети XX века // Повседневность в российской провинции XIX–XX вв.: материалы Всероссийской научной конференции: в 2 ч. Пермь, 2013. С. 157–161.
- Иващенко С.Н., Толпеко И.В. Полевой дневник В. И. Матюшенко (Археологическая разведка 1959 г.) // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2015. № 1 (5). С. 116–132.

- Кальщикова Т.А. Жанровые стандарты в дневнике А. Блока // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 32 (213). С. 58–61.
- Курникова А.В., Русинова И.И. Речевой статус бытовых дневников М.П. Сусловой // Изменяющийся языковой мир. Пермь, 2002. С. 252–259.
- Миханев А.П. Охотничий дневник как документальный источник // Документ. Архив. История. Современность: сб. науч. тр. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. Вып. 12. С. 261–264.
- Орлова Г. Картографический поворот: школьная география и картографическая политика в эпоху больших утопий // Вопросы образования. 2006. № 3. С. 81–102.
- Пигров К.С. Дневник: диалог с самим собой // Серия «Symposium». Диалог в образовании: сб. материалов конф. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. Вып. 22
- Плисак М.В. «Дневник крестьянина» как источник по истории мировоззрения сельского жителя (1916 г.) // Псков. Научно-практический, историко-краеведческий журнал. 2008. С. 125–129.
- ПМА 2019 – полевые материалы автора, июль-август 2019 года, Томская область, Кривошеинский, Молчановский, Колпашевский, Парабельский, Кargasокский и Александровский районы.
- Рейнгольд А.С. Жанровые особенности литературного дневника и дневник как нелитературный текст // Вестник РГГУ. Сер. Филол. науки. Литературоведение и фольклористика. 2010. № 11 (54). С. 118–129.
- Серто де М. Изобретение повседневноности 1: искусство делать / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2013.
- Слепцова (Кызласова) И.С. «Коллективная биография» сельского социума (по материалам дневников ярославского крестьянина П.В. Бугрова) // Русский Север. Вып. 1: Идентичности, память, биографический текст. К 95-летию К.В. Чистова: сб. науч. ст. / ред.-сост. Т.Б. Щепанская. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 79–96.
- Чистяков Ю.А. А.И. Курцов: дневник об экспедиции в Уссурийский край в 1928 году // Чтения памяти Алексея Ивановича Куренцова. Владивосток: Биолого-почвенный институт ДВО РАН, 2011. С. 5–125.
- Anderson K. The Weather Prophets: Science and Reputation in Victorian Meteorology // History of Science. 1999. № 37 (2). P. 179–216.
- Barton D. Literacy: An Introduction to the Ecology of Written Language. Oxford: Blackwell, 2007.
- Bernhardt J. Determining Regional Weather Patterns from a Historical Diary // Weather, Climate, and Society. 2015. № 7 (4). P. 295–308.
- Bunkers S.L. Diaries: public and private records of women's lives // Legacy. 1990. Vol. 7, № 2. P. 17–26.
- Derrida J. Of Grammatology. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- Lyons M. Ordinary Writings, Personal Narratives. Writing Practices in 19th and Early 20th Century Europe. Bern: Peter Lang, 2007.
- Latour B., Woolgar S. Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.
- McCarthy M. A Pocketful of Days: Pocket Diaries and Daily Record Keeping among Nineteenth-Century New England Women // The New England Quarterly. 2000. Vol. 73, № 2. P. 274–296.
- Motz M.F. Folk Expression of Time and Place: 19th-Century Midwestern Rural Diaries // The Journal of American Folklore. 1987. № 100 (396). P. 131–147.
- Noble M. Answers in the wind: using local weather studies for family history research // The Journal of Genealogy and Family History. 2017. Vol. 1, № 1. P. 1–6.
- Puttaert J. Linguistic Hybridity in Nineteenth-Century Lower-Class Letters. A Case Study from Bruges // Reading and Writing from Below Exploring the Margins of Modernity. Umeå University and Royal Skyttean Society. Umeå, 2016. P. 215–237.

- Slonosky V.* Historical climate observations in Canada: 18th and 19th century daily temperature from the St. Lawrence Valley, Quebec // *Geoscience Data Journal*. 2014. № 1 (2). P. 103–120.
- Wheeler D.* The weather diary of Margaret Mackenzie of Delvine (Perthshire): 1780–1805 // *Scottish Geographical Magazine*. 1994. № 110 (3). P. 177–182.
- Williams R.* Gilbert White's Eighteenth-Century Nature Journals as «Everyday» Ecology // *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. Summer 2017. Vol. 24, is. 3. P. 432–456.

Статья поступила в редакцию 9 октября 2019 г.

*Rakhmanova Lidiya Ya.*

### **RURAL WEATHER JOURNALS AND FISHERIES LOGS AS A REPRESENTATION OF HYBRID FORMS OF INTERACTION BETWEEN SCIENCE AND LOCAL COMMUNITIES\***

DOI: 10.17223/2312461X/26/7

**Abstract.** Can a diary be a social chronicle and a scientific protocol at the same time? What does mixing of genres and text structures mean in this case? The article presents a diverse range of rural weather diaries written by fishermen, nurse, gardener, inspector, and museum specialist. Underlying all these documents is the idea of combining different types of data in one structure and on one page, which makes them a special type of hybrid document. The uniqueness of the situation consists in the fact that, combining data of different types (meteorological, financial, historical, biographical, and infrastructural) obtained from different sources and through different means (from temperature measurement tools to personal feelings, rumours, and the Internet), the authors of the diaries indirectly participate in the production of another type of knowledge, which is born at junctions, overlaps and parallels between phenomena and facts, assessments and sarcasm, poetic descriptions and chronicles of a natural disaster. Analysing the structure of the diaries, their language and main components, as well as the purposes for which they are kept, I reveal the nature of the processes occurring due to the very act of writing and show why the diary itself in some sense becomes a laboratory. What does this laboratory produce and can we apply to it the logic of description that Bruno Latour applies in describing the process of producing scientific articles? What happens to the text in the rural weather diary and is it in fact a text? This article attempts to answer these questions and to 'turn over' the logic of 'translation' proposed by the actor-network theory.

**Keywords:** journals, hybrid documents, settlements on the Ob River, local communities; rural chronicles, monitoring protocols, scientific infrastructure

\* The article is written as part of the project, entitled 'Hybrid forms of interaction / coexistence in the social space on the banks of the Ob River: the interconnection of the life worlds of local communities, government agencies and scientists as a resource for understanding global / local climate and socio-cultural changes', supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFFI) (grant No. 18-00-01625).

### **References**

- Barthes R. Dnevnik [Diary]. In: *Rolan Bart o Rolane Barte* [Roland Barthes on Roland Barthes]. Moscow: Stalker, 2002, pp. 246–261.
- Brockhaus F.A. *Entsiklopedicheskii slovar'* [The encyclopedic dictionary]. Ed. by prof. I.E. Andreevskiy. St. Petersburg: F.A. Brockhaus, I.A. Efron, 1890-1907. Vol. 20a: Nakaznyi ataman - Neiasyti. [1897?]. II, 481-960.

- Voronova N.G. Zametki o rechevom zhanre dnevnika [Notes on the speech genre of diary], *Kul'tura i tekst*, 2005, no. 10, pp. 194-200.
- Zhukova V.S. Trudovaia povsednevnost' v krest'ianskikh dnevnikakh Evropeiskogo Severa Rossii pervoi treti XX veka [Worklife in the peasant diaries of the European North of Russia in the first third of the 20<sup>th</sup> century]. In: *Povsednevnost' v rossiiskoi provintsii XIX-XX vv. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii: v 2 chastiakh* [Everyday life in the Russian periphery in the 19<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> century. Proceedings of the All-Russian scientific conference in 2 volumes]. Perm, 2013, pp. 157-161.
- Ivashchenko S.N., Tolpeko I.V. Polevoi dnevnik V. I. Matiushchenko (Arkhologicheskaiia razvedka 1959 g.) [The field notes of V. I. Matyushchenko (archaeological field survey dated 1959)], *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya «Istoricheskie nauki»*, 2015, no. 1 (5), pp. 116-132.
- Kal'shchikova T.A. Zhanrovye standarty v dnevnike A. Bloka [Genre standards in the diary of A. Blok], *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo Universiteta*, 2010, no. 32 (213), pp. 58-61.
- Kurnikova A.V., Rusinova I.I. Rechevoi status bytovykh dnevnikov M.P. Suslovoi [Speech status of M.P. Suslova's everyday diaries]. In: *Izmeniaiushchiisia iazykovoii mir* [The changing language world]. Perm', 2002, pp. 252-259.
- Mikhanev A. P. Okhotnichii dnevnik kak dokumental'nyi istochnik [Hunter log as a documental source]. In: *Dokument. Arkhiv. Istoriia. Sovremennost'. Sbornik nauchnykh trudov. Vyp. 12* [Document, Archive, History, the Present. A collection of scientific writings, issue 12]. Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta. 2011, pp. 261-264.
- Orlova G. Kartograficheskii povorot: shkol'naia geografiia i kartograficheskaiia politika v epokhu bol'shikh utopii [The cartographic turn: school geography and cartographic policy in the era of great utopias], *Voprosy obrazovaniia*, 2006, no. 3, pp. 81-102.
- Pigrov K.S. Dnevnik: dialog s samim soboi [Diary: a dialogue with oneself]. In: *Seriia "Symposium", Dialog v obrazovanii. Vyp. 22. Sbornik materialov konferentsii* [The 'Symposium' series, Dialogue in education. Issue 12. A collection of proceedings]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2002.
- Plisak M.V. «Dnevnik krest'ianina» kak istochnik po istorii mirovozzreniia sel'skogo zhitelia (1916 g.) ['The peasant diary' as a source on the history of rural worldview (1916)], *Pskov. Nauchno-prakticheskii, istoriko-kraevedcheskii zhurnal*, 2008, pp. 125-129.
- PMA 2019 – polevye materialy avtora, iul'-avgust 2019 goda, Tomskaia oblast', Krivosheinskii, Molchanovskii, Kolpashevskii, Parabel'skii, Kargasokskii i Aleksandrovskii raiony [Author's field materials. July-August, 2019. Tomsk oblast, Krivosheino, Molchanovo, Kolpashevo, Parabel, Kargasok, Aleksandrovo districts].
- Reinhold A.S. Zhanrovye osobennosti literaturnogo dnevnika i dnevnik kak neliteraturnyi tekst [On the Genre Characteristics of the Diary as a Literary Subform, and the Diary as a Non-literary Text], *Vestnik RGGU. Ser. Filol. nauki. Literaturovedenie i fol'kloristika*, 2010, no. 11 (54), pp. 118-129.
- de Certeau M. *Izobretienie povsednevnosti 1: iskusstvo delat'* [The invention of everyday life 1: the art of making]. Trans. from French by D. Kalugin, N. Movnina. St. Petersburg: Izd-vo Evropeiskogo universiteta, 2013.
- Sleptsova (Kyzlasova) I.S. «Kollektivnaia biografiia» sel'skogo sotsiuma (po materialam dnevnikov iaroslavskogo krest'ianina P.V. Bugrova) ['Collective biography' of the rural society (based on the diaries of the Yaroslavl peasant P.V. Bugrov)]. In: *Russkii Sever. Vypusk 1. Identichnosti, pamiat', biograficheskii tekst. K 95-letiiu K.V. Chistova: Sb. nauch. st.* [The Russian North. Issue 1. Identities, memory, and biographical text. Dedicated to the 95<sup>th</sup> anniversary of K.V. Chistov. A collection of scientific papers]. Ed. and compiled by T.B. Shchepanskaia. St. Petersburg: MAE RAN, 2017, pp. 79-96.
- Chistiakov Iu.A. A. I. Kuretsov: dnevnik ob ekspeditsii v Ussuriiskii krai v 1928 godu [A.I. Kuretsov: a diary on the expedition to the Ussuriysk region in 1928]. In: *Cheniia*

- pamiati Alekseia Ivanovicha Kurentsova* [Readings in the memory of Aleksey I. Kurentsov]. Vladivostok: Biologo-pochvennyi institut DVO RAN, 2011, pp. 5–125.
- Barton D. *Literacy: An Introduction to the Ecology of Written Language*. Oxford: Blackwell, 2007.
- Bernhardt, J. Determining Regional Weather Patterns from a Historical Diary, *Weather, Climate, and Society*, 2015, no. 7(4), pp. 295–308.
- Bunkers S.L. Diaries: public and private records of women's lives, *Legacy*, Vol. 7, no. 2 (Fall 1990), pp. 17–26.
- Derrida J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- Lyons M. *Ordinary Writings, Personal Narratives. Writing Practices in 19th and Early 20th Century Europe*. Bern: Peter Lang, 2007.
- Latour B., Woolgar S. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press Princeton, New Jersey, 1986.
- McCarthy M. A Pocketful of Days: Pocket Diaries and Daily Record Keeping among Nineteenth-Century New England Women, *The New England Quarterly*, 2000, Vol. 73, no. 2, pp. 274–296.
- Motz M.F. Folk Expression of Time and Place: 19th-Century Midwestern Rural Diaries, *The Journal of American Folklore*, 1987, no. 100 (396), pp. 131–147.
- Noble M. Answers in the wind: using local weather studies for family history research, *The Journal of Genealogy and Family History*, 2017, Vol. 1, no. 1, pp. 1–6.
- Puttaert J. Linguistic Hybridity in Nineteenth-Century Lower-Class Letters. A Case Study from Bruges. In: *Reading and Writing from Below Exploring the Margins of Modernity*. Umeå University and Royal Skyttean Society. Umeå. 2016, pp. 215–237.
- Slonosky V. Historical climate observations in Canada: 18th and 19th century daily temperature from the St. Lawrence Valley, Quebec, *Geoscience Data Journal*, 2014, no. 1(2), pp. 103–120.
- Wheeler D. The weather diary of Margaret Mackenzie of Delvine (Perthshire): 1780–1805, *Scottish Geographical Magazine*, 1994, no. 110(3), pp. 177–182.
- Williams R. Gilbert White's Eighteenth-Century Nature Journals as "Everyday" Ecology, *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, Vol. 24, Is. 3, Summer 2017, pp. 432–456.

УДК 39

DOI: 10.17223/2312461X/26/8

## УРОВЕНЬ МЕДИЦИНСКОЙ ГРАМОТНОСТИ РОССИЙСКИХ ПАЦИЕНТОВ В ОЦЕНКЕ ВРАЧЕЙ

---

Наталья Александровна Вяткина

**Аннотация.** Уровень медицинской грамотности пациентов сегодня становится важным направлением для развития систем здравоохранения различных стран. Существует множество вариантов замера этого уровня и попыток его повышения, так как это способствует не только улучшению качества медицинской помощи, но и сокращению расходов на ее оказание. В статье дается описание понятия медицинской грамотности и подходов к ее изучению в России и в мире. Основной целью исследования является выявление текущего уровня медицинской информированности пациентов в оценке 69 врачей из различных регионов России. Врачи высказываются о том, что, в их представлении, пациент должен знать о собственном здоровье и здоровье своих близких в домашних условиях и в медицинских учреждениях, а также как они оценивают текущий уровень медицинской грамотности своих пациентов и влияние на него интернета.

**Ключевые слова:** медицинская грамотность, информированность пациентов в вопросах здоровья, медицинская антропология, врач, пациент, российские реалии, российское здравоохранение

### Введение

Повышение уровня медицинской грамотности является одной из важнейших задач для систем здравоохранения множества стран. Согласно определению Всемирной организации здравоохранения, медицинская грамотность связана с грамотностью в общем ее понимании и предполагает наличие у людей знаний, мотивации и компетентности для получения, понимания, оценки и применения медицинской информации в целях вынесения суждений и принятия решений в повседневной жизни в отношении медицинского обслуживания, профилактики заболеваний и укрепления здоровья для поддержания или улучшения качества жизни в течение всей жизни<sup>1</sup>.

Уровень медицинской грамотности пациентов не только позволяет фокусироваться на профилактике заболеваний и снижать риски неинфекционных заболеваний, но одновременно повышать качество оказываемой населению медицинской помощи. Это становится возможным не только благодаря более глубоким знаниям пациента о собственном теле и происходящих в нем процессах, способности описать симптомы,

грамотно рассказать на приеме об истории болезней, но также корректно и внимательно соблюдать назначения врача. Уровень медицинской грамотности населения напрямую влияет и на затраты системы здравоохранения (Яковлева 2016): во-первых, предотвратить болезнь и снизить факторы риска дешевле, чем лечить с применением дорогостоящих процедур; во-вторых, своевременное лечение и четкое соблюдение всех назначений позволят быстрее и наиболее экономически эффективно, для системы в том числе, вернуть пациента в ряды здоровых, социально и экономически активных граждан.

Целью данного исследования является выявление отношения врачей к текущей информированности пациентов, а также оценка ими уровня медицинской грамотности последних, влияния на нее интернета и других источников информации о здоровье. В онлайн-анкетировании приняло участие 69 респондентов. Отбор респондентов осуществлялся как прямым приглашением к участию в исследовании, так и распространением ссылки на анкету в закрытых профессиональных сообществах врачей. Стаж работы врачом основной доли участников исследования составил более 10 лет (88,3% респондентов, в том числе 30,4% указали стаж от 10 до 20 лет, 27,5% – от 20 до 30 лет и 30,4% – более 30 лет). Почти половина респондентов проживает в Москве и Московской области (34 человека), 9 в Новосибирске, 5 в Санкт-Петербурге, по 2 в Барнауле и Самаре, а также по одному в других городах России (Комсомольск-на-Амуре и Геленджик). Врачебные специальности участников исследования также отличаются разнообразием: анестезиологи-реаниматологи (9 человек), хирурги-эндоскописты (8 человек), терапевты (6 человек), врачи клинической лабораторной диагностики (6 человек), педиатры (5 человек), онкологи (4 человека), неврологи (4 человека), гинекологи (3 человека), нефрологи (3 человека), кардиологи (3 человека) и прочие специальности от урологов и неонатологов до дерматологов, диетологов и психотерапевтов. Разнообразие регионов, в которых живут и работают участники данного исследования, как и разнообразие врачебных специальностей, которые они представляют позволило широко взглянуть на поставленную проблему в современных российских условиях, а также выделить отдельные специфические особенности и уникальные мнения.

\*\*\*

Медицину сегодня принято рассматривать не только в традиционном естественно-научном ракурсе, но и через призму гуманитарных наук. Еще в 1970-х гг. Всемирная организация здравоохранения разработала стратегию «Здоровье для всех» (Health for All), благодаря которой интерес к вопросам здоровья начал повышаться в психологии, антропологии, социологии и коммуникациях. Тесную связь медицины и культуры подчеркивала и продолжает это делать канадский антрополог

Маргарет Локк: «Любая медицинская система является продуктом истории и существует внутри конкретного экологического и культурного контекста. <...> Если этот контекст изменяется, то меняется и медицинская система. На нее будут влиять экономические, политические и философские концепции» (Капра 1996). Успешное взаимодействие врача и пациента зависит не только от конкретного сложившегося типа системы здравоохранения с его такими внешними факторами, как культурные, социальные, экономические, политические и пр., но также и уровня компетенции пациента в медицинских вопросах. Культура неизбежно влияет на взаимоотношения врача и пациента (Ковтюк, Козлова 2016; Яковлева 2016), на то, как последние воспринимают и реагируют на информацию, связанную со здоровьем. При этом в разных странах представления о болезни и здоровье, применение лекарственных средств, образ врача и возможности систем здравоохранения различны.

Влияние культурных факторов на здравоохранение подчеркивается и российскими исследователями, например Е.И. Кириленко (2012) выделяет следующие особенности российской медицины:

1) само слово «больной» («испытывающий боль, страдание») заставляет заболевшего человека воспринимать себя как страдальца, который ожидает от окружающих, и в том числе врача, понимания и сочувствия;

2) в России болезнь в силу сложившихся традиций воспринимается как внешний враг или внешнее воздействие, а пациенты (больные) в силу этого ассоциируют себя отдельно от своей болезни;

3) в сравнении с западными странами в России меньше внимания уделяется индивидуальным проблемам со здоровьем, а также в меньшей степени распространены профилактические способы сохранения здоровья;

4) врач воспринимается как авторитарная фигура, поскольку патернализм и уважение власти традиционно заложены в российской культуре и обществе.

Эти особенности, формировавшиеся десятилетиями, оказывают существенное влияние на коммуникации врача и пациента в России. При этом сегодня все большую роль в их взаимоотношениях начинает играть возросшая, благодаря интернету и прочим коммуникационным инструментам, пациентская информированность. Российская медицина в последние годы не без влияния экономических и рыночных причин начала поворот в сторону пациентоориентированности и активного вовлечения пациентов в процесс принятия решений и лечения. Это предполагает активное участие пациента в вопросах, связанных с собственным здоровьем и здоровьем своих близких.

Интернет и прочие многочисленные источники информации о здоровье дали возможность многим пациентам полагать, что они в состоя-

нии самостоятельно принимать решение о медицинских вопросах, оставляя врачу лишь роль консультанта (Тгуог 2012). Но внушительный объем информации о здоровье может оказаться для пациента настолько же полезным, сколь и опасным. Переоценка пациентом собственных знаний, игнорирование врачебных назначений и рекомендаций, самолечение, опора на ненадежные источники информации могут оказать существенное влияние на его здоровье.

Навыки общения врача и пациента совсем недавно стали в России отдельным и важным направлением постоянного повышения квалификации современных врачей, хотя коммуникация в сфере здравоохранения была выделена в отдельный сегмент еще в 80-е гг. XX в. (Яковлева 2016). После распада СССР в 1990-х и особенно с началом 2000-х в России объем медицинской информации, предназначенной для широких масс, рос колоссальными темпами, в то время как качество этой информации часто оставалось низким. Поэтому, а также благодаря советскому наследию, роль и влияние врача во взаимоотношениях врача и пациента все еще остаются патерналистскими.

Патерналистская модель взаимоотношений врача и пациента предполагает, что врач не только принимает на себя обязанности пациента, но и самостоятельно решает, в чем состоит его благо (Сурмач, Тищенко 2007), врач также сам решает, какую именно информацию и в каком объеме о состоянии здоровья пациента или предполагаемой тактике лечения предоставлять.

Автономная модель, напротив, исходит из полного равноправия и диалога между врачом и пациентом, а информирование является обязанностью врача (Сурмач, Тищенко 2007). На практике успешность этой модели ограничивается компетентностью пациента, Компетентность же напрямую зависит от общего уровня культуры, психического и эмоционального состояния пациента, его медицинской грамотности и степени информированности о собственном состоянии.

Несмотря на то, что автономная модель выглядит в современном мире более предпочтительной, согласно некоторым исследованиям, для определенных стран и национальностей (Китай, Япония, страны юга Европы и др.) (Сурмач, Тищенко 2007; Thompson 2018) патернализм является необходимым и желательным со стороны пациентов, так как предполагает проявление большего доверия опекающему врачу. Врачи, ориентированные на автономную модель взаимоотношений, напротив, вызывают в этих странах недоверие, так как у пациентов складывается ощущение, что их здоровье неважно для врача, а большое количество вопросов со стороны врачей о последствиях использования тех или иных процедур или лекарств создает у них чувство тревоги и неуверенности в компетентности врача.

Для российских пациентов наиболее предпочтительными в коммуникациях с врачом являются (Воробьев, Деларю, Куцепалов 2004) коллегиальная модель (она же совещательная, при низком уровне информированности пациента она функционирует в виде интерпретационной, т.е. одной из задач врача становится убеждение) и модель патерналистского типа. При этом общение врача и пациента, несмотря на широкое использование в современной медицине всевозможных лабораторных и инструментальных методов, остается ключевым в лечебно-диагностическом процессе (Сурмач, Тищенко 2007).

При оценке качества оказываемых медицинских услуг пациенты ориентируются в большинстве своем на потребительские аспекты: своевременность, доступность и отношение со стороны медицинского персонала (Сурмач, Тищенко 2007; Vyatkina 2018). Но формирование доверия, необходимое для эффективного коммуникационного контакта между врачом и пациентом, может быть нарушено в том случае, если пациент не понимает используемой врачом терминологии. Как отмечает в своем исследовании П. Аронсон, «в результате распада патерналистской институциональной системы здравоохранения россияне оказались в ситуации кризиса экспертного знания и институционального доверия» (Аронсон 2006). Коммерциализация медицины, информационная закрытость системы российского здравоохранения, неудачный индивидуальный опыт и широкое обсуждение в медиа-среде различных «шокирующих» эпизодов усилили сомнения пациентов в возможностях отечественной медицины, а также в профессионализме отдельных медицинских работников, что экстраполировалось на все медицинское сообщество.

Необходимо также отметить, что институциональное недоверие и прочие субъективные факторы, например: отказ от полноценного лечения из-за боязни потери работы и заработка, незначительная степень тяжести заболевания, географическая недоступность медицинских учреждений, сложившаяся ситуация доступности и развитости аптечных сетей, привели к значительному росту самолечения. Проведенное в 2016 г. исследование Левада-Центра (Яковлева 2016) выявило растущие требования к системе здравоохранения в целом и к врачу в частности, при этом на фоне отсутствия критики к собственному образу жизни, доверие к врачам и уровню их профессиональной подготовки снизилось.

Индивидуальное поведение людей в отношении собственного здоровья приводит в конечном итоге к различным исходам по факту обращения к системе здравоохранения. К примеру, аккуратность выполнения назначенных врачом предписаний остается серьезной проблемой не только в России, но и в мире. Согласно проведенному в США исследованию, 4 из 10 пациентов принимают лекарства не так, как им назначил врач (Parker 2006).

В США давно обратили внимание на проблему несоответствия требований системы здравоохранения и текущего уровня медицинской грамотности большинства американцев. Пациенты с ограниченной медицинской грамотностью обладают меньшими знаниями о хронических заболеваниях и ЗОЖ, худшими навыками заботы о собственном здоровье, низким уровнем использования профилактических проверок здоровья и соблюдения назначений врача, более высоким уровнем госпитализаций, что связано с возрастающими расходами на здравоохранение и худшими показателями здоровья. Более же грамотные в вопросах здоровья пациенты раньше обращаются в медицинские учреждения, так как раньше обнаруживают и понимают тревожные симптомы, чаще соглашаются с медицинским персоналом, читают и понимают инструкции к медицинским препаратам, понимают, что их врачи им советуют и не боятся задавать уточняющие вопросы. Сегодня, когда рост количества назначений врачей в США вырос с 19,6 в 1992 г. до 28,5 в 2000 г. и 38,5 в 2010 г., а среднее количество врачей, которых посещает один пациент в год, достигло восьми (Parker 2006), уровень медицинской грамотности пациентов становится ключевым параметром в сокращении расходов на здравоохранение.

Низкий уровень медицинской грамотности (Osborne et al. 2013) ведет к повышению смертности, увеличению количества госпитализаций, низкому использованию профилактических мер поддержания здоровья, плохому соблюдению предписанных назначений, трудностям в общении с медицинскими работниками, меньшему знанию о процессах развития и распространения болезней, низкому уровню заботы о себе среди пациентов с хроническими заболеваниями, увеличению расходов на здравоохранение, а также к неравенству в здравоохранении в зависимости от этнической принадлежности (языковые барьеры) и уровня образования. Благодаря использованию различных коммуникативных методов, ряд проблем в сфере здравоохранения возможно решить (Яковлева 2016), среди основных методов можно выделить улучшение медицинской грамотности, преодоление информационного неравенства, снижение уровня неопределенности при взаимодействии с системой здравоохранения, мотивация и поддержка профилактики заболеваний, пропаганда ЗОЖ, опровержение мифов и неверных представлений о здоровье и т.д.

Повышение уровня медицинской информированности возможно осуществить благодаря использованию различных инструментов и в различных контекстах (Яковлева 2016), каждый из которых при точечной настройке и в зависимости от конечных целей может стать важной составной частью сложносоставного понятия медицинской грамотности:

1) внутриличностная коммуникация (воспитание, ценности, убеждения, оценки и интерпретация связанных со здоровьем сообщений) –

этот контекст крайне важен с точки зрения базовых основ медицинской грамотности, то, что идет из семьи, воспитания, дошкольного и школьного образования;

2) межличностная коммуникация (взаимоотношения между пациентами, между членами семьи, друзьями, коллегами, взаимоотношения с представителями медицинских профессий) – здесь важным является вопрос доверия и авторитетов, который может направить пациента по пути истины или введет в заблуждение;

3) организационная коммуникация (иерархия и информационные потоки внутри медицинских учреждений и системы здравоохранения, а также отношения между работодателем и наемным работником) – данный контекст может показаться очевидным, но нередко пациенты не знакомы с формальными процедурами, например запись к конкретному врачу, а работник часто бывает поверхностно знаком с процедурой оформления больничного или своих прав в получении выплат по болезни от работодателя или государства;

4) межкультурная коммуникация (роль культуры в понимании здоровья и болезни, всевозможные межкультурные особенности) – в России этот аспект коммуникаций является крайне актуальным;

5) социальный аспект коммуникации направлен на видоизменение и улучшение сообщений о здоровье и здравоохранении с целью влияния на поведение различных групп населения и призван сократить неравенство в доступе как к самим медицинским услугам, так и к медицинской информации;

6) средства массовой информации, их роль и возможности в донесении информации о здоровье и болезнях, важной проблемой здесь является качество и контроль за распространяемой в СМИ информацией;

7) роль и степень влияния коммуникаций в развитии взаимоотношений между пациентами и представителями медицинских профессий – сегодня профессиональное сообщество начало уделять повышенное внимание навыкам общения с пациентами, проводятся всевозможные курсы и онлайн-тренинги, выпускаются книги и т.д.

Важнейшую роль в повышении уровня медицинской грамотности пациентов сегодня, безусловно, играет интернет. Почти 80% населения планеты использует различные онлайн-инструменты для доступа к информации медицинского характера (Яндекс.Поиск... 2016; Карнам 2017). Однако из-за большого объема медицинской информации в интернете и часто низкого качества этой информации, уровень информированности пациентов в медицинских вопросах остается, по мнению врачей, невысоким. Сегодня можно выделить несколько типов пациентов, исходя из уровня их информированности в медицинских вопросах, соответственно можно описать поведение врача в отношении каждого из типов (Карнам 2017):

– полностью информированный пациент: читает достоверную и проверенную информацию, применяет полученные знания корректно и соответствующе ситуации (согласно данным нашего исследования, таких пациентов в России крайне мало, 44,9% участвующих в исследовании врачей отметили, что иногда пациенты не знают элементарных вещей, что мешает в работе и занимает дополнительное время). Необходимо также отметить, что полностью информированный пациент – это непостоянное состояние, в зависимости от ситуации, диагноза, качества каждой отдельной единицы полученной информации, пациент может превратиться в любой из описанных типов;

– введенный в заблуждение пациент: читает качественную информацию, но не способен корректно применить ее в отношении собственного здоровья, такого пациента врач может успешно превратить в хорошо информированного;

– сбитый с толку пациент: читает в основном недостоверную информацию и применяет ее к нерелевантным симптомам, в этой ситуации врачу необходимо убедиться, что пациент четко соблюдает назначенное лечение и не занимается самодиагностикой или самолечением, постепенно такого пациента можно направлять на чтение проверенных источников информации, а также помогать идентифицировать симптомы, имеющие отношение к диагнозу;

– дезинформированный пациент: применяет недостоверную информацию к собственным симптомам, врачу необходимо убедиться, что пациент получил доступ к проверенным и достоверным источникам информации.

Таким образом, на каждом приеме (ограниченном по времени нормативами) врач должен успеть оценить степень информированности своего пациента, определить объем и уровень информации, который пациент способен воспринять, убедиться в том, что пациент все понял и назначения будут выполнены в полном объеме.

В связи с тем, что пациент всегда полагает, что является полностью информированным, в результате взаимоотношения с врачом, эффекта проводимого лечения и прочих процессах, связанных с собственным здоровьем, у пациента можно выделить различные состояния (Karnat 2017):

1) состояние разочарования: пациент подвергает сомнению все, что говорит ему врач, а также любую информацию, доступную в интернете;

2) состояние чрезмерной уверенности: пациент чувствует, что в состоянии ставить диагнозы и лечить себя и своих близких, опираясь на информацию и знания, полученные им в интернете;

3) состояние пессимизма: пациент подвергает сомнению достоверность любой информации, полученной от врача, и не доверяет источникам информации в интернете, даже если их посоветовал врач.

Каждое из этих состояний не может не влиять на текущие коммуникации, качество работы и эффективность взаимоотношений врача и пациента. То есть врачу на приеме необходимо также учитывать и состояние пациента. Вероятно поэтому, по мнению 32 участников нашего исследования (46,4%), для врача было бы удобнее, чтобы пациенты меньше искали в интернете информацию о здоровье, а все, что необходимо знать, врач им сообщит на приеме.

Множество источников медицинской информации дают сегодняшним пациентам впечатление, что они могут в значительной степени управлять вопросами, связанными с собственным здоровьем, а врачи необходимы исключительно как консультанты. Но объем и качество обширной информации о здоровье могут быть настолько полезными, насколько же и губительными. Поэтому врач должен действовать в первую очередь как защитник интересов пациента, если потребуется, в отрыве от интересов общества (Tiuog 2012).

#### **«Не навреди»: необходимые навыки пациентов в домашних условиях**

Некоторые врачи, участники данного исследования, высказывали недоумение резкости формулировок вопросов анкеты «Что должен знать / уметь пациент в домашних условиях / в медицинских учреждениях?». Во-первых, считаю важным отметить, что в современных реалиях мы постоянно слышим о том, что «должен» или «не должен» врач, не говоря о том, должен ли что-то пациент, а, во-вторых, сама резкость формулировок нивелируется шкалой от «полностью не согласен» до «абсолютно согласен».

Оценивая базовые знания и навыки пациентов в домашних условиях, врачи-участники исследования были единогласны в том, что пациент должен знать адрес поликлиники и ближайшего травмпункта (60 респондентов из 69), правильно измерять температуру, пульс и давление (54 респондента), уметь определять критическую ситуацию, когда необходимо вызывать скорую помощь (41 респондент). По поводу остальных знаний и навыков врачи не были столь единогласны. Наибольшее сомнение вызвали вопросы об умении самостоятельно справиться с распространенными заболеваниями (ОРВИ, отравления и т.п.), а также об умении грамотно применять безрецептурные препараты (жаропонижающие, анальгетики, антисептики), 39 и 33% респондентов соответственно указали среднее значение на шкале.

В развернутых комментариях о знаниях в медицинских вопросах в домашних условиях многие респонденты обращали внимание на необходимость знания азов первой доврачебной помощи, а также отличительные признаки инфаркта и инсульта.

- Как оказать первую доврачебную помощь при ожогах, травмах.
- Временный гемостаз (остановка кровотечения. – Н.В.).
- Уметь сделать простую перевязку.
- Уметь поддерживать самостоятельное дыхание при отсутствии сознания у пострадавшего до приезда 03.
- Проведение сердечно-легочной реанимации, желательно.

Также, по мнению врачей – участников исследования, пациенты в домашних условиях должны не только уметь собирать или иметь аптечку, но и помнить о безопасном хранении лекарственных средств.

- Как правильно хранить имеющиеся в семье лекарства и как их уберечь от доступа детей.
- Должен иметь аптечку первой помощи и уметь эту помощь оказать.
- Уметь собрать аптечку первой помощи.

Врачи также обращают внимание на необходимость уметь / знать, когда необходимо вызывать бригады скорой помощи, и отличать, когда обращение в скорую не является необходимостью.

- Пациент должен понимать, что, обратившись с несерьезными симптомами в скорую помощь, он может причинить вред здоровью пациенту с серьезными симптомами ожиданием бригады СП.
- Знать, когда не надо вызывать скорую и врача на дом.
- Должен иметь продуманный план логистики себя или родственника до ближайшего приемного многопрофильной больницы в экстренной ситуации.

Важным и необходимым врачи считают также знание собственной (своих близких) истории болезни и принимаемую терапию.

- На что может быть аллергическая реакция, и чем болел до настоящего заболевания.
- Знать телефон своей поликлиники, скорой. Уметь описывать свои жалобы, уметь называть заболевания, которыми болеет и какими препаратами пользуется регулярно.

Отдельными знаниями и навыками, по мнению участников исследования, должны обладать пациенты с хроническими заболеваниями.

- Пациент, страдающий хроническим заболеванием, должен знать признаки дестабилизации состояния, иметь при себе список принимаемых препаратов.
- При наличии хронических заболеваний четко выполнять предписанные назначения.
- Должен знать, как справиться с обострением хронического заболевания, которым он страдает.

Забота о собственном здоровье, физическая активность, здоровое питание и прочие профилактические меры особенно важны для пациентов в домашних условиях.

– Знать основы рационального питания, основы гигиены, необходимых мер первой помощи.

– Должен знать о здоровом образе жизни, о вреде малоподвижного образа жизни, о вреде переедания, понимать, что он ест: состав, знать о вреде курения и алкоголя.

– 1) свое тело; 2) проводить профилактику ЛФК; 3) пропагандировать изучение своего организма тела психики души и искать гармонию в них.

– Пациент должен выполнять рекомендации врача по ведению здорового образа жизни. При плохом самочувствии обращаться только к врачу.

При этом врачи предупреждают, что, анализируя сложившуюся ситуацию и принимая решения самостоятельно без специального медицинского образования, пациенты рискуют ошибиться.

– 1) должен знать, что он не врач и не обладает теми знаниями, которые получал врач на протяжении 7–9 лет; 2) должен уметь не навредить своими зачастую безграмотными действиями себе, своим близким и действиям врача.

– Пациенты не обязаны знать или обладать медицинскими знаниями, необходимо налаживать возможность попасть к квалифицированному врачу.

– Думаю, самое главное не переоценить свои знания, особенно если речь идет о здоровье ребенка.

– Ничего не должен, пока его не научили. Должны быть тренинги по сердечно-легочной реанимации дома до приезда скорой (на Западе такой тренинг обязателен при приеме на любую работу), и по первой помощи. И даже после него, мы можем рассчитывать не на «должен», а на повышение образования среди пациентов.

– Как бы не справился с ситуацией, все равно обратиться к врачу.

– Пациент должен знать, что в серьезных случаях заболевания нельзя заниматься самолечением, но необходимо посетить врача для постановки диагноза.

Необходимость наличия собственного врача, которому доверяешь, чтобы в экстренной ситуации посоветоваться, подчеркивали многие участники исследования.

– Врача, с которым можно посоветоваться (несколько).

– Должен иметь врача, которому доверяет, и иметь возможность обратиться к нему.

– Надо иметь дома аптечку, лист с телефонами лечащих врачей.

### **«Молчать и слушать»: необходимые навыки пациентов в медицинских учреждениях**

Описывая необходимые знания и навыки пациентов в медицинских учреждениях, респонденты были единогласны в том, что пациент дол-

жен знать свою историю болезни (аллергии, хронические, семейные заболевания) 50 человек из 69, подробно описывать свои симптомы врачу (46 человек), а также должен знать процедуру записи к врачу (39) и основные правила посещения медицинских учреждений (40). Базовые знания о лечебно-диагностических процедурах не являются необходимыми, по мнению врачей, а вот что действительно важно, так это четкое соблюдение назначений врача (61 человек из 69 абсолютно согласны с этим утверждением).

Крайне важным, по мнению врачей, является на приеме задать все необходимые уточняющие вопросы.

- *Подготовить все вопросы и выяснить их на приеме у врача.*
- *Не стесняться задавать врачу вопросы о своем заболевании.*
- *Составить список вопросов, на которые хочет получить ответ.*
- *Должен знать ответы на все интересующие вопросы, быть полностью информированным о своем состоянии, знать, каких симптомов/осложнений можно ожидать и что при них делать. У него должна быть информация, куда звонить и обращаться в рабочие и праздничные дни.*

При всей полноте информированности пациента о своем состоянии, самостоятельная смена лечения является недопустимой.

- *Четко следовать рекомендациям, не принимать личные препараты и не менять схему лечения без согласования с врачом.*

– *Задать вопросы врачу, если они есть. Не менять самостоятельно и не отменять назначения, если с приемом препарата не возникает проблем.*

- *Должен следить за своим состоянием и вовремя обращаться к врачу при ухудшении самочувствия. Не должен самостоятельно менять схему лечения. Не должен принимать препараты по «рекомендации» соседей и основываясь на рекламе!!!*

Корректное выполнение предписаний и информирование лечащего врача о нарушениях также являются важными аспектами успешного процесса лечения. Многие пациенты предпочитают скрывать от своих врачей информацию о том, что они знают / прочитали в интернете, какие препараты принимают в дополнение к назначенной врачом терапии (Kivits 2006). Открытость и честность во взаимоотношениях считают необходимым и врачи, принявшие участие в данном исследовании.

- *Подготовка к сдаче анализов, правильно принимать препараты. Многие принимают все таблетки горстью.*

– *В случае неудачи в лечении при повторном обращении не скрывать информацию о невыполнении предписаний врача.*

Получение обратной связи от пациентов в виде повторного приема также является обязательным по мнению участников исследования. Зачастую, почувствовав себя лучше, пациенты пренебрегают необходи-

мостью посетить врача после завершения или в процессе лечения. Также после выздоровления пациенты должны обращать внимание на рекомендации по соблюдению здорового образа жизни и профилактики заболеваний.

– После разъяснения квалифицированным врачом о имеющемся заболевании задуматься и научиться (по мере интеллектуальных возможностей) прислушиваться и относиться к собственному здоровью более вдумчиво и, получив правильную консультацию, повышать степень самообразованности.

– Не только принимать назначенные препараты, но и активно включаться в оптимизацию своего образа жизни.

– Пациент должен избегать ситуаций, которые привели к нарушению здоровья. Желательно посещать врача регулярно с профилактической целью.

Вежливость и корректность в поведении – то, чего не хватает сегодняшним пациентам, ниже приведено одно из ярких высказываний:

– Соблюдать культуру общения (обращаться к врачу как к специалисту, а не обслуживающему персоналу). Должен знать, что зачастую проблему, с которой больной обратился, невозможно разрешить одной таблеткой или одним визитом.

### **«Пациент скорее жив, чем мертв»: уровень медицинской грамотности российских пациентов**

В целом врачи-участники данного исследования оценивают уровень медицинской грамотности своих пациентов как приемлемый (39 респондентов из 69), ниже среднего и достаточный для человека без медицинского образования (10 и 9 человек соответственно).

К основной причине роста информированности пациентов респонденты относят интернет: 63 человека из 69. При этом 33 респондента отметили, что уровень информированности пациентов никак не влияет на результат их работы, хотя 15 человек признались, что этот факт мешает им в работе.

Оценивая особенности информированности в медицинских вопросах своих пациентов, участники исследования отмечали поверхностность, сумбурность и разрозненность знаний в головах.

– Пациенты путают термины и понятия. Полагая, что более дорогое исследование им подходит лучше, чем то, что назначил врач.

– В вопросах здоровья информированность поверхностная, мешает желание отредактировать назначения врача без понимания их смысла.

– Неправильно расставляют акценты на симптомах, лечении и побочных явлениях.

– Вера в народные средства (у других респондентов Instagram, Google, мнение соседа, Малышеву. – Н.В.), отрицание пользы опреде-

ленных групп препаратов, недооценка своего образа жизни, вредных привычек.

– Нет заинтересованности в получении объективной информации. Большая часть информации из сети на уровне сплетен и домыслов. Информацию в Сети ищут не для реального улучшения собственного здоровья, а для получения сиюминутных выгод.

– Наверное, это все же поверхностные знания, направленные на снятие симптоматики заболеваний, а не на причину.

– 1) Ставят диагнозы по отдельным симптомам. 2) Требуют от врача проведение того или иного анализа или исследования, которое, по их мнению, необходимо для постановки диагноза.

– Часто читают в интернете отзывы и возможные нежелательные реакции по назначенным препаратам и прекращают прием, опасаясь осложнений.

Интересно, что в зависимости от специальности врача, есть уникальные особенности, не характерные для общей картины.

– Я онколог. Любая семья, сталкивающаяся с онкологией, проводит поиск в интернете всего о заболевании и приходит с какими-то идеями на этот счет. Так как я обучена на специальном курсе коммуникации, их информированность часто в плюс построения беседы и обсуждения вариантов.

– Не понимают, что высокое АД (артериальное давление. – Н.В.) хуже постоянного приема препаратов, считают статины (лекарственные препараты, применяемые для нормализации уровня холестерина. – Н.В.) злом.

– Кардиологические и эндокринологические пациенты, как правило, «профессора» своей болезни. Остальные слабее ориентированы.

Оценивая объем и качество информации о здоровье в интернете, на телевидении, радио и проч., врачи – участники исследования, склонны считать, что информации о здоровье много, но высказывают тревогу о качестве этой информации, что часто вводит их пациентов в заблуждение (52 человека из 69). Считают, что проблема повышения уровня медицинской грамотности населения важна в современном здравоохранении, 54 респондента; по 27 человек высказались о необходимости повышения его как крайней или о необходимости корректировки, при этом 14 человек не считают эту проблему первоочередной для российского здравоохранения.

Основным инструментом для повышения уровня медицинской грамотности пациентов участники исследования все еще считают общение врача и пациента (38 респондентов), ТВ и радиопередачи (31), а также брошюры, распространяемые в медицинских учреждениях (27). Также важными инструментами могут стать специализированные занятия в школах / вузах, научно-популярные книги / лекции и специализированные печатные издания (газеты, журналы).

Больше всего, по мнению врачей, уровень медицинской грамотности пациентов зависит (по убывающей) от уровня образования (пациенты с высшим образованием более грамотны в вопросах собственного здоровья), от возраста (чем старше, тем выше уровень медицинской грамотности), от места проживания (город / деревня), от семейного положения (семейные люди больше вовлечены в вопросы здоровья себя и своей семьи), от уровня благосостояния (чем выше доход, тем выше уровень медицинской грамотности), от наличия предыдущего опыта обращения в медицинские учреждения для себя и близких (если опыт был, то осведомленность в медицинских вопросах / процедурах / правилах выше), от навыков и опыта использования интернета. По мнению многих врачей – участников исследования, только личная заинтересованность может оказывать мотивирующее влияние на повышение уровня информированности пациентов в вопросах собственного здоровья и здоровья своих близких.

### Заключение

Перед тем, как начать заниматься проблемой повышения уровня медицинской грамотности на государственном уровне, необходимо оценить его текущее состояние. В мире сегодня существует несколько подходов к его замеру, так, например, цифры об угрожающем уровне медицинской грамотности доступны в США, Канаде, Великобритании и Европе (Parker 2006; Амлаев и др. 2012; Osborne et al. 2013; Rowlands et al. 2014), но единой методики пока не выработано. При этом согласно исследованию, проведенному недавно в Санкт-Петербурге (Зелионко и др. 2017), достаточный уровень осведомленности в вопросах здоровья, профилактики заболеваний, здорового образа жизни и гигиены не является гарантом личной приверженности пациентов к здоровьесберегающему поведению. Таким образом, перед системой здравоохранения стоит задача не только повышения информированности, но и повышения ответственности и осознанности пациентов в вопросах, связанных с собственным здоровьем и здоровьем своих близких.

Медицинская грамотность населения непосредственно влияет на профилактику и уменьшает избыточное давление на систему здравоохранения в целом (Турдалиева и др. 2014). Но уровень медицинской грамотности не является постоянной величиной. В зависимости от контекста и течения жизни требования к навыкам и компетенциям пациентов различны, таким образом необходимо говорить о непрерывном обучении от дошкольного (домашние условия) до пенсионного возраста граждан.

Сегодня в России осуществляются различные долгосрочные программы развития здравоохранения, во многих из них уделяется внима-

ние повышению уровня медицинской грамотности и информированности населения в вопросах собственного здоровья, важности и ориентированности на профилактику и здоровый образ жизни. Таким образом, задача по разработке инструментария для адекватной оценки способностей граждан искать и использовать информацию для достижения и поддержания приемлемого для комфортного уровня личного здоровья и здоровья своих близких, в том числе уровня знаний о здоровье и умения пользоваться ими, становится как никогда актуальной.

### Примечания

<sup>1</sup> *World Health Organization. Health Literacy.* URL: <https://www.who.int/healthpromotion/health-literacy/en/> (дата обращения: 12.07.2019).

### Литература

- Аронсон П. Утрата институционального доверия в российском здравоохранении // Журнал социологии и социальной антропологии. 2006. Т. IX, № 2. С. 120–131.
- Амлаев К.Р., Муравьева В.Н., Койчурев А.А., Уткина Г.Ю. Медицинская грамотность (компетентность): состояние проблемы, способы оценки, методики повышения грамотности пациентов в вопросах здоровья // Медицинский вестник Северного Кавказа. 2012. № 4. С. 75–79.
- Воробьев А.А., Деларю В.В., Куцепалов А.В. Влияние информированности пациента на структурирование взаимоотношений в системе врач – пациент // Социология медицины. 2004. № 1. С. 39–45.
- Зелионко А.В., Лучкевич В.С., Авдеева М.В., Филатов В.Н. Принципы формирования у населения здоровьесберегающего поведения на основе компетентностно-деятельного подхода // Вестник Северо-Западного государственного медицинского университета. 2017. Т. 9, № 2. С. 97–102.
- Кириленко Е.И. Медицина в контексте культуры // Бюллетень сибирской медицины. 2012. № 6. С. 8–16.
- Ковтюк Г.С., Козлова М.А. Взаимосвязь медицины и культуры // Лечебное дело. 2016. № 2. С. 71–75.
- Капра Ф. Уроки мудрости / пер. с англ. В.И. Аршинова, М.П. Папуша, В.В. Самойлова, В.Н. Цапкина. М.: Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996.
- Сурмач М.Ю., Тищенко Е.М. Коммуникационный процесс врач – пациент в современном здравоохранении // Журнал Гродненского государственного медицинского университета. 2007. № 1. С. 198–201.
- Турдалиева Б.С., Аимбетова Г.Е., Байсунова Г.С., Байсугурова В.Ю., Индершиева Е.В., Турдалиев Б.С., Багиярова Ф.А. Грамотность в сфере здоровья: современное состояние и перспективы развития (Казахстан) // Вестник КазНМУ. 2014. № 2 (4). С. 122–125.
- Яковлева И.В. Коммуникация в сфере здравоохранения: управленческий аспект // Государственное управление. Электронный вестник. 2016. Вып. 59. С. 168–188.
- Karnam S. Hybrid Doctors: The Need Risen from Informed Patients // Journal of Clinical and Diagnostic Research. 2017. Vol. 11 (2). P. ZI01–ZI04.
- Kivits J. Informed Patients and the Internet // Journal of Health Psychology. 2006. Vol. 11 (2). P. 269–282. DOI: 10.1177/1359105306061186.
- Osborne R. et al. The Grounded Psychometric Development and Initial Validation of the Health Literacy Questionnaire (HLQ) // BMC Public Health. 2013. Vol. 13. P. 658. URL: <http://www.biomedcentral.com/1471-2458/13/658> (дата обращения: 09.08.2019).

- Parker R. What an Informed Patient Means for the Future of Healthcare // *Pharmacoeconomics*. 2006. Vol. 24, suppl. 2. P. 29–33. DOI: 1170-7690/06/0002-0029/\$39.95/0.
- Rowlands G. et al. A mismatch between population health literacy and the complexity of health information // *British Journal of General Practice*. June 2014. P. 379–386.
- Thompson G. Can Physicians Demonstrate High Quality Care Using Paternalistic Practices? A Case Study of Paternalism in Latino Physician–Patient Interactions // *Qualitative Health Research*. 2018. Vol. 28, is. 12. P. 1–13. DOI: 10.1177/1049732318783696.
- Truog R. Patients and Doctors – The Evolution of a Relationship // *The New England Journal of Medicine*. 2012. P. 581–585.
- Vyatkina N. The Internet and Healthcare System in Russia // 2<sup>nd</sup> International Scientific Conference «HealthOnline 2018 Patient Engagement in the Digital Era: Book of Papers with Peer Review and Abstracts. 25–26.01.2018» / K. Kacjan Zgajnar, A. Starc (eds.). Ljubljana: University of Ljubljana, 2018. P. 265–272.

### Источники

- Яндекс.Поиск. Поиск здоровья. URL: [https://yandex.ru/company/researches/2016/ya\\_health](https://yandex.ru/company/researches/2016/ya_health) (дата обращения: 09.08.2019).
- World Health Organisation. Health Literacy. URL: <https://www.who.int/healthpromotion/health-literacy/en/> (дата обращения: 12.07.2019).

Статья поступила в редакцию 14 августа 2019 г.

Vyatkina Natalia A.

### HEALTH LITERACY AMONG PATIENTS IN RUSSIA AS ASSESSED BY RUSSIAN PHYSICIANS

DOI: 10.17223/2312461X/26/8

**Abstract.** At present, patients' health literacy is becoming an important vector of healthcare system development in many countries. There already exist numerous approaches to measuring and improving health literacy, which not only help better the quality of medical care, but also reduce costs of its provision. The article describes the concept of health literacy and approaches to the study of this concept in both Russia and abroad, and discusses the results of an online survey of 69 physicians from different regions of Russia who were asked to assess the current level of their patients' health literacy. The physicians also shared their opinion as to what exactly patients should know about their health and the health of their relatives when being at home or in hospital, and how the Internet influences health literacy.

**Keywords:** health literacy, medical anthropology, physician, patient, communications, Russian healthcare system

### References

- Aronson P. Utrata institutsional'nogo doveriia v rossiiskom zdravookhraneni [The loss of institutional trust in Russian healthcare], *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii*, 2006, Vol. IX, no. 2(35), pp. 120-131.
- Amlaev K.R., Murav'eva V.N., Koichuev A.A., Utkina G.Iu. Meditsinskaia gramotnost' (kompetentnost'): sostoianie problemy, sposoby otsenki, metodiki povysheniia gramotnosti patsientov v voprosakh zdorov'ia [Health literacy (competence): the current state of the problem, evaluation methods, and ways of improving patients' literacy in health matters], *Meditsinskii vestnik Severnogo Kavkaza*, 2012, no. 4, p. 75-79.
- Vorob'ev A.A., Delariu V.V., Kutsepalov A.V. Vliianie informirovannosti patsienta na strukturirovanie vzaimootnosheni v sisteme vrach – patsient [The impact of patient

- knowledge on the structuring of relations between physicians and patients], *Sotsiologiya meditsiny*. 2004, no. 1, pp. 39-45.
- Zelionko A.V., Luchkevich V.S., Avdeeva M.V., Filatov V.N. Printsipy formirovaniia u naseleeniia zdorov'esberegaiushchego povedeniia na osnove kompetentnostno-deiatel'nogo podkhoda [The principles of stimulating health-preserving behavior using the competence- and action-based approach], *Vestnik Severo-Zapadnogo gosudarstvennogo meditsinskogo universiteta*, 2017, Vol. 9, no. 2. pp. 97-102.
- Kirilenko E.I. Meditsina v kontekste kul'tury [Medicine in the context of culture], *Biulleten' sibirskoi meditsiny*, 2012, no. 6, pp. 8–16.
- Kovtiuk G.S., Kozlova M.A. Vzaimosviaz' meditsiny i kul'tury [The relationship of medicine and culture], *Lechebnoe delo*, 2016, no. 2, pp. 71-75.
- Kapra F. *Uroki mudrosti* [Lessons of wisdom]. Trans. from English by V.I. Arshinov, M.P. Papusha, V.V. Samoilov, V.N. Tsapkin. Moscow: Izd-vo Transpersonal'nogo Instituta 1996.
- Surmach M.lu., Tishchenko E.M. Kommunikatsionnyi protsess vrach – patsient v sovremenom zdavoookhraneniі [The 'physician – patient' communication process in contemporary healthcare], *Zhurnal Grodnenskogo Gosudarstvennogo Meditsinskogo Universiteta*, 2007, no. 1, pp. 198-201.
- Turdaliev B.S., Aimbetova G.E., Baisunova G.S., Baisugurova V.lu., Indershieva E.V., Turdaliev B.S., Bagiiarova F.A. Gramotnost' v sfere zdorov'ia: sovremennoe sostoianie i perspektivy razvitiia (Kazakhstan) [Health literacy: current state and development prospects (Kazakhstan)], *Vestnik KazNMU*, 2014, no. 2(4), pp. 122-125.
- Yakovleva I.V. Kommunikatsiia v sfere zdavoookhraneniia: upravlencheskii aspekt [Communication in healthcare sector: the management aspect], *Gosudarstvennoe upravlenie. Elektronnyi vestnik*, 2016, Vol. 59, pp. 168-188.
- Karnam S. Hybrid Doctors: The Need Risen from Informed Patients, *Journal of Clinical and Diagnostic Research*, 2017 Feb, Vol. 11(2), pp. Z101-Z104.
- Kivits J. Informed Patients and the Internet, *Journal of Health Psychology*, 2006, Vol. 11(2), pp. 269–282. DOI:10.1177/1359105306061186.
- Osborne R. et al. The Grounded Psychometric Development and Initial Validation of the Health Literacy Questionnaire (HLQ). *BMC Public Health*, 2013, Vol. 13, pp. 658. Available at: <http://www.biomedcentral.com/1471-2458/13/658> (Accessed 9 August 2019).
- Parker R. What an Informed Patient Means for the Future of Healthcare. *Pharmacoeconomics*, 2006, vol. 24, Suppl. 2, pp. 29-33. DOI:1170-7690/06/0002-0029/\$39.95/0.
- Rowlands G. et al. A mismatch between population health literacy and the complexity of health information, *British Journal of General Practice*, June 2014, pp. 379-386.
- Thompson G. Can Physicians Demonstrate High Quality Care Using Paternalistic Practices? A Case Study of Paternalism in Latino Physician–Patient Interactions, *Qualitative Health Research*, 2018, Vol. 28, Issue 12, pp. 1-13. DOI:10.1177/1049732318783696.
- Truog, R. Patients and Doctors – The Evolution of a Relationship, *The New England Journal of Medicine*, 2012, February, pp. 581-585.
- Vyatkina N.A. The Internet and Healthcare System in Russia. In: *2nd International Scientific Conference "HealthOnline 2018 Patient Engagement in the Digital Era: Book of papers with peer review and abstracts. 25–26.01.2018"*, edited by K. Kacjan Zgajnar and A. Starc. Ljubljana: University of Ljubljana, 2018, pp. 265–272.

#### Internet resources

- Yandex.ru. Health search. Available at: [https://yandex.ru/company/researches/2016/ya\\_health](https://yandex.ru/company/researches/2016/ya_health) (Accessed 9 August 2019).
- World Health Organisation. Health Literacy. Available at: <https://www.who.int/health-promotion/health-literacy/en/> (Accessed 12 July 2019).

УДК 572

DOI: 10.17223/2312461X/26/9

## **ВОЗРАСТНОЕ РАСПРЕДЕЛЕНИЕ УМЕРШИХ В РОССИИ XVII–XIX вв.: ОБМАНЧИВАЯ ПАЛЕОДЕМОГРАФИЯ\***

---

Иван Григорьевич Ширококов

**Аннотация.** Проблема достоверности палеодемографических характеристик почти не обсуждается в современной российской антропологии, хотя ее актуальность не вызывает сомнений. Об этом свидетельствует анализ возрастного распределения умерших, основанный на антропологических данных из раскопок городских кладбищ XVII–XIX вв. Для сравнения использованы материалы официальной статистики второй половины XIX в. Форма возрастного распределения, по данным палеодемографии, на протяжении XVII–XIX вв. существенно не изменялась. Распределение характеризуется сниженным средним возрастом смерти взрослых индивидов, пониженным числом индивидов моложе 5 лет и старше 50 лет, повышенной долей индивидов от 20 до 50 лет. Зафиксированы систематические различия между распределениями возрастных групп в палеодемографических выборках разного пола. Доля молодых женщин значительно выше, а пожилых меньше по сравнению как с мужским распределением, так и исторически зафиксированным для женщин XIX в. Показано, что расхождения между данными двух групп источников могут быть объяснены рядом независимых факторов. В их числе: нерепрезентативность археологических выборок, различия в сохранности скелетов разных возрастных групп, систематическая ошибка в определении возраста. Показано, что коррекция возрастного распределения при помощи поправки, основанной на анализе независимых антропологических данных, позволяет приблизить картину возрастного распределения умерших к исторически зафиксированной.

**Ключевые слова:** палеодемография, историческая демография, физическая антропология, методы установления возраста, Европейская Россия, Новое время

### **Введение**

К настоящему времени на территории России полностью или частично археологически исследованы тысячи городских и сельских кладбищ эпохи Нового времени. Теоретически извлеченные в ходе работ скелетные останки могли бы стать объектом масштабных палеодемографических исследований. Однако в действительности анализ половозрастного состава умерших для подавляющего большинства таких погребальных памятников никогда не проводился и уже не может быть

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта Российского научного фонда № 18-78-00101 «Палеодемографическая характеристика населения России в XVII–XVIII вв.: методический и исторический аспекты».

проведен, потому что был утрачен или деформирован сам источник информации (в результате перезахоронений, депаспортизации или выборочного отбора костей для музейного хранения). Еще меньшая доля получаемых данных вводится в научный оборот, а те материалы, которые все-таки публикуются, зачастую подвергаются лишь поверхностному анализу.

В течение последних 40 лет в палеодемографической литературе ведутся активные дискуссии о том, насколько надежной является информация о половозрастном составе погребенных, которую извлекают антропологи в ходе изучения скелетных останков, и о том, что собственно отражает распределение умерших по полу и возрасту, получаемое исследователями для некоторого могильника, эпохи или региона (Masset 1971; Vocquet-Appel, Masset 1996; Piontek 2001; Seguy, Buchet 2013; и др.). В то же время отечественная палеодемография развивается в относительной изоляции от европейских и американских исследований XXI столетия. По-прежнему используются устаревшие или малонадежные методы определения пола и возраста погребенных, не учитывается влияние внешних факторов на картину половозрастного распределения, а в качестве основного приема анализа используются таблицы смертности, базирующиеся на условно-стационарной модели. По умолчанию предполагается, что на палеодемографические характеристики популяций не оказывают влияния миграции, отсутствует хронологическая динамика возрастных показателей смертности и рождаемости, а прирост населения не отличается от нулевого. Несомненно, на протяжении большей части человеческой истории естественный прирост населения был крайне низким, что теоретически позволяет принять условно-стационарную модель допустимой при анализе суммарных выборок с широким хронологическим и региональным охватом. Однако при изучении демографических параметров населения конкретных российских городов и регионов эпохи Нового времени предположение как об их закрытости для миграций, так и нулевой динамике прироста легко опровергается независимыми историческими источниками.

Другая проблема заключается в популярности интерпретаций различий в распределениях умерших по возрастным группам и показателях среднего возраста смерти как отражающих относительный уровень смертности. В действительности относительные доли индивидов в разных возрастных интервалах являются результатом более сложного процесса, чем просто смертность (см. ссылки в: Milner, Wood, Boldsen 2018: 598). В растущей популяции число молодых будет превышать число стариков, соответственно, возрастное распределение умерших будет отклоняться в сторону индивидов младших когорт. В умеренно растущей популяции влияние изменения уровня смертности на возраст смерти близко к нулевому, тогда как изменение уровня рождаемости

приводит к пропорциональному изменению возраста смерти (Sattenspiel, Harpending 1983). Чем выше уровень рождаемости, тем меньше показатель ожидаемой продолжительности жизни и тем больше разрыв между последней и средним возрастом смерти. На деле картина еще сложнее, поскольку у каждого кладбища есть начальный и завершающий этап функционирования. Возрастное распределение умерших может заметно различаться в разные периоды, например, потому что со временем молодая, репродуктивно наиболее активная часть популяции начинает переселяться в более привлекательный для жизни регион. Популяция, использующая кладбище, перестает воспроизводиться, а ее средний возраст постепенно растет, хотя это никак не связано с улучшением уровня жизни (см., например, историю кладбища при англиканской церкви Св. Иоанна в пригороде Сиднея в: Jackes 2011). Общая картина половозрастного распределения в любой выборке формируется в результате наложения друг на друга сложных процессов, обусловленных изменением уровня рождаемости, смертности и миграций. При условии невозможности проведения анализа временной динамики формирования выборки, этот клубок не поддается распутыванию.

Третья проблема заключается в игнорировании ожидаемого искажения характеристик палеодемографических выборок. Ни у кого из исследователей не вызывает сомнений, что возрастное распределение в выборках деформируется – в первую очередь из-за недооценки доли детских скелетов. Однако при анализе выборок фактор сохранности зачастую не учитывается. Высокий, по мнению исследователей, процент детей, как правило, связывается с высокой смертностью и объясняется неблагоприятной санитарно-гигиенической средой обитания и отсутствием медицинского обслуживания (Газимзянов, Макарова 2012). Низкий процент детей интерпретируется как показатель благополучности популяции (Боруцкая, Васильев 2015) или недооценки числа детей (Гончарова 2005). Возможные искажения в распределении возрастных групп среди взрослых индивидов, обусловленные, например, систематическими ошибками определения возраста, к сожалению, в российской палеодемографии не обсуждаются вовсе.

Каждая из перечисленных проблем требует отдельного рассмотрения, однако именно искаженного представления исходных данных невозможно избежать ни в одном палеодемографическом исследовании, независимо от того, принимают ли антропологи условно-стационарную модель и как они интерпретируют полученные данные. Цель данного исследования заключается в оценке наиболее существенных факторов, деформирующих картину половозрастного распределения умерших, на примере анализа палеодемографических выборок из раскопок кладбищ XVII–XIX вв., расположенных на территории Европейской России.

## Материалы и методы

В 2018–2019 гг. автором была создана электронная база данных, включающая основные палеодемографические параметры нескольких десятков сельских, городских и монастырских выборок XVII–XIX вв., происходящих с территории современной России, а также отчасти Украины и Беларуси. База находится в свободном доступе в сети на сайте: <https://kunstkamera.academia.edu/IvanShirobokov/Databases>.

В качестве основных материалов в данном исследовании использовались выборки из раскопок кладбищ городов европейской части России и Беларуси, в числе которых: Азов, Белгород, Горы Великие, Звенигород, Йошкар-Ола, Кашин, Казань, Кемь, Нижний Новгород, Новгород Великий, Пенза, Переславль-Залесский, Псков, Полоцк, Самара, Свяжск, Санкт-Петербург, Серпухов, Тверь, Тула, Чебоксары, Ярославль. Часть материалов опубликована, часть представлена архивными данными автора и коллег, любезно предоставивших свои материалы для проведения исследований<sup>1</sup>. По возможности для расчета всех признаков, в том числе характеризующих ранее опубликованные выборки, использовались индивидуальные половозрастные данные. Первоначально индивиды группировались в возрастные пятилетние (моложе 20 лет) и десятилетние (старше 20 лет) интервалы, затем рассчитывалась относительная доля каждого из них. Поскольку останки детей первой возрастной группы сохраняются особенно плохо, доля индивидов в каждой из возрастных групп, кроме первого интервала (d0–4), вычислялась относительно индивидов старше 5 лет.

С целью снижения выборочного эффекта анализу подвергались средние показатели, характеризующие серию выборок, объединяемых по некоторым параметрам. Так, например, относительные доли каждой из возрастных групп определялись суммарно для XVII–XIX вв., суммарно для городских серий Европейской России XVII–XIX вв., а также для городских серий Европейской России шести условных периодов длиной по 50 лет каждый от начала XVII до конца XIX в. Датировки кладбищ, как правило, не укладываются в столь узкие диапазоны, поэтому для каждого из шести периодов палеодемографические параметры вычислялись путем усреднения характеристик тех выборок, датировка которых охватывает данный хронологический отрезок. Усреднение характеристик осуществлялось со взвешиванием. Вклад («вес») каждой выборки в характеристику конкретного периода устанавливался с учетом размаха ее датировки, а также датировок других выборок, выпадающих на тот же период. Так, например, выборка с датировкой XVIII–XIX вв. получала «вес» 0,25 для каждого из четырех периодов: первая половина XVIII в., вторая половина XVIII в., первая половина XIX в., вторая половина XIX в. Выборка с датировкой «конец XVII –

начало XVIII в.» получала «вес» 0,5 для периодов «вторая половина XVII в.» и «вторая половина XVIII в.». Для получения средней характеристики периода суммировались значения признаков каждой из выборок, умноженные на коэффициент в виде дроби, в числителе которой находился «вес» выборки, а в знаменателе – суммарный «вес» всех выборок, датировки которых охватывают данный период. Такой подход позволил минимизировать влияние выборок с широкими и (или) не очень точными датировками. Наибольшее значение для характеристики конкретных периодов получили те группы, датировки которых укладываются в относительно узкие хронологические рамки, а значит, с большей степенью вероятности являются для них репрезентативными.

Для оценки искажений получаемых характеристик использовались данные статистики из опубликованных административных и церковных источников второй половины XIX в. Источники XVII – начала XIX в. отличаются меньшей надежностью. Неполной была фиксация не только рождаемости и детской смертности, но и данные по возрастной структуре женской части населения. Известно, что данные ревизий XVII–XVIII вв. игнорировали женщин, а затем учитывали их неполно. Кроме того, данные ревизий и церковных источников обработаны лишь для отдельных губерний, общие же сводки по Европейской России до сих пор не подготовлены (Миронов 2007).

Для сравнения использовались данные о возрастном распределении умерших в России с 1851 по 1890 г., полученные на основании анализа отчетов Синода (Бессер, Баллод 1897)<sup>2</sup>. В качестве еще одного источника использовались данные о возрастном распределении умерших в 1890–1894 гг. на территории 50 губерний Европейской России (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона 1890–1907). Данные о числе умерших за каждый год были суммированы и переведены в тот же формат, что и половозрастные определения для скелетных останков: доли каждой из возрастных групп были рассчитаны по пятилетним (дети и подростки) и десятилетним интервалам (для индивидов старше 20 лет).

Большая часть оказавшихся доступными для анализа палеодемографических данных характеризует городское население европейской части России (29 выборок без учета монастырских кладбищ). При этом опубликованные Бессером и Баллодом материалы описывают демографическую картину в целом по России, а значит, преимущественно характеризуют преобладавшее в стране сельское население. Материалы 1890–1894 гг. являются более релевантными для задач данного исследования, поскольку позволяют отдельно рассмотреть распределение умерших в группах городского населения европейской части страны. Впрочем, стоит отметить, что картины возрастного распределения, характеризующие 1851–1890 и 1890–1894 гг., очень близки. Большой частью величины показателей 1890–1894 гг. не выходят за пределы изменчивости первого периода.

## Результаты и обсуждение

Основные значения признаков приведены в табл. 1. Как было указано выше, расчет относительной доли возрастных групп проводился от числа индивидов старше 5 лет. Данные палеодемографии и официальной статистики, характеризующие относительный размер первой возрастной группы (d0–4), несопоставимы между собой. С одной стороны, хорошо известно, что число детей раннего возраста систематически занижается при работе со скелетными останками из раскопок археологических памятников. С другой стороны, учет смертности младенцев является также и наиболее слабым местом в официальных источниках. При этом дети в возрасте до 5 лет в официальных источниках второй половины XIX в. составляют более половины от числа всех умерших (58%). Представляется крайне маловероятным, что в более ранние периоды относительная доля детей отличалась в меньшую сторону (Мионов 2007: 102).

Таблица 1

**Возрастное распределение умерших в России в эпоху Нового времени по материалам археологических раскопок и данным исторической демографии**

Датировка	d0–4	d5–9/d5+	d10–14/d5+	d15–19/d5+	d20–29/d5+	d30–39/d5+	d40–49/d5+	d50+/d5+
XVII–XIX вв. (суммарно)	22,9	8,3	5,8	6,9	18,8	23,6	19,7	17,2
XVII–XIX вв. (EP)	16,9	7,7	5,5	6,4	19,2	23,0	19,8	18,6
1-я половина XVII в. (города EP)	19,2	8,3	6,0	8,1	17,5	25,6	20,4	14,0
2-я половина XVII в. (города EP)	17,7	8,4	6,7	8,2	19,3	23,5	20,9	13,0
1-я половина XVIII в. (города EP)	19,4	10,0	6,1	6,7	19,3	26,6	20,2	11,1
2-я половина XVIII в. (города EP)	20,5	6,5	3,9	6,2	18,2	28,5	22,5	14,2
1-я половина XIX в. (города EP)	11,8	3,5	4,1	4,1	15,6	33,5	25,5	13,9
2-я половина XIX в. (города EP)	12,6	3,5	3,2	4,2	15,5	28,4	23,8	21,4
1851–1890 (суммарно)	57,7	13,4	5,5	5,0	11,0	11,2	12,3	41,5
1890–1894 (EP)	58,8	13,5	4,8	4,7	10,2	10,0	10,9	45,9
1890–1894 (города EP)	47,9	6,7	2,8	4,3	14,4	14,7	14,1	42,9
1890–1894 (уезды EP)	59,8	14,3	5,1	4,7	9,7	9,6	10,5	46,1

*Примечание.* d0–4 – относительная доля детей до 4 лет, %; d5–9/d5+ – относительная доля детей от 5 до 9 лет относительно числа индивидов старше 5 лет, %, обозначения остальных пятилетних интервалов расшифровываются аналогичным способом; EP – Европейская Россия.

Процент детей в первом пятилетнем интервале, установленный по скелетным останкам из раскопок городских кладбищ XVII–XIX вв., примерно в 4 раза уступает соответствующим данным официальных источников. Поскольку изменение доли одной возрастной группы

неизбежно влечет за собой изменение долей и всех остальных групп (что является слабым звеном всякого сопоставления процентных распределений), сравнительный анализ распределений, рассчитанных от общего числа индивидов по данным двух разных систем, лишен какого-либо смысла.

Сравнение данных двух разных групп источников показывает, что распределения, полученные по результатам анализа скелетных останков, по сравнению с данными официальной статистики отличаются:

- 1) более низким процентом детей в возрасте 5–9 лет;
- 2) более высоким процентом индивидов в возрасте 20–50 лет;
- 3) значительно более низкой долей индивидов в возрасте старше 50 лет. Причем эти тенденции совпадают при сопоставлении как наиболее релевантных групп (городского населения второй половины XIX в. и 1890–1894 гг.), так и суммарных распределений (всех палеодемографических выборок XVII–XIX вв. и официальных данных за 1851–1890 гг. для всей России). Может быть выделено несколько независимых факторов, объясняющих эти расхождения.

Во-первых, палеодемографические данные в действительности могут оказаться недостаточно репрезентативными – в первую очередь из-за небольшого размера некоторых выборок и общего числа последних в целом. Средняя палеодемографическая выборка включает половозрастные определения 237 индивидов при минимуме 48 индивидов и максимуме 1 592. Чем меньше выборка, тем выше вероятность, что ее характеристика отклоняется от реальной – эту проблему стоит признать тем более актуальной, если учесть, что значительная часть данных характеризует не полностью раскопанные кладбища. Общая картина половозрастного распределения, полученная путем усреднения большого количества выборок, теоретически должна привести к компенсации случайных выборочных отклонений. Однако для каждого из выделенных периодов число использованных выборок различно. Если характеристика городов Европейской России XVII в. опирается на данные 22–24 выборок, XVIII в. – 19–21 выборки, то городов XIX в. – всего 3–4 выборки. Таким образом, синхронные с материалами официальной статистики палеодемографические данные одновременно оказываются наименее представительными.

И все же маловероятно, что число выборок является ключевым фактором, объясняющим расхождения между источниками. В целом палеодемографические показатели городов второй половины XIX в. отличаются от аналогичных показателей других периодов XVII–XIX вв. не в большей степени, чем данные о смертности в городах 1890–1894 гг. отличаются от общероссийских данных за 1851–1890 гг. (за исключением резких колебаний доли детей младше 5 лет, которые обусловлены различиями в сохранности костей). Причем сами различия

имеют одно и то же направление – понижение числа детей и повышение доли стариков в поздних группах. Следовательно, данные второй половины XIX в. не настолько плохи, как это заставляет предполагать разрыв в числе выборок, характеризующих разные периоды.

Вторым фактором являются различия в степени устойчивости скелетных останков разных возрастных групп к разрушающим факторам внешней среды. Эмпирически установлено и показано статистически, что детские скелеты сохраняются хуже, чем скелеты взрослых погребенных. Степень сохранности скелетных останков растет пропорционально с биологическим возрастом индивида, по крайней мере, до достижения возраста полового созревания (Bello et al. 2006; Milner et al. 2008). Иногда предполагается, что останки стариков сохраняются хуже, чем останки молодых и зрелых индивидов, а останки женщин сохраняются хуже, чем мужчин. Искажение относительной доли разных половозрастных групп является нелинейным и может происходить двумя путями:

- 1) за счет полного выпадения из выборки части индивидов (детей);
- 2) за счет ненадежной половозрастной идентификации тех индивидов, останки которых сохранились лишь частично или сохранились полностью, но костная ткань характеризуется высокой степенью хрупкости.

Надежность идентификации останков плохой сохранности к тому же определяется уровнем компетентности и осторожности конкретных антропологов, т.е. не может быть рассчитана в виде некоторой универсальной формулы. В любом случае, наблюдаемые различия не могут быть полностью или преимущественно объяснены плохой сохранностью отдельных возрастных групп. Наиболее существенные расхождения между распределениями заключаются в 2–3-кратном занижении числа индивидов старше 50 лет по скелетным останкам. Между тем, если разбить все палеодемографические выборки на две группы по суммарной оценке исследователями сохранности скелетов (плохая vs хорошая / удовлетворительная), значимые различия обнаруживаются лишь между долями детей младше 5 лет ( $U$ -критерий Манна–Уитни, 11,4 и 36,0% соответственно,  $p = 0,0001$ ,  $n_1 = 14$ ,  $n_2 = 22$ ) и детей от 5 до 9 лет относительно числа индивидов старше 5 лет (6,1 и 9,8%,  $p = 0,009$ ). Безусловно, такая разбивка является очень приблизительной, и эти результаты не означают, что сохранность не влияет на распределение других возрастных групп. Однако если бы она действительно была значима для объяснения разрыва между относительными долями индивидов старше 50 лет, то различия проявились бы и при таком подходе.

Третья причина различий может заключаться в систематических расхождениях между биологическим возрастом, который устанавливают антропологи, и паспортным (календарным) возрастом смерти, который зафиксирован в письменных источниках.

Традиционные методики определения возраста различаются между собой по степени надежности, однако все они имеют общую черту – величина погрешности тем выше, чем старше человек. Именно этим объясняется использование во многих палеодемографических работах открытых возрастных интервалов для группы индивидов старше 50 лет. Однако и этот подход не позволяет избавиться от систематических искажений реального возраста смерти. Оценка последнего, как правило, проводится по комплексу признаков, в том числе состоянию зубной системы, степени облитерации швов черепа и изношенности суставных поверхностей костей. Результаты исследования скелетов с известным паспортным возрастом показывают, что при использовании традиционных методов анализа существует проблема занижения реального возраста старших когорт (Lovejoy et al. 1985; Saunders et al. 1992). Систематическая недооценка относительного числа индивидов старше 50 лет хорошо известна и по результатам сопоставления распределения умерших с данными письменных источников (Walker, Johnson, Lambert 1988; Lamphear 1989; Piontek 2001). Некоторыми исследователями предлагается при проведении палеодемографических исследований не оценивать возраст индивидов, а оценивать соответствие наблюдаемых распределений некоторым ожидаемым моделям (Bocquet Appel, Masset 1996; Caussinus, Courgeau 2010).

Для приблизительной оценки систематических отклонений в анализируемых данных были использованы данные исследования Лавджоя (Lovejoy et al. 1985). График, иллюстрирующий соотношение реального возраста человека и возраста, установленного при помощи антропологических методик, по результатам теста 1, был разделен на десятилетние интервалы. Для каждого интервала оценивался процент индивидов, скелетный возраст которых совпадает с паспортным (попадает в тот же интервал) и отклоняется от него (оказывается в соседних интервалах) (табл. 2). При расчетах не учитывались индивиды, паспортный возраст которых на момент смерти составлял менее 20 лет, поскольку в серии антропологических определений такая категория отсутствовала и, следовательно, корректно рассчитать процент отклонений для них невозможно.

На основе полученных табличных данных в выборках XVII–XIX вв. были пересчитаны доли индивидов каждой из возрастных групп старше 20 лет<sup>3</sup>. Так, откорректированная доля индивидов в интервале 20–29 лет, первоначально составлявшая в суммарной выборке 18,8%, составила  $18,8 \times 0,65 + 23,6 \times 0,09 = 14,3\%$ . Корректированное распределение возрастных групп в городах европейской части России представлено на рис. 1.

Введение корректировки позволило заметно сблизить данные палеодемографии и официальной статистики по всем возрастным группам, однако распределения все же сохранили различия.

Таблица 2

**Распределение по десятилетним интервалам относительной доли индивидов с совпадающим и отклоняющимся от реального установленным возрастом (рассчитано автором по данным теста I из: Lovejoy et al. 1985)**

Возраст установленный \ Возраст реальный	Возраст реальный			
	20–30	30–40	40–50	50+
20–30	0,65	0,35		
30–40	0,09	0,40	0,33	0,18
40–50		0,26	0,26	0,48
50+			0,17	0,83

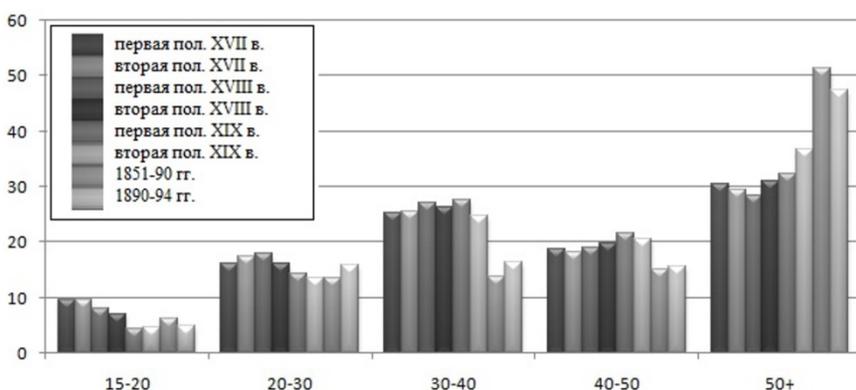


Рис. 1. Корректированное распределение возрастных групп умерших в городах Европейской России в XVII–XIX вв. в сравнении с данными официальной статистики за 1890–1894 гг. (расчет от числа индивидов старше 15 лет)

Последовательно рассматривая изменчивость откорректированных возрастных распределений от периода к периоду, можно определить, какие из возрастных групп обнаруживают систематически завышенную или пониженную долю индивидов<sup>4</sup>. Очевидно, что в первую очередь к ним относятся группы 30–39, 40–49 и 50+, различия между смежными периодами для каждой из которых меньше, чем между любым из них и периодами 1851–1890 и 1890–1894 гг. Отчасти это объясняется тем, что использованные для вычисления поправки данные происходят из небольшой выборки (130 индивидов), где разные возрастные группы представлены примерно одинаковым числом индивидов. Отчасти – тем, что в ней никак не учитываются вероятные межисследовательские расхождения в методах определениях возраста. Отчасти различия обусловлены двумя ранее рассмотренными факторами: проблемой репрезентативности и различиями в сохранности.

Еще одна вероятная причина расхождений между возрастными распределениями может заключаться в том, что систематически различается ошибка устанавливаемого антропологами возраста у женщин и мужчин. Так, лишь немногие исследователи учитывают, что облитерация швов черепа протекает у женщин медленнее, чем у мужчин, особенно в молодом возрасте. Предполагается, что использование общей для обоих полов методики определения возраста приводит к искусственному завышению у женщин доли возрастной группы 20–29 лет (см. ссылки в: Seguy, Buchet 2013: 45–46).

Однако определение степени облитерации швов свода черепа – лишь один из методов, используемых антропологами для установления возраста. Утверждение о том, что в палеодемографии наблюдается систематическое завышение доли молодых женщин, поддается проверке. Можно ожидать, что величина отклонений «скелетного» распределения от распределения, установленного по историческим данным того же периода, у молодых женщин будет выражена сильнее, чем у молодых мужчин. Для проверки этого предположения корректнее воспользоваться исходными данными о возрастном распределении в мужских и женских выборках, без учета поправочных таблиц.

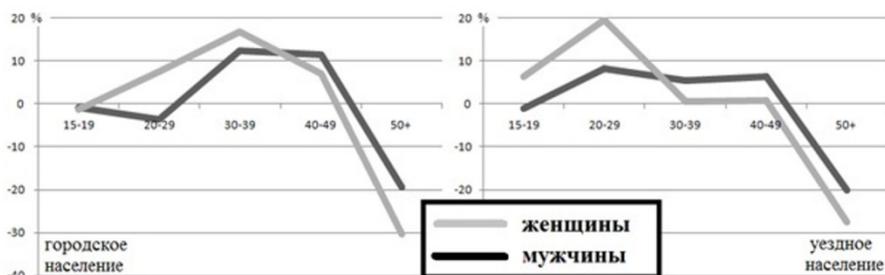


Рис. 2. Отклонения в возрастных «скелетных» распределениях мужчин и женщин в Европейской России во второй половине XIX в. от официальных данных 1890–1894 гг.

Результаты сравнения согласуются с высказанным предположением (см. рис. 2). В группах как сельского, так и городского населения второй половины XIX в., у женщин завышение доли возрастной группы 20–29 лет выражено заметнее, чем у мужчин. Доля индивидов старше 50 лет, напротив, у женщин в большей степени уступает ожидаемой величине. Наличие «пиков смертности» у женщин в возрасте 20–30 лет часто в литературе интерпретируется как следствие тех рисков, которые испытывает организм женщины в период вынашивания плода. Однако наблюдаемые пики, по всей видимости, могут быть обусловлены и систематическими ошибками в установлении возраста. Хотя в условиях низкого уровня медицинского обслуживания и высокого уровня рождаемости жизнь женщины в период беременности и родов действительно

подвержена специфическим рискам, однако либо этот фактор нельзя считать ключевым для формы распределения женской смертности, либо он не имеет предполагаемой привязки к молодым возрастным группам. Среди умерших в России в 1851–1890 гг. и в европейской части России 1890–1894 гг. доля молодых женщин (20–29 лет) не отличается сколь-либо существенно от доли женщин в группах 30–39 и 40–49 лет. Более того, не существует никакой корреляции между годовой изменчивостью числа женщин, умерших в возрасте 20–30 и 30–40 лет, и числом родившихся (по расчетам на основе данных, опубликованных в: Бессер, Баллод 1897).

По всей видимости, не только половозрастное распределение, но и более простые палеодемографические показатели подвержены систематическому искажению. Например, такой признак, как средний возраст смерти взрослых индивидов (AA), сильно подвержен выборочному эффекту. Существует отчетливая связь между размером взрослой части выборки и отклонением средневыборочного возраста смерти взрослых индивидов от средней величины показателя по всем выборкам (рис. 3). Следовательно, даже в выборках численностью более 100 человек, интуитивно представляющихся нам вполне репрезентативными, средний возраст смерти подвержен случайным колебаниям вокруг аналогичного показателя в генеральной совокупности. Такой разброс позволяет предполагать, что форма распределения возрастных групп умерших, распределенных по пяти- и десятилетним интервалам в отдельных выборках, подвержена случайным колебаниям в еще большей степени. На каждый возрастной интервал приходится лишь незначительное число индивидов, следовательно, и различия в долях, которые часто интерпретируются исследователями в качестве пиков смертности, статистически нередко неотличимы от случайных. Это утверждение было бы справедливым даже в случае, если бы методы определения возраста по скелетным останкам позволяли получать информацию, сопоставимую с данными исторической демографии. Но, к сожалению, как уже было показано выше, это далеко не так.

Кроме того, средний возраст смерти взрослых индивидов, рассчитываемый традиционным способом через таблицы смертности с финальным интервалом 50+, заметно уступает возрасту смерти, рассчитанному по тем же правилам по официальным данным статистики. Еще более он уступает реальному среднему возрасту смерти, рассчитываемому с учетом реального возраста индивидов в старших возрастных когортах. Так, разница между средним возрастом смерти в городах и селах Европейской России во второй половине XIX в. и средним возрастом смерти населения России, по данным официальной статистики за 1851–1890 гг., составляет около 10 лет (39,3, 39,0 и 49,9 года соответственно).

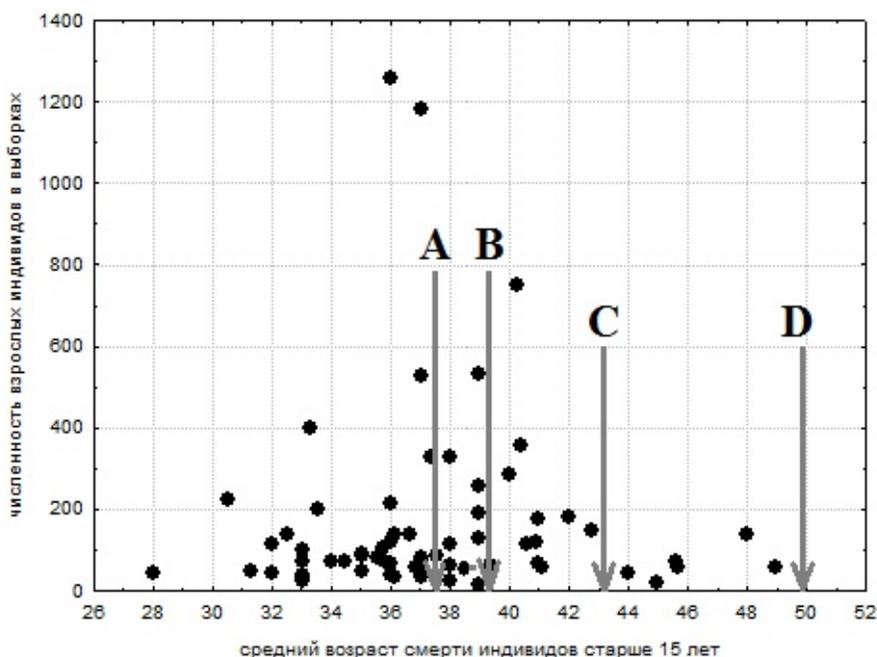


Рис. 3. Зависимость между размером выборки и средним возрастом смерти среди взрослых. Стрелками отмечен средний возраст смерти: *A* – по всем выборкам XVII–XIX вв.; *B* – для городского населения Европейской России второй половины XIX в.; *C* – для населения России, по данным официальной статистики за 1851–1890 гг., при расчете по пятилетним интервалам с финальным интервалом 50+; *D* – для населения России по данным официальной статистики за 1851–1890 гг.

Фактически это означает, что при существующем подходе к анализу данных, результаты палеодемографических исследований сопоставимы лишь между собой. Однако корректность даже такого сопоставления находится под вопросом, поскольку требует предварительного рассмотрения проблемы межисследовательских расхождений в определении пола и возраста. Последняя не может быть решена на представленных здесь материалах и нуждается в проведении отдельного анализа.

### Заключение

Таким образом, половозрастные распределения индивидов в палеодемографических выборках подвержены как случайным, так и систематическим искажениям. Недооценивается число не только детей, особенно младших когорт, но и индивидов старше 50 лет, систематически занижается средний возраст смерти взрослых индивидов, искажается распределение возрастной структуры, причем степень искажения в

мужской и женской части выборок имеет разную величину. Кроме того, само по себе возрастное распределение, получаемое по результатам анализа скелетных выборок, не позволяет судить об уровне смертности и рождаемости и нуждается во внешнем контексте. Очевидно, что в существующей сегодня форме результаты значительной части исследований в области палеодемографии России лишены реального научного смысла, поскольку опираются на прямолинейные интерпретации большей частью ошибочно устанавливаемых параметров.

Споры о том, возможно ли установление каких-то объективно существовавших параметров популяций прошлого по скелетным останкам, будут продолжаться. Так или иначе, палеодемографические данные не могут быть заменены никаким другим источником информации. Парадокс заключается в том, что палеодемографические данные, получаемые при раскопках кладбищ поздних периодов, история которых относительно хорошо освещена независимыми письменными источниками, также незаменимы и даже необходимы для развития физической антропологии. Ведь именно они позволяют верифицировать получаемые результаты, отделяя реальные закономерности от просто поддающихся правдоподобному объяснению.

#### *Благодарности*

Автор выражает искреннюю признательность В.И. Безбородых, А.А. Евтееву, И.Р. Газимзянову, А.А. Казарницкому, Е.П. Китову, Е.М. Макаровой, О.Е. Пошехоновой, Д.И. Ражеву, А.В. Рассказовой, Е.С. Рейс, Т.М. Савенковой, Н.В. Харламовой, А.А. Хохлову и Т.Ю. Шведчиковой за возможность использовать в анализе неопубликованные данные.

#### *Примечания*

- <sup>1</sup> Полный перечень ссылок на все использованные материалы приведен в базе данных.
- <sup>2</sup> Из рассмотрения были исключены данные за 1861–1864 и 1887 гг. из-за отсутствия в публикации данных о возрастном распределении женщин, умерших в эти годы. Кроме того, из-за отсутствия соответствующей информации при расчете среднегодового числа мужчин старше 70 лет, умерших в период с 1851 по 1860 г., условно оно было принято равным среднегодовому за весь период. Погрешность, внесенная таким приемом в распределение умерших, представляется вполне приемлемой. Полное игнорирование данных о мужчинах, умерших в возрасте старше 70 лет в течение указанного десятилетнего периода, приводит к уменьшению доли индивидов старше 50 лет в суммарной картине распределения всего на 0,7%.
- <sup>3</sup> В зарубежной палеодемографии такой способ коррекции известен под названием метода Валлуа–Мартина (см., например, Masset 1971).
- <sup>4</sup> Закономерно возникающий вопрос о том, как наблюдаемая вариабельность возрастного распределения связана с изменениями уровня смертности и рождаемости, будет рассмотрен в отдельной работе.

#### *Литература*

Бессер К., Баллод К. Смертность, возрастной состав и долговечность православного населения обоего пола в России за 1851–1890 годы. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1897.

- Боруцкая С.Б., Васильев С.В.* Палеодемографический анализ населения Твери XVII–XIX вв. // Тверской археологический сборник. Тверь: Триада, 2015. Сер. 10. Т. 2. С. 318–325.
- Газимзянов И.П., Макарова Е.М.* К антропологической экспертизе черепов из храма «Во имя святой великомученицы Параскевы Пятницы» // Актуальные вопросы археологии Поволжья. К 65-летию студенческого научного археологического кружка Казанского университета. Казань: ЯЗ, 2012. С. 166–179.
- Гончарова Н.Н.* Описание антропологического материала из раскопок у церкви Вознесения Господня в 2004 году в Звенигороде // Охранные исследования церкви Вознесения Господня на Нижнем посаде Звенигорода. Труды Подмосковной экспедиции Института археологии РАН. М.: ИА РАН, 2005. Т. 3. С. 99–118.
- Миронов Б.Н.* Новая историческая демография имперской России (Часть 2): аналитический обзор современной литературы // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2007. Сер. 2. Вып. 1. С. 100–126.
- Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907. 86 т. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Россия/Население/Статистика\\_населения](https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Россия/Население/Статистика_населения) (дата обращения: 23.04.2019).
- Bello S.M., Thomann A., Signoli M., Dutour O., Andrews P.* Age and sex bias in the reconstruction of past population structures // American Journal of Physical Anthropology. 2006. Vol. 129. P. 24–38.
- Bocquet-Appel J.P., Masset C.* Paleodemography: expectancy and false hope // American Journal of Physical Anthropology. 1996. Vol. 99. P. 571–583.
- Caussinus H., Courgeau D.* Estimating age without measuring it: a new method in paleodemography // Population. 2010. Vol. 65. P. 117–144.
- Jackes M.* Representativeness and bias in archaeological skeletal samples // Social Bioarchaeology. Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2011. P. 107–146.
- Lamphear K.M.* Testing the value of skeletal samples in demographic research: a comparison with vital registration samples // International Journal of Anthropology. 1989. Vol. 4. P. 185–193.
- Lovejoy C.O., Meindl R.S., Mensforth R.P., Barton T.J.* Multifactorial determination of skeletal age at death: a method and blind tests of its accuracy // American Journal of Physical Anthropology. 1985. Vol. 68 (1). P. 1–14.
- Masset C.* Erreurs systématiques dans la détermination de l'âge par les sutures crâniennes // Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris, XII<sup>e</sup> Série. 1971. Т. 7, fascicule 1. P. 85–105.
- Milner G.R., Wood J.W., Boldsen J.L.* Problems, progress and potential // Biological Anthropology of the Human Skeleton. Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ, 2018. P. 593–633.
- Piontek J.* Paleodemography and taphonomy // Archaeologia Polona. 2001. Vol. 39. P. 55–74.
- Sattenspiel L., Harpending H.* Stable population and skeletal age // American Antiquity. 1983. Vol. 48. P. 489–498.
- Saunders S.R., Fitzgerald C., Rogers T., Dudar C., McKillop H.* A test of several methods of skeletal age estimation using a documented archaeological sample // Canadian Society of Forensic Science Journal. 1992. Vol. 25, is. 2. P. 97–118.
- Seguy I., Buchet L.* Handbook of palaeodemography. INED Population Studies. Springer, Cham, 2013. Vol. 2.
- Walker P.L., Johnson J.R., Lambert P.M.* Age and sex biases in the preservation of human skeletal remains // American Journal of Physical Anthropology. 1988. Vol. 76 (1). P. 183–188.

Shirokobokov Ivan G.

## AGE DISTRIBUTION OF DEATHS IN RUSSIA IN THE 17<sup>TH</sup> TO THE 19<sup>TH</sup> CENTURIES: MISLEADING PALEODEMOGRAPHY

DOI: 10.17223/2312461X/26/9

**Abstract.** The issue of reliability of paleodemographic characteristics is hardly discussed in modern Russian anthropology, although its relevance is beyond doubt as the analysis of age distribution of deaths – based on anthropological data from excavations of city cemeteries of the seventeenth to the nineteenth centuries – confirms. For comparative analysis, the present study uses official demographic statistics for the second half of the nineteenth century. This analysis revealed that the shape of age distribution of skeletal samples has hardly changed over the period in question. The distribution features a reduced average age of death for adults, a small number of individuals of up to 5 and over 50 years of age, as well as an increased proportion of individuals aged between 20 and 50. In addition, some systematic differences can be seen between the age-at-death distributions of skeletal samples: the proportion of young women is significantly higher, and that of elderly women is lower, compared to the distributions for men and women recorded for the nineteenth century. The discrepancies in the data on the two groups of sources can be accounted for by some independent factors. These include unrepresentative archaeological samples used, differences in the archaeological preservation of skeletons of different age groups, and systematic errors in age estimation. Correcting the age-at-death distribution based on independent anthropological data makes it possible to bring the distribution of skeletal samples closer to the historically recorded one.

**Keywords:** paleodemography, historical demography, physical anthropology, age estimation methods, European Russia, the modern period

### References

- Besser K., Ballod K. *Smertnost', vozrastnoi sostav i dolgovechnost' pravoslavnogo naseleniia oboego pola v Rossii za 1851-1890 gody* [Death rate, age, and longevity among the Orthodox male and female population in Russia from 1851 to 1890]. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii Nauk, 1897.
- Borutskaiia S.B., Vasil'ev S.V. Paleodemograficheskiy analiz naseleniia Tveri XVII-XIX vv. [Paleodemographic analysis of the population of Tver in the 17<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> centuries]. In: *Tverskoi arkheologicheskii sbornik* [Tver archaeological collection]. Tver': Triada, 2015. Series 10, vol. 2, pp. 318-325.
- Gazimzianov I.R., Makarova E.M. K antropologicheskoi ekspertize cherepov iz khrama "Vo imia sviatoi velikomuchenitsy Paraskevyy Piatnitsy" [Towards anthropological examination of the skulls from the Church named after the Saint Martyr Paraskeva Pyatnitsa]. In: *Aktual'nye voprosy arkheologii Povolzh'ia. K 65-letiiu studencheskogo nauchnogo arkheologicheskogo krughka Kazanskogo universiteta* [Topical issues in the archaeology of Povolzh'ye. Dedicated to the 65<sup>th</sup> anniversary of the Archaeological student group at Kazan University]. Kazan': Izd-vo «IaZ», 2012, pp. 166-179.
- Goncharova N.N. Opisanie antropologicheskogo materiala iz raskopok u tserkvi Vozneseniia Gospodnia v 2004 godu v Zvenigorode [An overview of archaeological materials from the excavations near the Resurrection Church, Zvenigorod, 2004]. In: *Okhrannyye issledovaniia tserkvi Vozneseniia Gospodnia na Nizhnem posade Zvenigoroda. Trudy Podmoskovnoi ekspeditsii Instituta arkheologii RAN* [Research on the Resurrection Church in Zvenigorod. The proceedings of the Russian Academy of Sciences Institute of Archaeology expedition to the Moscow region]. Vol. 3. Moscow: IA RAN, 2005, pp. 99-118.
- Mironov B.N. Novaia istoricheskaiia demografiia imperskoi Rossii (Chast' 2): analiticheskii obzor sovremennoi literatury [New historical demography of imperial Russia (Pt. II): the

- analytic review of the modern literature], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*, 2007, Series 2, Vol. 1, pp.100-126.
- Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1890—1907. 86 vol. Available at: [https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Россия/Население/Статистика\\_населения](https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Россия/Население/Статистика_населения) (Accessed 23 April 2019)
- Bello S.M., Thomann A., Signoli M., Dutour O., Andrews P. Age and sex bias in the reconstruction of past population structures, *American Journal of Physical Anthropology*, 2006, Vol. 129, pp. 24-38.
- Bocquet-Appel J.P., Masset C. Paleodemography: expectancy and false hope, *American Journal of Physical Anthropology*, 1996, Vol. 99, pp. 571-583.
- Caussinus H., Courgeau D. Estimating age without measuring it: a new method in paleodemography, *Population*, 2010, Vol. 65, pp. 117-144.
- Jackes M. Representativeness and bias in archaeological skeletal samples. In: *Social Bioarchaeology*. Wiley-Blackwell, Malden, MA, 2011, pp. 107–146.
- Lamphear K.M. Testing the value of skeletal samples in demographic research: a comparison with vital registration samples, *International Journal of Anthropology*, 1989, Vol. 4, pp. 185-193.
- Lovejoy C.O., Meindl R.S., Mensforth R.P., Barton T.J. Multifactorial determination of skeletal age at death: a method and blind tests of its accuracy, *American Journal of Physical Anthropology*, 1985, Vol. 68 (1), pp. 1-14.
- Masset C. Erreurs systématiques dans la détermination de l'âge par les sutures crâniennes, *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, XII<sup>e</sup> Série, 1971, Tome 7 fascicule 1, pp. 85-105;
- Milner G.R., Wood J.W., Boldsen J.L. Problems, progress and potential. In: *Biological Anthropology of the Human Skeleton*. Wiley-Blackwell, Hoboken, NJ., 2018, pp. 593-633.
- Piontek J. Paleodemography and taphonomy, *Archaeologia Polona*, 2001, Vol. 39, pp. 55-74.
- Sattenspiel L., Harpending H. Stable population and skeletal age, *American Antiquity*, 1983, Vol. 48, pp. 489–498.
- Saunders S.R., Fitzgerald C., Rogers T., Dudar C., McKillop H. A test of several methods of skeletal age estimation using a documented archaeological sample, *Canadian Society of Forensic Science Journal*, 1992, Vol. 25, is. 2, pp. 97-118.
- Seguy I., Buchet L. *Handbook of palaeodemography*. INED Population Studies. Vol. 2. Springer, Cham, 2013.
- Walker P.L., Johnson J.R., Lambert P.M. Age and sex biases in the preservation of human skeletal remains, *American Journal of Physical Anthropology*, 1988, Vol. 76 (1), pp. 183–188.

UDC 572

DOI: 10.17223/2312461X/26/10

## RELIGION IN THE STRUCTURE OF CULTURAL IDENTITIES IN RUSSIA

---

Olga Kazmina

**Abstract.** Sociological surveys show that most citizens of Russia identify with specific religious traditions. At the same time, most of the surveys about religious make-up, show a big gap between the number of those who consider themselves to be believers and those who actually practice their religious beliefs (that is, attend religious services, pray regularly, and observe religious doctrines and rituals). Moreover, there are also those who do not call themselves believers but associate themselves with a specific denomination. The goal of this article is to interpret these figures and explain this apparent paradox. The author argues that these peculiarities are rooted in specific interconnections of different types of cultural identities, first of all religious and ethnic identity. The interconnection of religion and ethnicity is grounded in Orthodox doctrine itself and in the principle of autocephalous churches. But in Russia the interconnection of religion and ethnicity also has been fostered and promoted by the state. One of the state's effective levers in the construction or shaping collective cultural identities is the population census. The article demonstrates how censuses have contributed to and cemented the close interconnection of religion and ethnicity in Russia and how this interconnection has shaped the specifics of religiosity in contemporary Russia.

**Keywords:** religion, ethnicity, cultural identities, census of population, sociological survey, Russia

All recent sociological surveys show that the majority of Russian citizens identify themselves with a specific religious tradition, first of all Russian Orthodoxy (between 64 percent and 75 percent in the surveys conducted in the second decade of the 21st century). At the same time, most of the surveys about religious make-up, show a big gap between the number of those who consider themselves to be believers and those who actually practice their religious beliefs (that is, attend religious services, pray regularly, and observe religious doctrines and rituals). Only 5 to 7 percent of believers are actively involved in institutionalized religious activities (Zaluzhnyi 2002: 45). Moreover, there are also those who do not call themselves believers but associate themselves with a specific denomination.

The goal of this article is to interpret these figures and explain this apparent paradox. My argument is that the paradoxical gap between the numbers of those who associate and those who believe, the relatively low number of those who call themselves non-believers, and the high number of those who call themselves Orthodox, are rooted in specific interconnections of different

types of cultural identities, first of all religious and ethnic identity. The figures in the surveys can be explained by the place of religion (or more precisely religious identification) in the structure of collective cultural identities. The interconnection of religion and ethnicity is grounded in Orthodox doctrine itself and the principle of autocephalous churches. Orthodox teaching itself contains ideas of national (or other collective) identity (Prodromou 2004: 30–31). In Russia the interconnection of religion and ethnicity also has been fostered and promoted by the state. One of the state's effective levers in the construction or shaping collective cultural identities is the census of population.

According to the UN's definition, "a population census is the total process of collecting, compiling, evaluating, analysing and publishing or otherwise disseminating demographic, economic and social data pertaining, at a specified time, to all persons in a country or in a well delimited part of a country" (Principles 1988). Therefore, it is essential to note that the census is perceived as an important and reliable source of data about population. It is often figuratively compared with a photograph or a reflection in mirror. According to David Kertzer and Dominique Arel, who were the first to point it out, the census also plays a key role in the construction of social reality (Kertzer 2002: 2). The census is a tool in the state's hands to categorize the population. The categories fixed by the census acquire greater significance in people's minds. Through the census, the state transmits to population its scale of values in the structure of collective cultural identities and thereby contributes to identity construction and the hierarchy of various types of identities.

In Russia among all types of cultural identities either religious or ethnic were considered most important and were promoted by the state as reflected in the censuses of population. In addition, they have been interconnected.

The first general census of population of the Russian Empire was carried out in 1897. The census program was quite detailed. The cultural block of the program included questions about religion and native language, but did not contain a question about ethnic affiliation (Pervaia... 1905). Such choice of questions was no accident. The first census was preceded by serious preparatory work. In particular, Russian scholars involved in planning the census participated in the International Statistical Congresses. One of these congresses, which was held in St. Petersburg in 1872, debated the correlation between ethnic affiliation and native language. Ultimately, the census organizers preferred a question about native language; they based their decision on the rationale, typical for that time, that ethnic affiliation derives from a native language and religious affiliation. For example, Russian speaking people and the Christian Orthodox were assumed to be ethnic Russian.

As to a question about religious affiliation in the census, there were no debates at all about its inclusion into the census program. It was considered one of the most important factors of cultural identity. The 1897 census mate-

rials contained 15 groups of religious affiliation denoting various denominations (Pervaia... 1905). The answer "non-believer" (or of something of similar sense) was not stipulated. All had to affiliate themselves with a particular denomination or confession. Hence, one can conclude that the census did not aim to fix the affiliation with a certain belief system, a person's world-view position (religious or secular), but did aim to fix religious affiliation as a factor of broader cultural identity, a person's belonging to a certain cultural and historic tradition based on religion. Russian legislation of that time also contributed to the comprehension of religion as first and foremost a collective cultural identity. The legislation ascribed everyone to certain faith by birth into a certain group that professed this faith. As with the 1897 census, the legislation of that time did not consider that a person would not belong to any faith (Bendin 2004: 119). The perception of religion as part of cultural tradition contributed to close intersections of religious and ethnic identities. Most of Russia's people were tightly connected with their "historic" faiths, which made those faiths a source of both religious and ethnic identities.

The next census took place in 1920 (*Predvaritelnye... 1920–1921*), already in the Soviet time, in fact just a few years after the establishment of a new regime. The timing indicates that the Soviet state placed great importance on the categorization of its population. Originally, the draft program of this census contained a question about religious affiliation, but on Lenin's personal request this question was excluded. His action is not surprising. The 1917 October Revolution proclaimed atheism to be the state ideology, religious beliefs were considered as vestiges, and religious identity officially lost its importance.

At the same time, ethnic identity became more meaningful. Its importance was promoted even by the reorganization of the administrative division of the state, which became connected with ethnicity. The Autonomous Republics and Autonomous Districts were named after the ethnic groups represented there, though these titular nationalities did not necessarily comprise the majority of the population of the corresponding body. Of course, the importance of ethnic identity was cemented by the census. All Soviet censuses contained questions about ethnic affiliation (based on self-identification). All Soviet censuses also retained the question about native language.

The second Soviet population census was held in 1926. In comparison with all other Soviet censuses (both before and after), it fixed the most detailed ethnic categorization (*Vsesouznaia... 1928*). Interestingly, although it did not contain any question about religion, religious identification was indirectly involved. Among the instructions to census takers there was a list of five questions that were to be addressed to those who had difficulties answering the question about his or her ethnic affiliation. Out of these five questions, two were about religious affiliation: "In what faith were you

born?" and "What is your faith now?" (Tishkov 2003: 194–195) It suggested that the census supervisors had no doubts about close connection of ethnic and religious identities.

The next census was conducted in 1937 (Vsesouznaia... 1991). It was the only Soviet census that asked about religion. There were two questions. First, a respondent should have answered if he / she was a believer. Then believers only were to indicate their religious affiliation. This question had a note: "Respondent's current personal religious convictions" (Cite from: Narodonaselenie 1994: 312). Both questions about religion were addressed only to persons 16 years of age and older. All this leads to a conclusion that the census composers tried hard to avoid the understanding of religious affiliation as belonging to historic tradition and cultural identity, which is closely connected with ethnic identity. Respondents were required to tell about their personal belief and their world-view rather than about their identification with a particular faith because of cultural and historic tradition. The goal of the inclusion of the question about religion into the census program was to demonstrate decline of religion – this "vestige" of previous times. To achieve this goal, religion and ethnicity had to be disconnected. It is evident that in 1937 many people were afraid to declare themselves believers. But still more than half of population called themselves believers, including 42.3 percent Orthodox (Vsesouznaia... 1991: 106–107). The interconnection between religion and ethnicity contributed to the maintenance of religiosity. The quite high level of religiosity shown by the census was one of the reasons why the 1937 census was declared defective and its results remained secret until the early 1990s.

A new census was held in 1939, but its results were published only in a very brief summary format. There were no questions anymore about religion in the 1939 census questionnaire.

In the post-war period, the USSR population censuses took place in 1959, 1970, 1979 and 1989 (TsSU... 1960; TsSU... 1971; Goskomstat... 1988; Goskomstat... 1989). As with other Soviet censuses, they contained questions about ethnic affiliation and native language. Starting in 1970 the forms also contained a question about speaking other languages. Hence, there were several questions connected to ethno-cultural identity. Yet there was no question about religion. At the same time, despite its atheist ideology, the Soviet society was not atheistic. People participated in some religious rituals and observed some religious holidays (or at least their elements). Yet, on a popular level, these manifestations of religiosity were more associated with ethnic culture. Even the state, being hostile to religious ideology and religious teaching, tolerated this kind of "ethnoreligiosity". For example, the Soviet stores sold so-called "Spring cake" – *keks vesennii* – before Easter.

The first post-Soviet census of population was held in 2002 (Vserossiiskaia... 2002). The new Russian government attached great importance to this census. It was expected to help constructing a new image of the state and its

population (for example, elites of some ethnic groups who were fixed by the 1926 census and who later became assimilated into larger ethnic groups by later censuses now expected the census to recognize their ethnicity). There were many discussions about the categorization in the program of this census. The question about ethnic affiliation was kept in the post-Soviet censuses and the language block became even more detailed. Before the 2002 census, there were harsh debates about the inclusion or non-inclusion of the question about religious affiliation into the census program. On the one hand, these debates reflected the increased role of religion. On the other hand, there was an attempt to cater to the perception that there should be a separation of church and state, meaning that the state should avoid any religious matters on the official level. These debates resulted in the omission of any question regarding a religion affiliation into the 2002 census.

The question about religion did not appear in the program of the 2010 census either (Vserossiiskaia... 2010), and it is not planned for the 2020 census. This means that a religious affiliation is not included into the officially recognized major categorization of population. At the same time, religion is heavily present in the public space with church and state closely cooperating in some spheres. All this reinforces the cultural component of religion and strengthens the interconnection and interpenetration of religious and ethnic identities. As before, religion and ethnicity are closely connected in Russia. But unlike the 19th century when religious identity was basic while ethnic identity was derivative (from religion and native language), nowadays ethnic identity is basic while religious identity often derives from it. When surveys ask, "What is your religion?" the response frequently is, "I am Russian, hence I am Orthodox." A historic faith is deeply incorporated into ethnic culture, traditions, and common memory. This makes it important even for nonbelievers. That is why the affiliations like "I am a nonbeliever of Orthodox heritage" (*Ia neveruiushchii iz pravoslavnykh*) would also be present in surveys.

Finally, what type of religiosity does this link between religion and ethnicity produce?

The interconnections of religion and ethnicity influenced the relatively low numbers of those who call themselves non-believers in a society where atheism had been the official policy for over seventy years. Due to the ethnization of religion, atheism in the USSR was superficial. Soviet society was very secular, but not atheistic. Since religion was engrained into ethnic culture, people wanted to have their children baptized, to have religious rituals performed for their deceased relatives, to have special cakes (*kulich*; "spring cakes" according to the stores' labels) and colored eggs on the Easter table and so on. The connection between religion and ethnicity did not allow the Soviet state to remove all sorts of religious practice and rituals from the life of Soviet citizens, because religious rituals were considered as part of ethnic

cultural traditions. Yet, the strong connection between religion and ethnicity resulted in the formation of so-called folk Orthodoxy (or popular Orthodoxy) characterized by a lack of religious rigor, neglect of dogmatic teachings, incorporation of the elements of pre-Christian belief systems, particular adoration of most favorite, beloved saints viewed as protectors of certain spheres of life and activities, and reinterpretation and ethnization of religious holidays. This folk Orthodoxy, deeply intertwined with ethnic traditions, helped to preserve the Orthodox faith during the atheistic Soviet period and eased the subsequent return of the official church into the public realm and the life of population. However, this popular type of religiosity, connected with ethnicity, also has contributed to the growing gap between official Orthodoxy and folk Orthodoxy, and the gap between those who believe and practice religion and those who associate themselves and observe certain (or chosen) ethnicized religious rituals.

Folk Orthodoxy can serve as a resource for the Church. At the same time, however, the elements of folk Orthodoxy tend toward superstition. In such cases, venerators of holy objects and sites seek a practical payoff, and, as a result, their religiosity is very different from the practice of religion in the correspondence with the Church canons (Burgess 2017: 212). These “faithful” immerse themselves into the ice-hole on the Epiphany to wash off jinxes and renovate the body. They also observe the food restrictions during Lent as a helpful diet. The re-imagination of religious attributes and symbols and their incorporation into the scope of cultural tradition secularized some of them (not without the help of the Soviet state). Thus, a Christmas tree was converted into a New Year tree in Russia, and, for this reason, it lost any connection to Christianity, becoming a New Year attribute in the homes of Christians, Muslims, Jews, believers and non-believers alike.

The close connection between religious and ethnic identities explains the inconsistent and even irrational behavior of some non-believers when they are drawn into some sort of religious performance: they observe religious holidays, sometimes attend church services and participate in some religious rituals. Doing all these things they view them as a part of cultural and ethnic tradition – a cultural norm of their ethnic group.

It has been typical for many Russian citizens to approach religion primarily not as a theistic world-view but rather as part of cultural tradition. Yet, this cultural component of religion potentially opens doors to practical religiosity. Surveys confirm that during three post-Soviet decades the numbers of believers have increased (although not drastically).

There is another consequence of the interconnection of religion and ethnicity and cultural understanding of religion. Religion is viewed as a force of cultural tradition. In its turn, it justifies the state involvement in framing religious ideology and leads to the connection of religious identity not only with ethnic but also with national (civic) identity. Since 1993, the Russian Ortho-

dox Church has been holding the World Russian People's Councils (*Vsemirny Russki Narodny Sobor*) with social issues on their agenda, which also reflects the connection of religious identity with ethnic and civic identities and the recognition of these ties by the church. The ideas of the "Russian world" and "particular Russian civilization" also reflect the meaningfulness for the Church of the links between religiosity and ethnic / national identity. Here one sees the tendency of homogeneity of the Orthodox Church, the Orthodox nation and the Russian culture, a genre that is being called "ethnotheology" as suggested by Aristotle Papanikolau (Papanikolau 2012: 44). The 18th World Russian People's Council (2014) showed an example of such ethnotheology when it adopted the "Declaration of Russian Identity" and formulated the concept of Russianness, connected to the Christian Orthodox faith (Deklaratsia... 2014). The Declaration says that "the Orthodox faith has played a key role in the forming of Russian identity. On the other hand, the events of the 20th century demonstrated that a significant number of Russians became non-believers, but they did not lose their national self-consciousness. And still, the claim that every Russian should accept Orthodox Christianity as the basis of his or her national culture is justified and fair. Denying this fact or even searching for another basis of national culture would testify to the weakening of Russian identity to the extent of its complete loss" (Deklaratsia... 2014).

Summing up, the place of religious identity in the hierarchy of cultural identities in Russia has changed over time. But in all times, it has been closely connected with ethnicity. The categorization in the censuses of population contributed to interconnection of religious and ethnic identities, regardless of which of them was promoted by the state at a given period. This close connection in its turn has determined the type and specifics of religiosity in Russia today.

### References

- Bendin A.Yu. Veroterpimost' i Problemy Natsional'noy Politiki Rossiiskoy Imperii (vtoraya polovina XIX - nachalo XX veka) [Religious tolerance and issues of the Russian Empire's nationalities policies (second half of the 19th - beginning of the 20th centuries)], *Tserkovno-istoricheskii vestnik*, 2004, no. 11, pp. 113-137.
- Burgess, John. *Holy Rus'. The Rebirth of Orthodoxy in the New Russia*. New Haven: Yale University Press, 2017.
- Deklaratsia Russkoi Identichnosti* [Declaration of Russian identity]. 2014. Available at: <http://www.vrns.ru/news/3398> (Accessed 25 August 2019)
- Goskomstat SSSR. Naselenie SSSR. Statisticheskii Sbornik* [USSR State Committee on Statistics. USSR Population. Statistical almanac]. Moscow: Goskomstat SSSR, 1988.
- Goskomstat SSSR. Itogi Vsesouznoy Perepisi Naselenia 1989 g.* [USSR State Committee on Statistics. The results of the 1989 all-union census of population]. Moscow: Goskomstat SSSR, 1989.
- Kertzer David I., Arel Dominique. Census, Identity Formation, and the Struggle for Political Power. In: *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National*

- Censuses*. Ed. by Kertzer David I., Arel Dominique. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 1-42.
- Narodonaselenie. Entsiklopedicheskii Slovar'* [Population. Encyclopedic dictionary]. Moscow: Bolshaia Rossiiskaia entsiklopedia, 1994.
- Papanikolaou, Aristotle. *The Mystical as Political. Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2012.
- Pervaia Vseobshchaia Perepis' Naselenia Rossiiskoi Imperii 1897 g.* Kratkie Obshchie Svedenia po Imperii. Raspredelenie Naselenia po Glavneishim Sosloviam, Veroispovedaniyam, Rodnomu Yazyku i Nekotorym Zaniatiam {1897 first general census of population of the Russian Empire. Concise general data for the Empire. Distribution of population on basic classes, faiths, native language and certain occupations}. St. Petersburg: Izdatelstvo Tsentralnogo Statisticheskogo Komiteta Ministerstva Vnutrennikh Del, 1905.
- Predvaritelnye Itogi Perepisi Naselenia 28 Avgusta 1920 g. Tom 1. Vyp 1-5* [Preliminary results of the census of population of 28 August 1920. Volume 1. Iss. 1-5]. Moscow: Trudy Tsentralnogo Statisticheskogo Upravleniia, 1920-1921.
- Principles and Recommendations for Population and Housing Censuses*. Revision 1. United Nations. New York, 1988. Para 1.1.
- Prodromou Elizabeth H. Orthodox Christianity and Pluralism. Moving beyond Ambivalence? In: *The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*. Geneva, Brookline (Massachusetts), 2004, pp. 22-46.
- Tishkov V.A. *Rekviev po Etnosu. Issledovaniya po Sotsial'no-kul'turnoy Antropologii* [A Requiem for ethnos. Research on social and cultural anthropology]. Moscow: Nauka, 2003.
- TsSU SSSR. Itogi Vsesouznoi Perepisi Naselenia 1959 Goda* [USSR Central Statistical Bureau. The results of the 1959 all-union census of population]. Moscow: TsSU SSSR, 1960.
- TsSU SSSR. Itogi Vsesouznoi Perepisi Naselenia 1970 Goda* [USSR Central Statistical Bureau. The results of the 1970 all-union census of population]. Moscow: TsSU SSSR, 1971.
- Vserossiiskaia Perepis' Naselenia 2002 g.* Tom 4. Natsionalnyi sostav i Vladenie Iazykami, Grazhdanstvo. Itogi Vserossiiskoi Perepisi Naselenia 2002 goda. Ofitsialnoe Izdanie [2002 All-Russian census of population. Volume 4. National composition and language proficiency, citizenship. The results of the 2002 all-Russian census of population. Official edition]. Moscow: Federalnaia Sluzhba Gosudarstvennoi Statistiki. Statistika Rossii, 2004.
- Vserossiiskaia Perepis' Naselenia 2010* [2010 All-Russian census of population]. Available at: [https://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.html](https://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.html) (Accessed 25 August 2019)
- Vsesouznaia Perepis' naselenia 17 Dekabria 1926 g.* Kratkie Svodki. Vypusk 4. Narodnost i Rodnoi Iazyk Naselenia SSSR [All-union census of population of December 17, 1926. Concise reports. Issue 4. Nationality and native language of the USSR Population]. Moscow: Izdanie TsSU SSSR, 1928.
- Vsesouznaia Perepis' Naselenia 1937 g.* Kratkie Itogi [1937 All-union census of population. Concise Results]. Moscow: Nauka, 1991.
- Zaluzhnyi A.G., a.o. *Mnogonatsionalnaya Rossia. Dialog Religiy i Kultur. Rol' Religioznykh Ob'edineniy v Mirotvorcheskoi Deyatel'nosti, Ukreplenii Mezhrefligioznogo Soglasiya i Druzhby Narodov* [Multinational Russia. Dialogue of religions and cultures. Role of religious associations in peacekeeping, strengthening of interreligious accord and friendship among peoples]. Moscow: Gotika, 2002.

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 911.5

DOI: 10.17223/2312461X/26/11

### ЭТНОФИЗИОГРАФИЯ И ИССЛЕДОВАНИЯ МЕСТА И ПРОСТРАНСТВА СРЕДИ КОРЕННЫХ НАРОДОВ: КЛЮЧЕВЫЕ ТЕМЫ И ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ\*

---

Надежда Александровна Мамонтова

**Аннотация.** Статья представляет собой обзор современных работ по этнофизиографии и исследованиям пространства и места (space and place studies). Этнофизиография – новое междисциплинарное направление науки на стыке культурной географии, лингвистики и социальной антропологии. Она исследует то, как разные сообщества воспринимают и концептуализируют ландшафтные черты и объекты. Автор предлагает ввести методы и теоретические подходы этнофизиографии в исследования ландшафта и названий мест среди коренных народов Севера и Сибири. Этот регион с его многочисленными языковыми меньшинствами практически не представлен в кросс-культурных исследованиях по этнофизиографии.

**Ключевые слова:** этнофизиография, исследования пространства и места, ландшафтная терминология, топонимика, геоонтология

#### Введение: Этнофизиография как новое направление в культурной географии

В данном обзоре рассматриваются ключевые работы, посвященные концептуализации пространства, места и ландшафта в языках коренных народов, опубликованные за последние несколько десятилетий. Интерес к этой теме объясняется «пространственным поворотом» в социальных науках и связанного с ним смещения фокуса с «реальности» как данности к динамичной концепции «пространственности» (Warf, Arias 2009). Хотя язык и речевые практики остаются во многом маргинальными темами в культурной географии, как отмечают географы Ричард Харрисон и Дэвид Левингстон, именно язык является важным меха-

---

\* Статья написана в рамках проекта «“Ресурсное проклятие” на циркумполярных территориях: российский и международный опыт анализа и урегулирования конфликтов из-за невозобновляемых ресурсов в местах традиционного проживания аборигенных этнических групп», грант РФФ № 15-18-00112, рук. Д.А. Функ.

низмом для понимания того, каким образом люди взаимодействуют с пространством (Harrison, Levingstone 1982: 8, 28). Работы по этнофизиографии и изучению пространства и места (space and place studies) последних лет являются в этом отношении инновационными, так как они предлагают взглянуть на традиционную проблематику взаимосвязи между языком и пространством под новым методологическим углом.

В то время как концепции пространства и места хорошо описаны в западной литературе на европейских материалах (Casey 1993, 1998; Benko, Strohmayer 1997; Low, Lawrence-Zuñiga 2003; Cresswell 2004; Place, Spase... 2007), их понимание в культурах коренных народов недостаточно изучено. Исследователи отмечают, что в некоторых языках понятия пространства и места могут отсутствовать либо иметь отличные от европейских коннотации (Johnson, Hunn 2010; Holton 2011; Bugenhult et al. 2017). Исключение составляют, пожалуй, топонимические исследования, которые хорошо представлены как в российских, так и зарубежных работах. Однако зачастую эти исследования сконцентрированы на таких сугубо лингвистических вопросах, как, например, этимология названий, и не уделяют достаточного внимания этнографии названий мест и тому, как эти названия функционируют в обществе. Критическая топонимика, изучающая политические аспекты наименования и переименования, – еще одно перспективное направление (см., например, Rose-Redwood, Alderman, Azaryahu 2010; Басик 2018; Edlund 2018; Kaşikçi 2019), работ по которому в российской науке крайне мало.

Исследование топонимов в их взаимосвязи с культурными традициями и географией было впервые осуществлено в американской культурной антропологии в работах Альфреда Кребера (Kroeber 1916) и Франца Боаса (Boas 1934, 1940). Влияние данной традиции прослеживается в современных исследованиях американских и отчасти европейских ученых (Basso 1988, 1996; Hunn 1996; Kari 1989, 1996, 2011; Aporta 2004, 2005, 2010; O'Meara, Bohnemeyer 2008; Thornton 2008; Davidson-Hunt and Berkes 2010; Johnson 2010; Holton 2011, 2013; Williams, Kuhn, Painho 2012; Feng, Mark 2017). Эти работы отличаются от советских и российских традиций исследований топонимики, которые были во многом посвящены вопросам исторического расселения народов (Давыдова 2013). Хотя отечественная традиция изучения топонимов значительно повлияла на сложение исторического направления компаративистики и позволила установить связи между различными лингвистическими группами (Гриценко 1974; Vajda 2010; Галкина и Осипова 2000), социальные, политические и культурные аспекты топонимов до сих пор остаются за рамками исследования в российской науке.

Дополнительной сложностью языка описания является тот факт, что понятия пространства и места зачастую используются в качестве синонимов, хотя в некоторых сообществах они могут иметь различные

формы репрезентации. Например, Пенелопа Браун (Brown 2008) пишет о том, что в цельтальском языке (один из языков майя) понятие «место» можно лингвистически выразить, используя слово *y-awil*, которое буквально означает «свое место». Это слово используется только в отношении стационарных объектов. Однако вещи, которые могут перемещаться, в том числе люди, животные, автомобили, не обладают *y-awil*. Исключения составляют изолированные в пространстве объекты. Например, понятие «люди в доме» будет выражаться с помощью *y-awil*. Интересно, что деревья, горы и реки также не имеют свойства *y-awil*. Браун предполагает, что объекты, отмеченные географическими названиями и не имеющие *y-awil*, концептуализируются не как места, а, скорее, как объекты окружающей среды. Рассуждая о понятии «место» среди анишинабе, Йен Дэвидсон-Хант и Фикрет Беркес (Davidson-Hunt and Berkes 2010: 235–236) пишут о том, что представители этой группы запоминают и наименоывают места во время непосредственного взаимодействия с ними. Они подчеркивают, что в этом сообществе концепция «земли» подразумевает не только поверхность земли, но и совокупность организмов (238). В этой связи некоторые исследователи предполагают, что геоонтология, изучающая онтологию географических объектов, должна исследовать разницу между географическими и не-географическими сущностями, в том числе с помощью обращения к языку (Smith and Mark 1998).

Схожие проблемы возникают, когда исследователи пытаются работать с понятием ландшафта. В литературе используется не менее десятка определений ландшафта. В своей книге «Ландшафт» Джон Уайли (Wylie 2007: 7) подчеркивает, что ландшафт – это не только феномен сам по себе, но еще и наше восприятие этого феномена. В большинстве определений ландшафта субъект помещен вовне и является сторонним наблюдателем, в то время как в понятии места субъект находится внутри и выступает в роли участника процесса восприятия. Антрополог Тим Ингольд (Ingold 2000) попытался преодолеть данный картезианский дуализм, традиционно применяющийся к ландшафту. Он рассматривает ландшафт с точки зрения «обитания» (*dwelling*) или бытия в мире. Работы Ингольда ознаменовали феноменологический поворот в изучении ландшафта как телесной практики и прямого опыта взаимодействия со средой (см. также Malpas 2007). Наконец, антрополог Лесли Джонсон предлагает исследовать ландшафт как совокупность социальных практик взаимодействия со средой и другими сущностями, населяющими эту среду (Johnson 2010). В рамках этнофизиографии, исследующей ландшафт как объект когнитивного восприятия и одновременно как опыт нахождения в среде, ландшафт представляет собой набор экотопов или наиболее заметных черт ландшафта, поддающихся классификации и картографированию (Hunn, Meilleur 2010: 15). Неко-

торые эти черты могут быть культурно обусловленными. В следующем разделе будут рассмотрены основные работы по этнофизиографии последних лет.

### **Язык и ландшафт в этнофизиографических исследованиях**

Этнофизиография исследует то, как языковые сообщества воспринимают и категорируют ландшафтные черты. Она ставит своей целью задокументировать кросс-культурные и кросс-лингвистические различия в определении, классификации и наименовании географических объектов (Mark, Smith, Tversky 1999; Mark, Turk 2003; Mark, Turk, Stea 2010). Этнофизиография также изучает топонимы и культурные ассоциации, связанные с восприятием пространства и ландшафта как особой онтологической реальности. Поскольку этнофизиография позиционируется как сравнительное исследование, ее методология направлена на выяснение связей между культурой, языком и познанием: в какой степени географические понятия и ландшафтные категории являются универсальными? (Bromhead 2018).

В последнее время внимание исследователей особенно привлек тот факт, что разные группы выбирают различные объекты для наименования (Burenhult, Levinson 2008). Особенно этот феномен хорошо виден на примере естественных ландшафтных объектов. В своей статье Барри Смит и Дэвид Марк задаются вопросом, являются ли такие обыденные понятия, как, например, «гора» или «река», общечеловеческими? Они приходят к выводу о том, что, вероятно, можно говорить об универсальной народной онтологии ландшафтных форм, в которой присутствуют общие понятия для наиболее заметных (*salient*) географических объектов (Smith, Mark 2001, 2003). Этот тезис опровергает Стивен Левинсон (Levinson 2008) в своей статье, посвященной онтологии места и ландшафта в Папуа-Новой Гвинее.

Интерес к межкультурным исследованиям ландшафтного восприятия и лексикализации привел к совместным исследованиям, проведенным группой международных специалистов по языкам коренных народов на базе Университета Макса Планка. Исследование охватывало языки Южной Америки, Полинезии, Меланезии, Юго-Западной Африки, Юго-Восточной Азии. Результаты проекта были опубликованы в специальном выпуске *Language Sciences*. Руководители исследований Никлас Буренхульт и Стивен Левинсон (Burenhult, Levinson 2008) пришли к выводу том, что с определенной долей осторожности можно утверждать отсутствие универсальности в понимании ландшафта, по крайней мере, в отношении базовых терминов. Стивен Левинсон (Levinson 2008) в своей статье, опубликованной в том же номере, отмечает, что, по-видимому, выделение наиболее заметных для восприятия черт

ландшафта не является основополагающим фактором в идентификации и лексикализации ландшафтных объектов, как это считалось ранее. Его исследование языка острова Россел, Папуа-Новая Гвинея, демонстрирует, что из трех возможных мотивов для классификации ландшафтных черт, включающих восприятие, аффордансы и культурные модели, последние два фактора являются доминирующими. Так, несмотря на большое разнообразие терминов, описывающих морской ландшафт, в языке йели (изолят) понятия «море» не существует. Вместо общего понятия йели используют ряд терминов для определения глубины, типа дна, расстояния от земли и т.д.

Две коллективные монографии представляют наибольший интерес для этнофизиографических исследований: «Этноэкология ландшафта. Концепции биотического и физического пространства» (Johnson, Hunn 2010) и «Ландшафт в языке: трансдисциплинарные перспективы» (Mark et al. 2011). Обе монографии являются примером феноменологического подхода к исследованиям ландшафта в культурной географии и геоонтологии.

Помимо традиционно многочисленных исследований, проведенных среди коренных народов Северной Америки, работа «Этноэкология ландшафта. Концепции биотического и физического пространства» содержит ряд примеров из различных регионов мира. Например, Джулия Кромер (Julia Krohmer) рассматривает экологические знания и терминологию, употребляемую кочевыми и оседлыми фулани для маркирования пастбищ. Рой Эллен (Roy Ellen) исследует типы лесов среди нуаулу в Восточной Индонезии. Его полевые материалы показывают, что представление о лесе у нуаулу не является таксономическим, а скорее основано на пересечении различных классификационных систем. Эллен утверждает, что, хотя знания людей о местной среде обитания могут быть довольно детальными, формальные лексические кодификации, принятые в западной науке, являются «наименее удовлетворительным способом организации этих знаний» (Ellen 2010: 133). При этом личный опыт и взаимодействие с окружающей средой важнее для местного сообщества, чем формализация знаний об этой среде. Эллен приходит к выводу о том, что, скорее всего, люди подходят гибче к лексикализации знания об окружающей среде, чем это можно продемонстрировать с помощью систематической категоризации и классификации ландшафтных терминов. Исследование Майкла Гилмора (Michael Gilmore) с коллегами продолжает изучение лесов в сообществе майюне в Перу. Они исследуют представление о *тайасо тасо* 'открытая местность в высокогорных лесах'. По мнению местного населения, такие ландшафты населены духами и представляют опасность. Ученые считают, что изучение табуированных ландшафтов помогает понять, почему люди избегают определенных мест, а также какие существуют культурные

объяснения, связанные с различными географическими объектами. Клаудио Апорта (Claudio Aporta) исследует ледяные ландшафты и их роль для сообщества инуитов в Иглулике. Он отмечает, что для инуитов знание льда не только визуальное, но и аудиальное. Концепция «движущегося льда» составляет значительную часть традиционных знаний у инуитов. Апорта рассматривает многочисленные способы, которыми охотники предсказывают поведение льда в зависимости от течения, лунных фаз и направления ветра. Как и материковые объекты, некоторые ледяные формы имеют названия, поскольку они служат важными ориентирами в местном сообществе.

Сложности и многообразие взаимосвязей между восприятием, опытом, практикой и концептуализацией ландшафта посвящена и коллективная монография «Ландшафт в языке: трансдисциплинарные перспективы». Понятие «ландшафта» здесь обсуждается с точки зрения применимости этой концепции в исследованиях пространства в языках коренных народов. Например, Брайан Мертон (Brian Murton) утверждает, что термин «ландшафт» в том виде, как он используется в западной эпистемологии, не подходит для маори, которые видят свою страну как сеть взаимосвязанных географических названий, а не с позиции стороннего наблюдателя. Напротив, как показывает Крис Дюваль (Chris Duvall), термин *dugu* в системе ландшафтной категоризации маники, по-видимому, представляет собой целостную концепцию географической реальности, которую можно сравнить с западным понятием «ландшафт». Несколько работ анализируют контрастные ландшафты в разных группах. Например, различие между сушей и морем обсуждается в исследовании Томаса Торнтона (Thomas Thornton) у тлинкитов Юго-Восточной Аляски. Он утверждает, что различие между понятиями *daak* 'материк от берега' и *daak* 'море от берега' коренится в метафизике тлинкитов, в которой Ворон способствует делению животных на живущих на земле и в море. Гари Холтон (Gary Holton) в своем исследовании восприятия ландшафта среди атабасков и инуитов показывает, как по-разному люди могут смотреть на один и тот же ландшафт в зависимости от своих культурных моделей и хозяйственных практик.

### Пространство, топонимика и картография

Сложность в изучении пространства среди коренных народов привела к развитию включенного картографирования (*participatory mapping*) как визуального способа передачи географической информации. Картографирование стало ключевым методом документации традиционных знаний и топонимики (см., например, Herman 2008; Sletto 2009; Thornton 2012; Aporta et al. 2014). На карте топонимы помогают увидеть, как по-разному коренные народы представляют и репрезенти-

руют пространство, в том числе с помощью названий мест. Этот подход нашел свою критику в трудах некоторых географов, подчеркивающих колониальное происхождение картографии и сложности применения географических информационных систем (ГИС), основанных на западном понимании пространственных отношений, для исследования пространства у коренных народов (Harley 1988; Wainwright, Bryan 2009). Тем не менее, как отмечает специалист по картографии и географическим знаниям инуитов Роберт Рандстрем (Rundstrom 1991), хотя любая карта и является конструктом по своей сути, не стоит совсем отказываться от картографирования. В отличие от постмодернистских географов, которые придерживаются герменевтической традиции и рассматривают карту в качестве текста или дискурса, Рандстрем предлагает взглянуть на картографирование как на динамический процесс. В рамках данного подхода основное внимание уделяется процессу создания карты, а не продукту, который получается в итоге этого процесса. Применительно к топонимическим знаниям некоторые культурные географы аналогично подчеркивают важность перехода от документации мест и тезиса «укорененности» названий к изучению практик наименования (Rose-Redwood et al. 2010: 455).

Несмотря на критику ГИС, картографирование широко используется в этнофизиографии и геолингвистике (Hoch, Hayes 2010). Интересный подход к применению ГИС можно увидеть в исследовании гидрографии и геоонтологии среди канадских индейцев кри (Sieber, Wellen 2011). В своей статье о саамских географических названиях Сара Когос с коллегами (Cogos, Roue, Roturier 2017) пишет о том, что в прошлом само «имя было картой», т.е. географические названия служили способом ориентации в пространстве. Антрополог Кейт Бассо (Basso 1996) в своей фундаментальной работе по топонимике апачей также утверждает, что люди «картографируют» пространство при помощи имен, поэтому карта и названия мест являются сторонами одной медали. Гай Бордин (Bordin 2017) в исследовании инуитских топонимов, относящихся к не-человеческим существам, наглядно показывает, как формальное картографирование может многое рассказать о распределении этих топонимов и их пространственном и культурном значениях. Он утверждает, что подобные топонимы, отсутствующие на официальных картах, репрезентируют иную природу пространства, отличную от пространства, обычно посещаемого людьми и животными.

### **Заключение: этнофизиография в исследованиях Севера и Сибири**

Подводя итог, отмечу, что за последнее десятилетие в этнофизиографии и исследованиях пространства и места были разработаны основные методологические направления и подходы, а также было изда-

но несколько руководств по сбору ландшафтной терминологии и топонимов (Bohnemeyer 2001; Bohnemeyer et al. 2004). Этнофизиография позволяет качественно по-новому посмотреть на пространство, используя «смешанные» методы исследования из культурной географии, социальной антропологии, лингвистики и документации языков. В качестве теоретической рамки этнофизиография опирается на феноменологическую традицию, описывающую опыт взаимодействия со средой, а также на когнитивные и семиотические исследования. Несмотря на несколько десятилетий существования этнофизиографии как самостоятельной области знания, Сибирь и Русский Север с их многочисленными языковыми группами остаются во многом неизученными.

В последние несколько десятилетий в исследованиях коренных народов Севера много внимания было уделено изучению взаимодействия между людьми, животными и не-человеческими существами, «сакральным ландшафтам» и экологическим знаниям (например, Halemba 2006; Anderson 2011a, 2011b; Landscape... 2011; Ермолова 2004; Реки и народы Сибири 2007; Сирин 2008; Brandišauskas 2013; Miggelbrink et al. 2013; Адаев 2015; Арзютов 2015; Fondahl 2018; и др.).

Термин «ландшафт» широко употребляется в упомянутых работах, но скорее в значении социо-экологической среды обитания (Давыдов и др. 2016). Вопросы темпоральности движения, взаимоотношения между мобильностью и пространственными знаниями также получили свое освещение в ряде работ (например, среди эвенков: Davydov 2011; Safonova, Sántha 2010, 2011; Lavrillier 2011; Brandišauskas 2017). Безусловно, не осталась без внимания и «мобильная революция» на Севере, связанная с появлением ГИС-технологий и таких средств передвижений, как, например, снегоходы (Stammler 2013).

К другим темам, затрагивающим пространственные отношения, относятся изменение административных границ в советское и постсоветское время, гендерный сдвиг и миграции, языковые ландшафты, ориентация в пространстве и космология, юридические и политические аспекты земельных реформ и доступ к ресурсам. Однако всего несколько работ исследуют собственно культурные и социальные аспекты ландшафтной терминологии: статья Кирилла Истомина (Istomin 2011) о сравнении ландшафтных терминов среди ненцев и коми и их связи с мобильностью, а также недавняя монография французского антрополога Александры Лавриль и эвенка Семена Габышева (Lavrillier, Gabyshev 2017), рецензия на которую была опубликована в позапрошлом году (Мамонтова 2017).

Таким образом, для сибиреведения существует обширное поле для изучения восприятия и концептуализации ландшафтов, «социальной жизни» топонимов, культурных и политических аспектов названий мест, народной топонимики, которые потенциально могут многое при-

внести в современные кросс-культурные исследования по этнофизиографии и изучения пространства и места.

### Литература

- Адаев В.Н.* Опыт преобразования ландшафта у народов Севера Западной Сибири // Экологическая история Сибирского Севера: перспективные направления исследований: материалы Всерос. науч. семинара 15–16 октября 2015, г. Сургут / под ред. Е.И. Гололобова. Сургут: РИОСурГПУ, 2015. С. 52–63.
- Арзютов Д.В.* Тагыл: локальный ландшафт и выбор ритуального места у алтайцев // Горы и границы: этнография посттрадиционных обществ / под ред. Ю.Ю. Карпова. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 255–294.
- Басик С.Н.* Критическая топонимика как направление географических исследований: проблемы и перспективы // Географический вестник. 2018. № 1 (44). С. 56–63.
- Галкина Т.В., Осипова О.А.* Дульзон и его школа // Вопросы языкознания. 2000. № 3. С. 3–11.
- Гриценко К.Ф.* Итоги и задачи изучения Сибири // Вопросы ономастики. 1974. № 7. С. 19–34.
- Давыдов В.Н., Карбаинов Н.И., Симонова В.В., Целищева В.Г.* Агинская street, танец с огнем и алюминиевые стрелы: присвоение культурных ландшафтов. Хабаровск: ДВО РАН, Изд-во Гродековского музея, 2006.
- Давыдов В.Н., Симонова В.В., Сем Т.Ю., Брандишаускас Д.* Огонь, вода и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2016.
- Давыдова Т.В.* Топонимика северных народов Сибири и Дальнего Востока России: историографический аспект: дисс. ... канд. ист. наук. СПб.: СПб. ун-т, 2013.
- Ермолова Н.В.* О пространственном факторе в этнической истории эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера: материалы Пярых Сибирских чтений. СПб., 2004. Ч. 2. С. 60–64.
- Мамонтова Н.А.* Снежный ландшафт эвенкийской тайги: традиционные экологические знания vs научный дискурс // Сибирские исторические исследования. 2017. № 4. С. 230–247.
- Реки и народы Сибири / ред. Л.П. Павлинская. СПб.: Наука, 2007.
- Сирина А.А.* Чувствующие землю: экологическая этика эвенков // Этнографическое обозрение. 2008. № 2. С. 121–138.
- Anderson D.G.* Local Healing Landscapes // The Healing Landscapes of Central and South-eastern Siberia. Patterns of Northern Traditional Healing Series, 1. Edmonton: CCI Press, 2011a. P. 1–12.
- Anderson D.G.* Shamanistic Revival in a Post-Socialist Landscape: Luck and Ritual among Zabaikal'e Orochen-Evenkis // Landscape and Culture in Northern Eurasia / ed. by P. Jordan. Walnut Creek, California: Lift Coast Press, 2011b. P. 71–96.
- Aporta C.* Routes, Trails and Tracks: Trail Breaking among the Inuit of Igloodik // Etudes/Inuit Studies. 2004. № 28 (2). P. 9–38.
- Aporta C.* From Map to Horizon; From Trail to Journey: Documenting Inuit Geographic Knowledge // Etudes/Inuit Studies. 2005. № 29 (1-2). P. 221–231.
- Aporta C.* Life on the Ice: Understanding the Codes of a Changing Environment // Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives. Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space / ed. by L.M. Johnson, E.S. Hunn. New York; Oxford: Berghahn Books, 2010. P. 175–202.
- Aporta C., Kritsch I., Andre A., Benson K., Snowshoe S., Firth W., Carry D.* The Gwich'in Atlas: Place Names, Maps, and Narratives // Developments in the Theory and Practice of

- Cybercartography / ed. by D.R.F. Taylor, T.P. Lauriault. Amsterdam: Elsevier Science, 2014. P. 229–244.
- Basso K.H.* 'Speaking with Names': Landscape and Language among the Western Apache // *Cultural Anthropology*. 1988. № 3 (2). P. 99–130.
- Basso K.H.* *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Benko G., Strohmayer U.* (eds.). *Space and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Boas F.* *Geographical Names of the Kwakiutl Indians*. Columbia University Contributions to Anthropology 20. New York: Columbia University Press, 1934.
- Boas F.* *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company, 1940.
- Bohnemeyer J.* *Toponym Questionnaire // Manual for the Field Season 2001* / ed. by N.J. Enfield, S.C. Levinson. Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics, 2001. P. 55–61.
- Bohnemeyer J., Burenhult N., Enfield N.J., Levinson S.C.* *Landscape Terms and Place Names Elicitation Guide // Field Manual*. Vol. 9 / ed. by A. Majid. Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics, 2004. P. 75–79.
- Bordin G.* What Do Place-Names Tell about Non-Human Beings among Canadian Inuit? // *Journal of Northern Studies*. 2017. № 11 (1). P. 11–36.
- Brandišauskas D.* Movements, Paths and Signs among Orochen-Evenki Hunters and Herders of Zabaikal Krai (South East Siberia) // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2013. № 6 (1). P. 9–25.
- Brandišauskas D.* *Leaving Footprints in the Taiga. Luck, Spirits and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters*. New York; Oxford: Berghahn, 2017.
- Bromhead H.* *Landscape and Culture: Cross-Linguistic Perspectives*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 2018.
- Brown P.* Up, Down, and Across the Land: Landscape Terms, Place Names, and Spatial Language in Tzeltal // *Language Sciences*. 2008. № 30 (2-3). P. 151–181.
- Burenhult N., Levinson S.C.* *Language and Landscape: A Cross-Linguistic Perspective // Language Sciences*. 2008. № 30 (2-3). P. 135–150.
- Burenhult N., Hill C., Huber J., van Putten S., Rybka K., L. San Roque.* *Forests: The Cross-Linguistic Perspective // Geographica Helvetica*. 2017. № 72. P. 455–464.
- Casey E.S.* *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Casey E.S.* *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 1998.
- Cogos S., Roue M., Roturie S.* *Sami Place Names and Maps: Transmitting Knowledge of a Cultural Landscape in Contemporary Contexts // Arctic, Antarctic, and Alpine Research*. 2017. № 49 (1). P. 43–51.
- Cresswell T.* *Place: A Short Introduction*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell, 2004.
- Davidson-Hunt I., Berkes F.* *Journeying and Remembering: Anishinaabe Landscape Ethnoecology from Northwestern Ontario // Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space* / ed. by L.M. Johnson, E.S. Hunn. New York; Oxford: Berghahn Books, 2010. P. 222–240.
- Davydov V.* *People on the Move: Development Projects and the Use of Space by Northern Baikal Reindeer Herders, Hunters and Fishermen*. PhD thesis in social anthropology. Aberdeen: University of Aberdeen, 2011.
- Edlund L.-E.* *Minority Language Place-Names: A Practice-Oriented Study of the Establishment of the South Sami Kraapohke in Swedish Lapland // Names*. 2018. № 66 (3). P. 156–165.
- Ellen R.* Why Aren't the Nuaulu Like the Matsigenka? Knowledge and Categorization of Forest Diversity on Seram, Eastern Indonesia // *Language Ethnoecology: Concepts of Biotic of Physical Space* / ed. by L.M. Johnson and E.S. Hunn. New York; Oxford: Berghahn, 2010. P. 116–140.

- Feng C.-C., Mark D.M.* Cross-Linguistic Research on Landscape Categories Using GEONet Names Server Data: A Case Study for Indonesia and Malaysia // *The Professional Geographer*. 2017. № 69 (4). P. 567–578.
- Fondahl G.* Visiting Memorial Tree: Micro-Geopolitics of an Evenki Place Composed and Performed // *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*. 2018. № 49. URL: <https://journals.openedition.org/emscat/3337>.
- Halemba A.* The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion. London; New York: Routledge, 2006.
- Harley J.B.* Maps, Knowledge, and Power // *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments* / ed. by D. Cosgrove, S. Daniels. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 277–312.
- Harrison R.T., Levingstone D.N.* Understanding in Geography: Structuring the Subjective // *Geography and the Urban Environment. Progress in Research and Applications. Vol. V* / ed. by D.T. Herbert and R.J. Johnston. Chichester; New York; Brisbane; Toronto; Singapore: John Wiley and Sons, 1982. P. 1–39.
- Herman R.* Reflections on the Importance of Indigenous Geography // *American Indian Culture and Research Journal*. 2008. № 32 (3). P. 73–88.
- Hoch S., Hayes J.J.* Geolinguistics: The Incorporation of Geographic Information Systems and Science // *The Geographical Bulletin*. 2010. № 51. P. 23–36.
- Holton G.* Differing Conceptualizations of the Same Landscape: The Athabaskan and Eskimo Language Boundary in Alaska // *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives* / ed. by D.M. Mark, A.G. Turk, N. Burenhult, D. Stea. Amsterdam: John Benjamins, 2011. P. 225–239.
- Holton G.* Place Naming Strategies in Inuit-Yupik and Dene Languages in Alaska (draft). 2013.
- Hunn E.S., Meilleur B.A.* Toward a Theory of Landscape Ethnoecological Classification // *Landscape Ethnoecology. Concepts of Biotic and Physical Space* / ed. by L.M. Johnson, E.S. Hunn. New York; Oxford: Berhahn Books, 2010. P. 15–26.
- Hunn E.S.* Columbia Plateau Indian Place Names: What Can They Teach Us? // *Journal of Linguistic Anthropology* 1996. № 6 (1). P. 3–26.
- Ingold T.* The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London; New York: Routledge, 2000.
- Istomin K.V.* The Land to Herd and the Space to Travel: Comparing the Categorizations of Landscape among Komi and Nenets Reindeer Herding Nomads // *Nomadismus in der 'Alten Welt': Formen der Repräsentation in Vergangenheit und Gegenwart* / ed. by L. Prager. Münster: LIT Verlag, 2011. P. 233–256.
- Johnson L.M., Hunn E.S.* (eds.). *Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space*. New York; Oxford: Berhahn Books, 2010.
- Johnson L.M.* Trail of Story, Traveller's Path. Reflections on Ethnoecology and Landscape. UA Press: Athabasca University, 2010.
- Landscape and Culture in Northern Eurasia* / ed. by P. Jordan. Walnut Creek, California: Lift Coast Press, 2011.
- Kari J.* Names as Signs: The Distribution of 'Stream' and 'Mountain in Alaskan Athabaskan // *Athabaskan Language Studies. Essays in Honor of Robert W. Young* / ed. by E. Jelinek, S. Midgette, K. Rice, L. Saxon. Albuquerque NM: The University of New Mexico Press, 1996. P. 434–475.
- Kari J.* Some Principles of Alaskan Athabaskan Toponymic Knowledge in General and Amerindian Ethnolinguistics // *Remembrance of Stanley Newman* / ed. by M.R. Key, H. Hoenigswald. Berlin: Walter de Gruyter, 1989. P. 129–151.
- Kari J.A.* Case Study in Ahtna Athabaskan Geographic Knowledge // *Landscape in Language, Transdisciplinary Perspectives* / ed. by D.M. Mark, A.G. Turk, N. Burenhult, D. Stea. Amsterdam: John Benjamins, 2011. P. 239–260.

- Kaşıkcı M.V.* The Soviet and the Post-Soviet: Street Names and National Discourse in Almaty // *Europe-Asia Studies*. 2019. № 71 (8). P. 1345–1366.
- Kroeber A.L.* California Place Names of Indian Origin // *American Archaeology and Ethnology*. 1916. № 12 (2). P. 31–69.
- Lavrillier A., Gabyshev S.* An Arctic Indigenous Knowledge System of Landscape, Climate, and Human Interactions. Evenki Reindeer Herders and Hunters. Fürstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2017.
- Lavrillier A.* The Creation and Persistence of Cultural Landscapes among the Siberian Evenkis: Two Conceptions of 'Sacred' Space // *Landscape and Culture in Northern Eurasia* / ed. by P. Jordan. Walnut Creek, California: Lift Coast Press, 2011. P. 215–231.
- Levenson S.C.* Landscape, Seascape and the Ontology of Places on Rossel Island, Papua New Guinea // *Language Sciences* 2008. № 30 (2-3). P. 256–290.
- Low S.M., Lawrence-Zuñiga D.* The Anthropology of Space and Place: Locating Culture. Oxford: Blackwell, 2003.
- Malpas J.E.* Heidegger's Topology: Being, Place, World. Cambridge, MA: The MIT Press, 2007.
- Mark D.M., Turk A.G.* Landscape Categories in Yindjibarndi: Ontology, Environment, and Language // *Spatial Information Theory. Foundations of Geographic Information Science. Lecture Notes in Computer Science*, vol 2825 / ed. by W. Kuhn, M.F. Worboys, S. Timpf. Berlin, Heidelberg: Springer, 2003. P. 28–45.
- Mark D.M., Smith B., Tversky B.* Ontology and Geographic Objects: An Empirical Study of Cognitive Categorization // *Spatial Information Theory: A Theoretical Basis for GIS [Lecture Notes in Computer Science 1661]* / ed. by C. Freksa, D.M. Mark. Berlin: Springer, 1999. P. 283–298.
- Mark D.M., Turk A.G., Burenhult N., Stea D.* (eds.). *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- Mark D.M., Turk A.G., Stea D.* Ethnophysiology of Arid Lands: Categories for Landscape Features // *Landscape Ethnoecology. Concepts of Biotic and Physical Space* / ed. by L.M. Johnson, E.S. Hunn. New York; Oxford: Berghahn Books, 2010. P. 27–45.
- Miggelbrink J., Habeck J.O., Koch P., Mazzullo N.* Nomadic and Indigenous Spaces: Productions and Cognitions. London: Routledge, 2013.
- O'Meara C., Bohnemeyer J.* Complex landscape terms in Seri // *Landscape Sciences*. 2008. № 30 (2-3). P. 316–339.
- Place, Space and Hermeneutics* / ed. by B.B. Janz. Cham: Springer, 2007.
- Rose-Redwood R., Alderman D., Azaryahu M.* Geographies of Toponymic Inscription: New Directions in Critical Place-Name Studies // *Progress in Human Geography*. 2010. № 34 (4). P. 453–470.
- Rundstrom R.A.* Mapping, Postmodernism, Indigenous People and the Changing Direction of North American Cartography // *Cartographica*. 1991. № 28 (2). P. 1–12.
- Safonova T., Sántha I.* Walking Mind: The Pattern that Connects Evenki Land, Companionship and Person // *Yearbook 2009 of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society* / ed. by A. Bammé, G. Getzinger, B. Wieser. München, Wien: Profil, 2010. P. 311–323.
- Safonova T., Sántha I.* Mapping Evenki Land: The Study of Mobility Patterns in Eastern Siberia // *Estonian Folklore*. 2011. № 149. P. 71–96. URL: <https://www.folklore.ee/folklore/vol49/evenki.pdf>
- Sieber R., Wellen C.* The Role of Geospatial Technologies for Integrating Landscape in Language: Geographic Information Systems and the Cree of Northern Quebec // *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives* / ed. by D.M. Mark, A.G. Turk, N. Burenhult, D. Stea. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011. P. 381–394.
- Sletto B.* Special Issue: Indigenous Cartographies // *Cultural Geographies*. 2009. № 16. P. 147–152.

- Smith B., Mark D.* Ontology and Geographic Kinds // Proceedings: 8<sup>th</sup> International Symposium on Spatial Data Handling (SDH'98) / ed. by T.K. Poiker, N. Chrisman. Vancouver: International Geographical Union, 1998.
- Smith B., Mark D.* Geographic Categories: An Ontological Investigation // International Journal of Geographical Information Science. 2001. № 15 (7). P. 591–612.
- Smith B., Mark D.* Do Mountain Exist? Towards and Ontology of Landforms // Environment and Planning B: Planning and Design. 2003. № 30 (3). P. 411–427.
- Stammler F.* Narratives of Adaptation and Innovation: Ways of Being Mobile and Mobile Technologies among Reindeer Nomads in the Russian Arctic // Nomadic and Indigenous Spaces: Productions and Cognitions / ed. by J. Miggelbrink, J.O. Habeck, N. Mazzullo, P. Koch. Farnham, Surrey: Ashgate, 2013. P. 221–245.
- Thornton T.F.* Being and place among the Tlingit. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- Thornton T.F.* Haa Leelk'w Has Aani Saax'u / Our Grandparents' Names on the Land. Seattle; London: University of Washington Press, 2012.
- Vajda E.A.* Siberian Link with Na-Dene Languages // The Dene-Yeniseian Connection / ed. by J. Kari, B. Potter. Fairbanks: Alaska Native Language Center, 2010. P. 33–99.
- Wainwright J., Bryan J.* Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-Mapping in Nicaragua and Belize // Cultural Geographies 2009. № 16. P. 153–178.
- Warf B., Arias S.* The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives. New York: Routledge, 2009.
- Williams M., Kuhn W., Painho M.* The Influence of Landscape Variation on Landform Categorization // Journal of Spatial Information Science. 2012. № 5. P. 51–73.
- Wylie J.* Landscape. New York; London: Routledge, 2007.

Статья поступила в редакцию 10 ноября 2019 г.

*Mamontova Nadezhda A.*

#### **ETHNOPHYSIOGRAPHY AND PLACE AND SPACE STUDIES AMONG INDIGENOUS PEOPLES: KEY THEMES AND LITERATURE REVIEW\***

DOI: 10.17223/2312461X/26/10

**Abstract.** The article is a review of contemporary research on ethnophysiology and place and space studies. Ethnophysiology is a new interdisciplinary field at the intersection of cultural geography, linguistics and social anthropology. It explores how different communities perceive and conceptualize landscape features and geographical objects. The author suggests introducing the methods and theoretical approaches of ethnophysiology in research on landscape and place names among the Indigenous peoples of the North and Siberia. This region, with its numerous language minorities, is unrepresented in ethnophysiological cross-cultural studies.

**Keywords:** ethnophysiology, place and space studies, landscape terminology, place names, geontology

\*The article is written as part of the project, entitled ‘The resource curse in the circumpolar areas: Russian and international experience in the field of analysis and resolution of conflicts over non-renewable resources in areas traditionally inhabited by indigenous ethnic groups’, supported by Russian Science Foundation, RNF, (grant No. 15-18-00112, Principal Investigator Dmitry A. Funk).

## References

- Adaev V.N. Opyt preobrazovaniia landshafta u narodov Severa Zapadnoi Sibiri [Landscape transformation by the peoples of the north of Western Siberia]. In: *Ekologicheskaiia istoriia Sibirskogo Severa: perspektivnye napravleniia issledovaniia: materialy vseros. nauch. seminar 15–16 oktiabria 2015, g. Surgut* [Ecological history of the Siberian North: promising directions of research: Proceedings of Russian scientific seminar held in Surgut on 15-16 October 2015]. Ed. by E.I. Gololobov. Surgut: RIOSurGPU, 2015, pp. 52-63.
- Arziutov D.V. Tagyl: lokal'nyi landshaft i vybor ritual'nogo mesta u altaitsev [Tagyl: the local landscape and the choice of a ritual place in Altai]. In: *Gory i granitsy: etnografiia posttraditsionnykh obshchestv* [Mountains and boundaries: the ethnography of post-industrial societies]. Ed. by Iu.Iu. Karpov. St. Petersburg: MAE RAN, 2015, pp. 255-294.
- Basik S.N. Kriticheskaiia toponimika kak napravlenie geograficheskikh issledovaniia: problemy i perspektivy [Critical toponymy as a direction of geographic research: problems and perspectives], *Geograficheskii vestnik*, 2018, no. 1(44), pp. 56–63.
- Galkina T.V., Osipova O.A. Dul'zon i ego shkola [Dulson and his school], *Voprosy iazykoznanii*, 2000, no. 3, pp. 3–11.
- Gritsenko K.F. Itogi i zadachi izucheniia Sibiri [The aims and objectives of research on Siberia], *Voprosy onomastiki*, 1974, no. 7, pp. 19-34.
- Davydov V.N., Karbainov N.I., Simonova V.V., Tselishcheva V.G. *Aginskaia street, tanets s ognem i aliuminievye strely: prisvoenie kul'turnykh landshaftov* [The Aginskaya street, dance with fire, and aluminum arrows: appropriating cultural landscapes]. Khabarovsk: DVO RAN, izd-vo Grodekovskogo muzeia, 2006.
- Davydov V. *People on the Move: Development Projects and the Use of Space by Northern Baikal Reindeer Herders, Hunters and Fishermen*. PhD thesis in social anthropology. Aberdeen: University of Aberdeen, 2011.
- Davydov V.N., Simonova V.V., Sem T.Iu., Brandishauskas D. *Ogon', voda i kamen' v evenkiiskikh landshaftakh. Otnosheniia cheloveka i prirody v Baikal'skoi Sibiri* [Fire, water, and stone in Evenk landscapes. The relationship of man and nature in Baikal Siberia]. St. Petersburg: MAE RAN, 2016.
- Davydova T.V. *Toponimika severnykh narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossii: istoriograficheskii aspekt* [Toponymy of the northern peoples of Siberia and the Far East of Russia: the historiographical aspect]. Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni k.i.n. [A dissertation for the degree of 'Candidate of Sciences (History)']. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet, 2013.
- Ermolova N.V. O prostranstvennom faktore v etnicheskoi istorii evenkov [On the factor of space in the Evenk ethnic history]. In: *Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa: materialy Piatykh Sibirskikh chtenii* [The cultural heritage of the peoples of Siberia and the North: Proceedings of the 5<sup>th</sup> Siberian Readings]. St. Petersburg, 2004, book 2, pp. 60–64.
- Ellen R. Why Aren't the Nuaulu Like the Matsigenka? Knowledge and Categorization of Forest Diversity on Seram, Eastern Indonesia. In: *Language Ethnoecology: Concepts of Biotic of Physical Space*. L.M. Johnson and E.S. Hunn (eds.). New York; Oxford: Berghahn, 2010, pp. 116–140.
- Mamontova N.A. Snezhnyi landshaft evenkiiskoi taigi: traditsionnye ekologicheskie znaniia vs nauchnyi diskurs [The snow landscape of Evenki taiga: traditional ecological knowledge versus scientific discourse], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2017, no. 4, pp. 230-247.
- Pavlińskaia L.R. (ed.). *Reki i narody Sibiri* [Rivers and the peoples of Siberia]. St. Petersburg: Nauka, 2007.
- Sirina A.A. Chuvstvuiushchie zemliu: ekologicheskaiia etika evenkov [Feeling the Land: Ecological Ethics among the Evenki and Eveny], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2008, no. 2, pp. 121–138.

- Anderson, D.G. Local Healing Landscapes. In: *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia. Patterns of Northern Traditional Healing Series*, 1. Edmonton: CCI Press, 2011, pp. 1-12.
- Anderson, D.G. Shamanistic Revival in a Post-Socialist Landscape: Luck and Ritual among Zabaikal'e Orochen-Evenkis. In: *Landscape and Culture in Northern Eurasia* / ed. by P. Jordan. Walnut Creek, California: Lift Coast Press, 2011, pp. 71-96.
- Aporta, C. Routes, Trails and Tracks: Trail Breaking among the Inuit of Igloodik, *Etudes/Inuit Studies*, 2004, no. 28(2), pp. 9-38.
- Aporta, C. From Map to Horizon; From Trail to Journey: Documenting Inuit Geographic Knowledge, *Etudes/Inuit Studies*, 2005, no. 29(1-2), pp. 221-231.
- Aporta, C. Life on the Ice: Understanding the Codes of a Changing Environment. In: *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives. Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space* / ed. by L.M. Johnson and E.S. Hunn. New York, Oxford: Berghahn Books, 2010, pp. 175-202.
- Aporta, C., Kritsch, I., Andre, A., Benson, K., Snowshoe, S., Firth, W. and Carry D. The Gwich'in Atlas: Place Names, Maps, and Narratives. In: *Developments in the Theory and Practice of Cybercartography* / ed. by D.R.F. Taylor and T.P. Lauriault. Amsterdam: Elsevier Science, 2014, pp. 229-244.
- Basso, K.H. 'Speaking with Names': Landscape and Language among the Western Apache, *Cultural Anthropology*, 1988, no. 3(2), pp. 99-130.
- Basso, K.H. *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- Benko, G. and Strohmayer, U. (eds.). *Space and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Boas, F. *Geographical Names of the Kwakiutl Indians. Columbia University Contributions to Anthropology 20*. New York: Columbia University Press, 1934.
- Boas, F. *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company, 1940.
- Bohnemeyer, J. Toponym Questionnaire. In: *Manual for the Field Season 2001* / ed. by N.J. Enfield and S. C. Levinson. Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics, 2001, pp. 55-61.
- Bohnemeyer, J., Burenhult, N., Enfield, N.J., and Levinson, S.C. Landscape Terms and Place Names Elicitation Guide. In: *Field Manual. Vol. 9* / ed. by A. Majid. Nijmegen: Max Planck Institute for Psycholinguistics, 2004, pp. 75-79.
- Bordin, G. What Do Place-Names Tell about Non-Human Beings among Canadian Inuit?, *Journal of Northern Studies*, 2017, no. 11(1), pp. 11-36.
- Brandišauskas, D. Movements, Paths and Signs among Orochen-Evenki Hunters and Herders of Zabaikal Krai (South East Siberia), *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 2013, no. 6 (1), pp. 9-25.
- Brandišauskas, D. *Leaving Footprints in the Taiga. Luck, Spirits and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters*. New York, Oxford: Berghahn, 2017.
- Bromhead, H. *Landscape and Culture: Cross-Linguistic Perspectives*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2018.
- Brown, P. Up, Down, and Across the Land: Landscape Terms, Place Names, and Spatial Language in Tzeltal, *Language Sciences*, 2008, no. 30(2-3), pp. 151-181.
- Burenhult, N. and Levinson, S.C. Language and Landscape: A Cross-Linguistic Perspective, *Language Sciences*, 2008, no. 30(2-3), pp. 135-150.
- Burenhult, N., Hill, C., Huber, J., van Putten, S., Rybka, K., and L. San Roque. Forests: The Cross-Linguistic Perspective, *Geographica Helvetica*, 2017, no. 72, pp. 455-464.
- Casey, E.S. *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Casey, E.S. *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

- Cogos, S., Roue, M. and Roturier, S. Sami Place Names and Maps: Transmitting Knowledge of a Cultural Landscape in Contemporary Contexts, *Arctic, Antarctic, and Alpine Research*, 2017, no. 49(1), pp. 43-51.
- Cresswell, T. *Place: A Short Introduction*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell, 2004.
- Davidson-Hunt, I. and Berkes, F. Journeying and Remembering: Anishinaabe Landscape Ethnoecology from Northwestern Ontario. In: *Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space* / ed. by L.M. Johnson and E.S. Hunn. New York, Oxford: Berghahn Books, 2010, pp. 222-240.
- Edlund, L.-E. Minority Language Place-Names: A Practice-Oriented Study of the Establishment of the South Sami Kraapohke in Swedish Lapland, *Names*, 2018, no. 66(3), pp. 156-165.
- Feng, C.-C. and Mark, D.M. Cross-Linguistic Research on Landscape Categories Using GEONet Names Server Data: A Case Study for Indonesia and Malaysia, *The Professional Geographer*, 2017, no. 69(4), pp. 567-578.
- Fondahl, G. Visiting Memorial Tree: Micro-Geopolitics of an Evenki Place Composed and Performed, *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2018, Vol. 49. Available at: <https://journals.openedition.org/emscat/3337>.
- Halemba, A. *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London, New York: Routledge, 2006.
- Harley, J.B. Maps, Knowledge, and Power. In: *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments* / ed. by D. Cosgrove and S. Daniels. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 277-312.
- Harrison, R.T. and Livingstone, D.N. Understanding in Geography: Structuring the Subjective. In: *Geography and the Urban Environment. Progress in Research and Applications*. Vol. V / ed. By D.T. Herbert and R.J. Johnston. Chichester; New York; Brisbane; Toronto; Singapore: John Wiley and Sons, 1982, pp. 1-39.
- Herman, R. Reflections on the Importance of Indigenous Geography, *American Indian Culture and Research Journal*, 2008, no. 32(3), pp. 73-88.
- Hoch, S. and Hayes, J.J. Geolinguistics: The Incorporation of Geographic Information Systems and Science, *The Geographical Bulletin*, 2010, no. 51, pp. 23-36.
- Holton, G. Differing Conceptualizations of the Same Landscape: The Athabaskan and Eskimo Language Boundary in Alaska. In: *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives* / ed. by D.M. Mark, A.G. Turk, N. Burenhult and D. Stea. Amsterdam: John Benjamins, 2011, pp. 225-239.
- Holton, G. *Place Naming Strategies in Inuit-Yupik and Dene Languages in Alaska* (draft). 2013.
- Hunn, E.S. and Meilleur, B.A. Toward a Theory of Landscape Ethnoecological Classification. In: *Landscape Ethnoecology. Concepts of Biotic and Physical Space* / ed. by Johnson, L.M. and Hunn, E.S. New York, Oxford: Berghahn Books, 2010, pp. 15-26.
- Hunn, E.S. Columbia Plateau Indian Place Names: What Can They Teach Us? *Journal of Linguistic Anthropology*, 1996, no. 6(1), pp. 3-26.
- Ingold, T. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge, 2000.
- Istomin, K.V. The Land to Herd and the Space to Travel: Comparing the Categorizations of Landscape among Komi and Nenets Reindeer Herding Nomads. In: *Nomadismus in der 'Alten Welt': Formen der Repräsentation in Vergangenheit und Gegenwart* / ed. by L. Prager. Münster: LIT Verlag, 2011, pp. 233-256.
- Johnson, L.M. and Hunn, E.S. (eds.). *Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2010.
- Johnson, L.M. *Trail of Story, Traveller's Path. Reflections on Ethnoecology and Landscape*. UA Press: Athabasca University, 2010.
- Kari, J. Names as Signs: The Distribution of 'Stream' and 'Mountain' in Alaskan Athabaskan. In: *Athabaskan Language Studies. Essays in Honor of Robert W. Young* / ed. by

- E, Jelinek, S. Midgette, K. Rice and L. Saxon. Albuquerque NM: The University of New Mexico Press, 1996, pp. 434-475.
- Kari, J. Some Principles of Alaskan Athabaskan Toponymic Knowledge in General and Amerindian Ethnolinguistics. In: *Remembrance of Stanley Newman* / ed. by M.R. Key and H. Hoenigswald. Berlin: Walter de Gruyter, 1989, pp. 129-151.
- Kari, J.A. Case Study in Ahtna Athabaskan Geographic Knowledge. In: *Landscape in Language, Transdisciplinary Perspectives* / ed. by D.M. Mark, A.G. Turk, N. Burenhult and D. Stea. Amsterdam: John Benjamins, 2011, pp. 239-260.
- Kaşıkcı, M.V. The Soviet and the Post-Soviet: Street Names and National Discourse in Almaty, *Europe-Asia Studies*, 2019, no. 71(8), pp. 1345-1366.
- Kroeber, A.L. California Place Names of Indian Origin, *American Archaeology and Ethnology*, 1916, no. 12(2), pp. 31-69.
- Landscape and Culture in Northern Eurasia* / ed. by P. Jordan. Walnut Creek, California: Lift Coast Press, 2011.
- Lavrillier, A. and Gabyshev, S. *An Arctic Indigenous Knowledge System of Landscape, Climate, and Human Interactions. Evenki Reindeer Herders and Hunters*. Fürstenberg / Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2017.
- Lavrillier, A. The Creation and Persistence of Cultural Landscapes among the Siberian Evenkis: Two Conceptions of 'Sacred' Space. In: *Landscape and Culture in Northern Eurasia* / ed. by P. Jordan. Walnut Creek, California: Lift Coast Press, 2011, pp. 215-231.
- Levenson, S.C. Landscape, Seascape and the Ontology of Places on Rossel Island, Papua New Guinea, *Language Sciences*, 2008, no. 30(2-3), pp. 256-290.
- Low, S.M. and Lawrence-Zuñiga, D. *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Blackwell, 2003.
- Malpas, J.E. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge MA: The MIT Press, 2007.
- Mark, D.M. and Turk, A.G. Landscape Categories in Yindjibarndi: Ontology, Environment, and Language. In: *Spatial Information Theory. Foundations of Geographic Information Science*. Lecture Notes in Computer Science, vol 2825 / ed. by W. Kuhn, M.F. Worboys, S. Timpf. Berlin, Heidelberg: Springer, 2003, pp. 28-45.
- Mark, D.M., Smith, B. and Tversky, B. Ontology and Geographic Objects: An Empirical Study of Cognitive Categorization. In: *Spatial Information Theory: A Theoretical Basis for GIS* [Lecture Notes in Computer Science 1661] / ed. by C. Freksa and D.M. Mark. Berlin: Springer, 1999, pp. 283-298.
- Mark, D.M., Turk, A.G., Burenhult, N. and Stea, D. (eds.). *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- Mark, D.M., Turk, A.G., Stea, D. Ethnophysiology of Arid Lands: Categories for Landscape Features. In: *Landscape Ethnoecology. Concepts of Biotic and Physical Space* / ed. by L.M. Johnson and E.S. Hunn. New York, Oxford: Berghahn Books, 2010, pp. 27-45.
- Miggelbrink, J., Habeck, J.O., Koch, P. and Mazzullo, N. *Nomadic and Indigenous Spaces: Productions and Cognitions*. London: Routledge, 2013.
- O'Meara, C and Bohnemeyer, J. Complex landscape terms in Seri, *Landscape Sciences*, 2008, no. 30(2-3), pp. 316-339.
- Place, Space and Hermeneutics* / ed. by B.B. Janz. Cham: Springer, 2007.
- Rose-Redwood, R., Alderman, D., Azaryahu, M. Geographies of Toponymic Inscription: New Directions in Critical Place-Name Studies, *Progress in Human Geography*, 2010, no. 34(4), pp. 453-470.
- Rundstrom, R.A. Mapping, Postmodernism, Indigenous People and the Changing Direction of North American Cartography, *Cartographica*, 1991, no. 28(2), pp. 1-12.
- Safonova, T. and Sántha, I. Walking Mind: The Pattern that Connects Evenki Land, Companionship and Person. In: *Yearbook 2009 of the Institute for Advanced Studies on*

- Science, Technology and Society* / ed. by A. Bammé & G. Getzinger & B. Wieser. München, Wien: Profil, 2010, pp. 311–323.
- Safonova, T. and Sántha, I. Mapping Evenki Land: The Study of Mobility Patterns in Eastern Siberia, *Estonian Folklore*, 2011, no. 149, pp. 71-96. Available at: <https://www.folklore.ee/folklore/vol49/evenki.pdf>
- Sieber, R. and Wellen, C. The Role of Geospatial Technologies for Integrating Landscape in Language: Geographic Information Systems and the Cree of Northern Quebec. In: *Landscape in Language. Transdisciplinary Perspectives* / ed. by D.M. Mark, A.G. Turk, N. Burenhult and D. Stea. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011, pp. 381-394.
- Sletto, B. Special Issue: Indigenous Cartographies, *Cultural Geographies*, 2009, no. 16, pp. 147–152.
- Smith, B. and Mark, D. Ontology and Geographic Kinds. In: *Proceedings: 8th International Symposium on Spatial Data Handling (SDH'98)* / ed. by T.K. Poiker and N. Chrisman. Vancouver: International Geographical Union, 1998.
- Smith, B. and Mark, D. Geographic Categories: An Ontological Investigation, *International Journal of Geographical Information Science*, 2001, no. 15(7), pp. 591-612.
- Smith, B. and Mark, D. Do Mountain Exist? Towards an Ontology of Landforms. *Environment and Planning B: Planning and Design*, 2003, no. 30(3), pp. 411-427.
- Stammler, F. Narratives of Adaptation and Innovation: Ways of Being Mobile and Mobile Technologies among Reindeer Nomads in the Russian Arctic. In: *Nomadic and Indigenous Spaces: Productions and Cognitions* / ed. by J. Miggelbrink, J.O. Habeck, N. Mazzullo and P. Koch. Farnham, Surrey: Ashgate, 2013, pp. 221-245.
- Thornton, T.F. *Being and place among the Tlingit*. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- Thornton, T.F. *Haa Leelk'w Has Aani Saax'u / Our Grandparents' Names on the Land*. Seattle and London: University of Washington Press, 2012.
- Vajda, E.A. Siberian Link with Na-Dene Languages. In: *The Dene-Yeniseian Connection* / ed. by Kari, J. and Potter, B. Fairbanks: Alaska Native Language Center, 2010, pp. 33–99.
- Wainwright, J., and Bryan, J. Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-Mapping in Nicaragua and Belize, *Cultural Geographies*, 2009, no. 16, pp. 153–178.
- Warf, B. and Arias S. *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge, 2009.
- Williams, M., Kuhn, W. and Painho, M. The Influence of Landscape Variation on Landform Categorization, *Journal of Spatial Information Science*, 2012, no. 5, pp. 51-73.
- Wylie, J. *Landscape*. New York, London: Routledge, 2007.

УДК 304.444

DOI: 10.17223/2312461X/26/12

## «СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ» НОВОЙ ВОЛНЫ, ИЛИ ПАРАД УЧЕБНИКОВ

---

Ольга Юрьевна Артемова

Не пишите больше! –  
попросил пришедший умоляюще.  
*М. Булгаков. Мастер и Маргарита*

Немногим более десяти лет назад я опубликовала пространную статью «Десять лет “первобытности” в постсоветской России» (Артемова 2008). Там тоже был эпиграф из Булгакова и тоже про Ивана Бездомного. Среди прочего, в этой статье рассматривались учебники и учебные пособия по социальной (культурной) антропологии, которые в конце 1990-х и начале 2000-х сыпались из разных издательств как из рога изобилия. Потрясающе похожие друг на друга и потрясающе безграмотные. Обильно процитировав их, я закончила работу оптимистическим заключением, что «волна непрофессиональных учебных пособий по социальной антропологии схлынула», так как их авторы (в основном специалисты по марксистско-ленинской философии, научному коммунизму и истории КПСС), используя социальную антропологию в условиях нестабильности, нашли потом, видимо, иные ниши.

Но я жестоко ошиблась и напрасно расслабилась, полностью погрузившись в свое непосредственное дело – исследования и преподавание – и отмахнувшись от напрошенных коллег, чьи труды, как стихи Ивана Бездомного, а также ему подобных, вовсе не надо читать, чтобы знать, что они плохи. К сожалению, не все могут это понимать, и плохие публикации, в особенности плохие учебники, приносят ощутимый вред.

Уже в 2008 г. были переизданы некоторые раскритикованные мною пособия, в последующие годы почти все они переиздавались не единожды, к ним добавились и множество новых, которые даже перечислить невозможно, так как имя им легион. Сошлюсь лишь на немногие (Добреньков, Кравченко 2008, 2009, 2010, 2017; Колодий 2009; Брысина 2013; Воденко, Черных, Самыгин 2014; Клягин 2014; Садохин 2015; Кравченко 2018; Бажуков 2019; Елисеев 2019; Отюцкий 2019 и др.).

Выкроив время – по настоятельным просьбам моих более сознательных, чем я, учеников и учениц – и заглянув в отдельные из таких

публикаций, я ужаснулась и почувствовала, что снова «не могу молчать». Однако задача «критики» дурных учебников на сегодняшний день оказалась более простой, чем это было десять лет назад: написанное тогда можно повторить и теперь. Так что целесообразно отослать читателя к той статье – поистине *nil novi in patria nostra*... – а сейчас ограничиться замечаниями общего свойства.

Главная беда этих книг в том, что их создатели хотят учить студентов, не имея адекватного высшего образования. Его в нашей стране можно получить только на исторических факультетах сравнительно небольшого числа крупных вузов (по профилю «этнология» на соответствующих кафедрах) или – с относительного недавнего времени – в учебных структурах, развивающих отдельное направление «Антропология и этнология». Таких тоже немного. Поэтому круг специалистов, к сожалению, пока весьма узок, и все они (либо почти все) знают друг друга лично или по публикациям.

Данные об образовании авторов обнаруженных в поисковых системах пособий (около двадцати) показали, что в большинстве своем они – философы, некоторые – социологи или специалисты по педагогике, но есть также медики, инженеры, военные и... просто индивидуальные предприниматели. Это люди в той или иной мере эрудированные в так называемом общегуманитарном знании, но не представляющие, что такое профессиональная работа социального антрополога (этнолога), никогда сами ее не ведшие – ни в полевых, ни в кабинетных условиях – и потому не умеющие писать о ней, ведь нужный навык дается многолетними усилиями.

подавляющая часть информации, содержащейся в выявленных мной учебниках, почерпнута из вторых или из третьих рук. В лучшем случае – это обобщающие труды и учебники С.А. Токарева, И.С. Кона и, в особенности, А.А. Белика. Наследие последнего оказалось поистине незаменимым для новых российских «социальных», а также «культурных» антропологов, и они цитируют (или даже не цитируют или не всегда цитируют) его вдоль и поперек, порой вкривь и вкось (в силу индивидуального понимания), пользуясь тем, что сам он уже никому возразить не может. Обильно ссылаются также друг на друга, на собственные предшествующие издания, и – куда в меньшей степени – на тройку-пятерку иностранных ученых, чьи труды переведены на русский язык. Джентльменский набор, кочующий из книги в книгу: Мид, Бенедикт, Боас, Малиновский, Рэдклиф-Браун, реже Салинс и Гирц и почему-то обязательно книга Клакхона «Зеркало для человека. Введение в антропологию» (Клакхон 1998).

Почти неизбежны расхожие «неистины» об антропогенезе и антропосоциогенезе, «первобытном человеческом стаде», «групповом браке» и «родоплеменном строе». Основные «теоретические понятия и катего-

рии» обычно переиначиваются в схоластическом («философском») ключе, и всякий раз на новый лад перекомпоновываются главные вехи исторического пути нашей науки. Все это сдобривается примерами из жизни экзотических или даже «недавно вновь открытых племен», почерпнутыми из неизвестных либо явно недостоверных источников. Нередко создаются также доморощенные портреты современных народов – «национальные характеры». В результате получается скучно, мутно, невежественно, а порой и смешно.

Многое можно понять. Преподавательский труд – хоть и не легкий, но и не лишенный привлекательности, а также престижности. Социальная, культурная или даже «культуральная» (был и такой учебник) «антропологии» со всевозможными подразделами (вплоть до антропологии футбола или метро) стали в последние десятилетия поразительно модными. Просто бедствие. Учебники продаются дорого, что выгодно и авторам и издательствам (есть издательства, которые особенно неразборчиво и притом безостановочно продуцируют учебники), но ведь есть еще и такие категории, как «авторское достоинство» и «коммерческая добросовестность». Или «все в прошлом»?

На рубеже 1990–2000-х мне доводилось много спорить с «коллегами», которых я при всем желании не могла признать таковыми, и слышать упреки в профессиональном ригоризме, корпоративном снобизме и т.п. Я и сама порой думаю, права ли я, что придаю решающее значение именно высшему профессиональному образованию и настаиваю на том, что никакое самообразование его заменить не может? Отвечаю утвердительно, вспоминая слова, многократно повторявшиеся С.А. Токаревым: «Как ни плохо учат на кафедре этнографии МГУ, а без такого систематического образования в аспирантуру Института этнографии брать нельзя». А Г.Г. Громов, преподаватель названной кафедры, любил восклицать в адрес названного института, когда там кто-то пытался сетовать на уровень подготовки некоторых аспирантов и даже коллег: «А нечего брать из пушных и заборостроительных!».

Наверное мы, современные преподаватели кафедры этнологии МГУ, Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ и ряда иных профильных структур, тоже учим студентов не самым блестящим образом, но мы с ними постоянно в течение четырех, а то и шести лет общаемся как профессионалы – и в аудиториях и вне их, это в обучении – главное. Считать же себя профессионалами мы, пожалуй, имеем право в первую очередь потому, что нас учили профессионалы, которых учили профессионалы, которых учили профессионалы. Можно, к примеру, построить квазигенеалогию: от А.Н. Максимова к С.А. Токареву, от С.А. Токарева к В.М. Бахте и В.Р. Кабо, от них – к тем, кто учился на кафедрах этнографии в МГУ, ЛГУ и в других крупных вузах нашей страны, затем проходил аспирантуру на этих кафедрах, а также в про-

фильных академических институтах в 1970–1980-е, а от них – к их ученикам, тоже теперь преподающим. Этого ничем нельзя восполнить. Ничего уж не поделаешь.

### Литература

- Артемова О.Ю. Десять лет «первобытности» в постсоветскую эпоху (о некоторых, преимущественно учебно-методических публикациях последних лет) // Этнографическое обозрение. 2008. № 2. С. 42–69.
- Бажуков В.И. Социальная и культурная антропология: учеб. и практикум для академического бакалавриата. М.: Юрайт, 2019. 357 с.
- Брысина Т.Н. Социальная антропология: учеб. пособие. Ульяновск: УлГТУ, 2013. 235 с.
- Добренков В.Д., Кравченко В.И. Социальная антропология: учеб. М.: Инфра-М, 2017. 688 с. Гриф УМО по классическому университетскому образованию. (Они же – 2008, 2009, 2010 и др.).
- Воденко К.В., Черных С.С., Самыгин С.И. Социальная антропология. Ростов н/Д: Феникс, 2014. 283 с.
- Елисеев О.П. Культурно-историческая антропология: учеб. для бакалавриата и магистратуры. 3-е изд. М.: Юрайт, 2019. 469 с. Гриф УМО ВО.
- Колодий Н.А. Социальная антропология: учеб. пособие. Томск: Изд-во ТПУ, 2009. 74 с.
- Клягин Н.В. Современная антропология: учеб. пособие / ред. Е.В. Комарова. М.: Логос, 2014. 624 с.
- Клакхон К. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб.: Евразия, 1998.
- Кравченко А.И. Социокультурная антропология: учеб. М.: ИНФРА-М, 2018. 333 с.
- Оттоцкий Г.П. Социальная антропология: учеб. и практикум для академического бакалавриата / под ред. Г.Н. Кузьменко. М.: Юрайт, 2019. 423 с. Гриф УМО ВО.
- Садохин А.П. Этнология: учеб. пособие. 3-е изд., перераб. и доп. М.: ИНФРА-М, 2015. 352 с.

Статья поступила в издательство 3 ноября 2019 г.

Artyomova Olga Yu.

### NEW 'SOCIAL ANTHROPOLOGY', OR THE PARADE OF TEXTBOOKS

DOI: 10.17223/2312461X/26/12

### References

- Artemova O.Iu. Desiat' let «pervobytnosti» v postsovetskuiu epokhu (o nekotorykh, preimushchestvenno uchebno-metodicheskikh publikatsiakh poslednikh let) [Ten years of 'the primordial' in the post-Soviet era (on some educational publications of the recent years)], *Этнографическое обозрение*, 2008, no. 2, pp. 42–69.
- Bazhukov V.I. *Sotsial'naiia i kul'turnaia antropologiia: uchebnik i praktikum dlia akademicheskogo bakalavriata* [Social and cultural anthropology: a textbook and workbook for Bachelor degree]. Moscow: Iurait, 2019.
- Brykina T. N. *Sotsial'naiia antropologiia. Uchebnoe posobie* [Social anthropology. A study book]. Ulianovsk: UIGTU, 2013.
- Dobren'kov V.D., Kravchenko V.I. *Sotsial'naiia antropologiia. Uchebnik* [Social anthropology. A study book]. Moscow: Infra-M, 2017.
- Vodenko K. V., Chernykh S. S., Samygin S. I. *Sotsial'naiia antropologiia* [Social anthropology]. Rostov-on-Don.: Feniks, 2014.

- Eliseev O. P. *Kul'turno-istoricheskaiia antropologiia. 3-e izd. Uchebnik dlia bakalavriata i magistratury* [Cultural and historical anthropology. 3<sup>rd</sup> edition, a study book for Bachelor and Masters degree]. Moscow: Iurait, 2019.
- Kolodii N.A. *Sotsial'naia antropologiia: Uchebnoe posobie* [Social anthropology: a study book]. Tomsk Polytechnical University. Tomsk: Izd-vo TPU, 2009.
- Kliagin N.V. *Sovremennaia antropologiia. Uchebnoe posobie* [Contemporary anthropology. A study book]. Ed. by Komarova E. V. Moscow: Logos, 2014.
- Klakkhon K. *Zerkalo dlia cheloveka. Vvedenie v antropologiiu* [Mirror for man. Introduction to anthropology]. St. Petersburg: Evraziia, 1998.
- Kravchenko A.I. *Sotsiokul'turnaia antropologiia: uchebnik* [Socio-cultural anthropology: a textbook]. Moscow: INFRA-M, 2018.
- Otiutskii G. P. *Sotsial'naia antropologiia: uchebnik i praktikum dlia akademicheskogo bakalavriata* [Social anthropology: a textbook and workbook for Bachelor degree]. Ed. by G. N. Kuz'menko. Moscow: Iurait, 2019.
- Sadokhin A. P. *Etnologiia: ucheb. posobie. 3-e izd., pererab. i dop.* [Ethnology: a study book. 3<sup>rd</sup> edition, revised]. Moscow: INFRA-M, 2015.

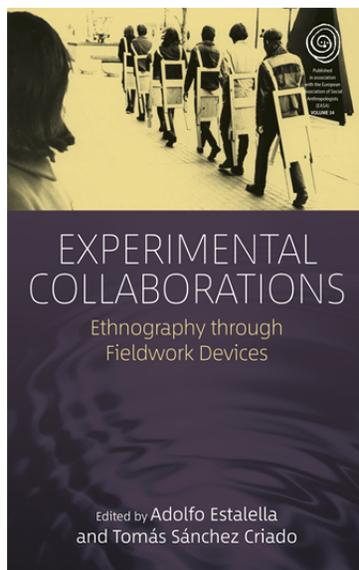
УДК 001.83

DOI: 10.17223/2312461X/26/13

## ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЕ КОЛЛАБОРАЦИИ В КУЛЬТУРНОЙ АНТРОПОЛОГИИ\*

Adolfo Estalella and Tomás Sánchez Criado (eds.)

Experimental Collaborations:  
Ethnography Through Fieldwork  
Devices. Berghahn, 2018. 219 p.  
ISBN 978-1-78533-853-3



Коллективная монография «Экспериментальные коллаборации: этнография посредством механизмов полевой работы» (Experimental Collaborations: Ethnography Through Fieldwork Devices), появившаяся на полках книжных магазинов в 2018 г., является значимой попыткой расширить эпистемологические рамки культурной антропологии. Участники международной конференции «Эксперименты и экспериментальность в антропологии и междисциплинарных исследованиях», прошедшей в мае 2018 г. в МГУ (Функ, Игнатъев, Филатова 2018: 164–170), отмечали в своих выступлениях, что метод эксперимента в этнологии и культурной антропологии специалисты по этическим соображениям применяют крайне редко, несмотря на его очевидный гносеологический потенциал. Поэтому книга с интригующим названием

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект «Ледяное сердце Урала: ледники и мерзлота в системе жизнеобеспечения коренного населения Приполярного Урала» (№ 18-49-860006 p\_a).

«Экспериментальные коллаборации...» может вызвать интерес у специалистов, как очередная попытка применения эмпирического метода в гуманитарной науке.

Заявленная цель издания – адаптировать культурную антропологию к вызовам времени. В работе собраны рефлексии авторов по поводу их полевой работы на грани соответствия «канонам этнографии». Сборник сложно читать как единое целое: отчеты, из которых он состоит, посвящены новым направлениям культурной антропологии, и не будет сильным преувеличением сказать, что это, пожалуй, чуть ли не единственное качество, которое их объединяет. Более того, многие темы экстравагантны даже с учетом разнообразия направлений современной науки. Тем не менее вводная статья редакторов Адольфо Эсталелла и Томаса Санчеса Криадо не без помощи несколько софистических рассуждений подводит их к общему знаменателю. Например, одно из определений термина «механизмы полевой работы» попросту включает в себя перечисление исследовательских кейсов, представленных в отчетах сборника, а в некоторых разделах, по-моему, условная этнологичность текстов достигается лишь путем анализа соответствия предоставленного материала предмету и методу культурной антропологии (р. 31).

Впрочем, для «механизмов полевой работы» есть и другое определение – это «материальные и социальные интервенции в поле», под «интервенциями» же подразумеваются «взаимодействия с партнерами в поле с целью конструирования антропологической проблематизации» (р. 2). Авторы разрабатывают и представляют читателю «метод экспериментальных коллабораций» (р. 2), в рамках которого этнографическое поле в некоторых ситуациях рассматривается в качестве места эпистемологического сотрудничества. Эксперимент в данном сборнике представлен в качестве девиации включенного наблюдения, а работа в поле – творческим процессом, местом импровизации, тонкой настройки взаимодействия исследователя с информантами и оптимального выбора места, локаций (сайта) для сбора информационных материалов (р. 3). Редакторы расширяют представление об этнографическом поле, которое и так уже вышло за рамки географической локации (р. 5), и генерируют понятие «этнографическое параполе» (para-site), в которое включается не только любое сообщество, но и ситуации, совместные практики, коммуникации. Более того, поле может быть результатом «лабораторного дизайна» (р. 5), в рамках которого конструируются необходимые для исследовательского проекта сценарии и привлекаются участники для его реализации. В таких исследовательских системах часто нивелируется дихотомия антрополог – информант. Коллаборации делают ученого соучастником, стирая тем самым условные границы между субъектом и объектом исследования. В нем «переосмысливаются и перенастраиваются взаимодействующие объекты исследования, особенно

если они являются частью специфических «этнографических» локаций (сайтов) (корпораций, профессиональных сообществ и т.д.)» (р. 21). Подобные объекты, по мнению редакторов, совершенно невозможно изучать в формате «канонического включенного наблюдения» (р. 203).

В целом любые сообщества обладают набором своих символов, метафор, смыслов и семиотических систем, которые антрополог старается расшифровать, будучи ограниченным во времени, а иногда даже в полевых условиях. Ради эффективного «погружения в этнографические сайты посредством механизмов полевой работы» авторы метода предлагают проводить коллаборационные эксперименты. ***Практики, с которыми экспериментируют участники проекта, включают в себя разнообразные степени включенного наблюдения.***

Томас Санчес Криадо, один из редакторов сборника, выделяет три вида коллабораций в зависимости от интенсивности взаимодействия участников. Первый вид относится к классическим отношениям ученый – информант в процессе включенного наблюдения в поле. Как справедливо замечает Криадо, даже в таком «дистанцированном положении ученый зависит от содействия “других” в процессе “производства” знания... Например, при необходимости перевода или интерпретации полученной информации» (р. 7). Второй вид партнерства связан с попытками обновить дисциплину в 1980-е гг., в том числе и за счет внедрения интерактивных практик как в поле, так и при анализе собранного материала. К сожалению, автор идеи не подкрепляет описание второго вида сотрудничества конкретными примерами. Третий вид коллабораций относится к представленным в сборнике отчетам об исследовательских проектах. В большинстве своем совместные действия проходили в параполях и при «эпистемологическом взаимодействии с параэтнографическими другими» (р. 10). Подобные взаимодействия допускают любые формы отношений между участниками исследования, включая конфликтные.

Параэтнография и параэтнографические практики представляют собой сбор этнографических информационных материалов непрофессиональными исследователями. Например, маркетологами, которые в своей работе вынуждены учитывать этнокультурные особенности покупателей, или квалифицированными сотрудниками региональных администраций, сталкивающихся с культурным и конфессиональным разнообразием населения. Коллаборации с подобными «параэтнографами» в сборнике представлены несколькими авторами и также именуется одной из форм экспериментального объединения, в котором информант становится «эпистемологическим партнером» (р. 6). Подобные «интервенции в поле» могут влиять на объект исследования, делать ученого его частью. В результате увеличиваются риски ангажированности результатов их профессиональной деятельности. Признавая интервенцию в поле, антро-

пологу, на мой взгляд, целесообразно закладывать коэффициент искажения или своего влияния на объект для усиленной объективации исследования, чтобы оно не превращалось в дневники и мемуары.

К данному виду параэтнографических исследований можно отнести статью Эммы Гарнетт об участии в работе комплексной научной группы проекта «Погода, здоровье и загрязнения воздуха». Гарнетт была полноправным членом изучаемой группы и считает свою работу «антропологической рефлексией междисциплинарного исследования» (р. 36). По ее мнению, ей даже удалось внести свой вклад в результат работы междисциплинарной группы, так как «метод этнологии позволил выявить несоответствия в подходах разных представителей и оптимизировать результативность команды» (р. 49).

Противоречивый тезис об иерархическом методе классификации мы встречаем в отчете об исследовании политики мультикультурализма в европейских органах власти. По мнению Марии Шиллер, профессиональная этика требует избегать любых суждений, которые умаляют информанта или его культуру. В то же время она намекает на то, что особенностью ее кейса была работа с информантами, которые «обладали с ней равными возможностями» в отличие от представителей традиционных сообществ (р. 53). Мария собирала информационные материалы среди высокообразованных специалистов муниципальных госорганов, работа которых имела нетехнический характер. «Выдержать необходимую дистанцию между информантом и собой было самым тяжелым испытанием» (р. 54). Многие из них были докторантами или защитившими диссертацию, и общение с ними часто принимало характер, довольно точно передаваемый английским выражением *backseat driver* («водитель на заднем сидении»). Ей давали советы на тему исследовательского проекта. Общение с сотрудниками постепенно перерастало в дружеские отношения, что добавляло ощущение амбивалентности и сомнения относительно «чистоты» полевой работы (р. 54).

Большинство статей напоминают исповедь. Ученые «делятся тревогами» по поводу эпистемологической эффективности неформатного сбора материала (р. 1) и оставляют читателю пищу для размышления о целесообразности подобных экспериментов. Основной «грех», который признают участники проекта – это нарушение дистанции между наблюдателем и предметом вследствие коллабораций (р. 3). Это в свою очередь меняет угол зрения на этнографическое поле, создает риск ангажированности при анализе данных. По мнению редакторов сборника, подобные трансgressии могут приводить к неудачам проектов. Данный аспект неоднократно затрагивался в работах, посвященных этике этнологических исследований и ответственности ученых, их способности беспристрастно выполнять свою работу (см. например: Гаген-Торн, 1971; Fluehr-Lobban, 1998; Абашин и др., 2006). Ангажированность, как

полагают многие исследователи, искушает автора эмоциональным творческим порывом и обманчивым художественным изложением проблемы, принимаемым за научное вдохновение.

Несмотря на коллаборацию с информантами, Анна Лиза Рамелла, как мне видится, смогла избежать необъективности в своей статье благодаря тому, что ее текст практически не содержит этнографический (параэтнографический) нарратив и она не пытается оправдать отношения, сложившиеся с информантами. Отчет в значительной степени посвящен «открытию», которое она сделала в «мобильном поле» (р. 72). Оно заключается в необходимости синхронизировать ритм с информантом для повышения эффективности полевой работы. Как и в других отчетах, задача Рамеллы заключалась в исследовании сообщества, которое было сформировано для конкретной миссии на определенное время. Если быть более точным, то ее статья – это эссе на тему возможности этнологического изучения мобильного сообщества, членство ученого в котором было необходимо для реализации исследовательского проекта. Автор экспериментировала, работая в концертном туре рок-группы Two Gallons. Гастроли продолжались два месяца и включали в себя выступление в 30 городах Европы и США. Рамелла для описания своего поля использовала метафору гребцов на галере, где общее движение зависит от слаженности индивидуальных усилий (р. 71). С учетом того, что каждое место «на галере» имело свою функцию и «пассажиры» администратор группы не брал, ей пришлось участвовать в работе команды на протяжении двух месяцев. Все это приводило к тому, что ее контакты с информантами выходили за рамки включенного наблюдения и принимали форму рабочих отношений. В отчете она констатировала, что динамичность этнографического поля требовала ритмической гармонии между ученым и объектом исследования для «антропологической фиксации мобильности» (р. 74). Данный кейс является показательным примером того, что темпоральная синхронизация с объектом исследования является обязательным условием успешного включенного наблюдения, а антропологическая скорость и культурная динамика так или иначе учитываются при этнологических исследованиях. Исследовательский аппарат фиксируется и синхронизируется с объектом как камера при съемке динамических предметов.

Отдельная статья посвящена эффективному включению в этнографическую работу современных устройств и приложений к ним, а также расширению поля за счет социальных сетей и виртуальных сообществ (р. 114). Но эта тема, затронутая в статье Карен Волторп, кажется весьма консервативной на фоне остальных, так как в последние годы по ней вышло большое количество работ (см., например: Miller, Venatraman, 2018).

Коллаборацию не стоит однозначно воспринимать как позитивный момент, хотя коннотации в научном дискурсе преимущественно такие.

В заключении к книге Сара Пинк напоминает о том, что коллаборационизм может быть и с врагами и такой «коллаборационист может быть назван предателем» (р. 205). Впрочем, с учетом того, что большинство статей сборника наполнены сомнениями и оставляют многие вопросы без ответа, профессиональному сообществу предоставляется возможность самим оценить результаты экспериментов.

Редакторам и составителям коллективной монографии пришлось делать обобщения из разрозненных кейсов. Авторы заявляют косвенно о сознательном и вынужденном отходе от принципов классической полевой работы, умение пользоваться которыми они демонстрировали в ходе подготовки диссертаций. Выход за рамки формата и есть «эксперимент» в контексте данного проекта. К сожалению, читателю представляется недостаточное количество результатов экспериментов для оценки успешности и целесообразности подобных практик.

В итоге, полагаю, можно сделать ряд выводов. Этнограф, выходящий за рамки канонического этнографического поля, иногда вынужден вступать в коллаборацию с субъектом исследования или профильными экспертами, нарушая принципы включенного наблюдения, для повышения эффективности своей работы. Если это будет приводить к новым открытиям и знанию, то это, наверное, оправданно. Концепция экспериментальных коллабораций и механизмов полевой работы не только подразумевает, но и приветствует гибкий подход (импровизацию) в поле. Вынужденная коллаборация имеет место в тех случаях, когда она является обязательным условием доступа ученого к этнографическому сайту, полю, объекту исследования и когда специфика поля, объекта исследования требует компетенций, которыми не обладает этнограф. Реализация такого механизма полевой работы приводит к появлению «параэтнографии».

Несмотря на негативные коннотации, связанные со Второй мировой войной (р. 205), коллаборационизм, по мнению участников проекта, может стать окном возможностей для развития науки, а эксперимент – отходом от канонов, но не конфронтацией с ними (р. 207). В данном сборнике, где любые шаги в сторону от предмета и метода культурной антропологии сопровождаются всесторонним критическим анализом, эксперименты не только оправданы, но и полезны для выработки и калибровки механизмов полевой работы. В отсутствие же достаточной рефлексии и критики занятие параэтнографией на парасайтах в лучшем случае приведет к получению параэтнографических знаний, т.е. к квазинаучным результатам.

Рецензируемое издание – пример того, как концепцию экспериментального метода адаптируют к новым практикам, а метод включенного наблюдения – к новым формам «поля» и типам информантов. Авторы, таким образом, продолжают начавшийся в 1980-е гг. уход от классиче-

ского поля. Книга, безусловно, будет интересна как начинающим, так и особенно умудренным личным полевым опытом антропологам.

### Литература

- Абашин С.Н. и др. Форум: Этические проблемы полевых исследований // Антропологический Форум. 2006. № 5. С. 6–166.
- Гаген-Торн Н.И. Ленинградская этнографическая школа в двадцатые годы (у истоков советской этнографии) // Советская этнография. 1971. № 2. С. 142–143.
- Функ Д.А., Игнат'ев Р.Н., Филатова В.О. Международная конференция «Эксперименты и экспериментальность в антропологии и междисциплинарных исследованиях» (Москва, 15–16 мая 2018 г.) // Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки. 2018. № 3. С. 164–170. DOI: 10.22204/2587-8956-2018-092-03-164-170
- Fluehr-Lobban C. Ethics // Handbook of methods in cultural anthropology / ed. by H. Russell Bernard. Walnut Creek, CA: AltaMira, 1998. P. 173–202.
- Miller D., Venatraman S. Facebook Interactions: An Ethnographic Perspective. University College London. Indraprastha Institute of Information Technology, India. DOI: 10.1177/2056305118784776

М.А. Никитин,

Институт этнологии и антропологии РАН

Рецензия поступила в редакцию 30 августа 2019 г.

Nikitin Maxim A., Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow)

### EXPERIMENTAL COLLABORATIONS IN CULTURAL ANTHROPOLOGY

Review of Adolfo Estalella and Tomás Sánchez Criado (eds.) *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*. Berghahn, 2018. 219 p. ISBN 978-1-78533-853-3

### References

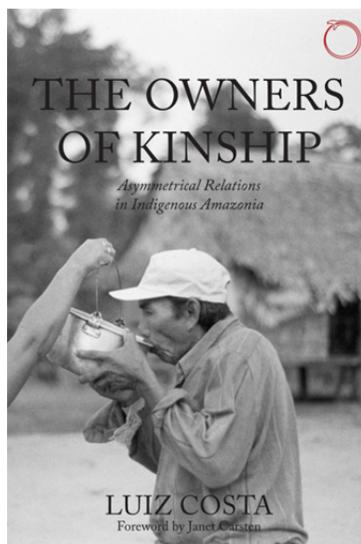
- Abashin S.N. et al. Forum: Eticheskie problemy polevykh issledovaniy [Forum: ethical issues of field research], *Antropologicheskii Forum*, 2006, no. 5, pp. 6-166.
- Gagen-Torn N.I. Leningradskaia etnograficheskaia shkola v dvadtsatye gody (u istokov sovetsoi etnografii) [The Leningrad ethnographic school in the 1920s (the origins of Soviet ethnography)], *Sovetskaia etnografiia*, 1971, no. 2, pp. 142-143.
- Funk D.A., Ignat'ev R.N., Filatova V.O. Mezhdunarodnaia konferentsiia «Eksperimenty i eksperimental'nost' v antropologii i mezhdistsiplinarnykh issledovaniiaxh» (Moskva, 15–16 maia 2018 g.) [International conference ‘Experiments and Experimentality in Anthropology and Interdisciplinary Studies’ (Moscow, May 15–16, 2018)], *Vestnik RFFI. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki*, 2018, no. 3, pp. 164–170. DOI: 10.22204/2587-8956-2018-092-03-164-170
- Fluehr-Lobban, Carolyn. Ethics. In: *Handbook of methods in cultural anthropology*. Edited by H. Russell Bernard, 173–202. Walnut Creek, CA: AltaMira, 1998, pp. 173–202.
- Miller, D and Venatraman, S. *Facebook Interactions: An Ethnographic Perspective*. University College London. Indraprastha Institute of Information Technology, India. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2056305118784776>

УДК 392.311

DOI: 10.17223/2312461X/26/14

## МЕТАФОРЫ РОДСТВА В АМАЗОНИИ

Costa L. The owners of kinship:  
Asymmetrical relations in indigenous  
Amazonia. Chicago: HAU Books,  
2017. 275 p.  
ISBN 978-0-9973675-9-1



Книга выпущена в свет издательским домом HAU Books, The University of Chicago Press в престижной серии *Malinowski Monographs*, которая, как гласит анонс, предваряющий текст публикации, была инициирована «в честь создателя термина “этнографическая теория” и призвана представлять читателю работы, являющиеся уникальным вкладом в антропологию и демонстрирующие кардинально-инновационные прорывы, ведущие к появлению новаторских этнографически инспирированных теорий или бросающие вызов тому, как “этнографическое” понимается сегодня» (р. iii). Возможно, именно этот амбициозный посыл сыграл плохую шутку с автором рецензируемой монографии. Стремясь соответствовать столь высоко поднятой планке, Луис Коста на протяжении всей книги декларирует оригинальность конструируемой им теоретической модели родства и необычность – чуть ли не диаметрально противоположность всему остальному фактическому материалу, относящемуся к культурам индейцев Амазонии, – собственных полевых данных. Не будь этого, могла бы получиться хорошая книга, так как автор вел многолетние полевые исследования в удален-

ных индейских поселениях Амазонии, тщательно – не только как этнограф, но и как лингвист – изучал язык той группы индейцев, с которой работал, и использовал множество этнографических, лингвистических, социоантропологических публикаций, среди которых преобладают португало- и испаноязычные работы, посвященные коренному населению Южной Америки.

Луис Коста – доцент Института философии и социальных наук Федерального университета Рио да Жанейро, участвующий в реализации образовательных программ по социологии и антропологии. Он начал свои полевые исследования в 2002 г., результаты этой работы легли в основу докторской диссертации (PhD), защищенной в 2007 г. Через десять лет вышла рецензируемая книга. Полевой материал, на котором она базируется, собирался преимущественно в первой половине 2000-х гг., хотя последняя экспедиция, отраженная в книге, состоялась в 2015 г. В общей сложности Коста провел в поле примерно 20 месяцев.

Группа индейцев, культуру которых он исследовал, локализуется (или до недавнего времени локализовалась) в бассейне реки Итаквари (рукав реки Жавари, правый приток Амазонки) и относится к этнической общности *канамари*. Канамари говорят на языке *катукина*, который принадлежит к лингвистической семье *пано*. Некоторые из них знают португальский. В прошлом это были ручные земледельцы, охотники и собиратели. По переписи 2010 г. канамари насчитывали 3 167 человек (р. 10), основная их часть населяла притоки реки Жавари, в последние годы все большее число из них перебирается на время или навсегда из мелких деревень глухой сельвы в более крупные поселения и в города, занимаясь нерегулярным наемным трудом. Традиционная культура канамари и их исторические судьбы до сих пор остаются недостаточно изученными.

К сожалению, Луис Коста пренебрегает традиционными подходами к структурированию этнографических трудов, когда прежде всего хотя бы кратко описываются присущие исследуемой культуре способы жизнеобеспечения, формы поселений (жилища) и система питания, а также основы социального структурирования. Некоторые сведения обо всем этом читатель вынужден вычлнять небольшими порциями из текстов глав, посвященных иным сюжетам, некоторые так и остаются недоступными. Нет в книге и привычных этнографу описаний системы родства канамари, так что книга о родстве парадоксальным образом оказывается не слишком информативной для того, кто хотел бы более или менее ясно представить общую картину родственных связей, образуемых ими структур и институтов у этого народа. Книга не о том.

На гребне «новой волны» в «kinship studies», Коста, отнюдь не самостоятельно, а идя по пути, уже проложенному ведущими авторитетами, в частности М. Салинсом (Sahlins 2013), ищет особую словесную фор-

мулу, которая отражала бы квинтэссенцию понимания, восприятия, осмысления представителями изучаемой культуры связей между людьми, квалифицируемыми ими как родственные. Иными словами, словесную формулу того, что делает родство родством у канамари. Коста берет за основу подход Салинса к родству как культурному конструкту, суть которого – «mutuality of being» («взаимность бытия», «взаимосвязь бытия»). Суть эта, по Салинсу, одна и та же в разных культурах, а вот то, как он, конструкт, отражается в сознании людей и какое словесное обличье принимает, существенно варьирует от культуры к культуре. Однако типичным средством выражения локального понимания сути родства служит некая емкая метафора, которая «кодируется» в одном или нескольких словах, обретающих сложное, многозначное и всеми принимаемое содержание. Попутно отметим, что израильская исследовательница Н. Берд-Дэвид именует такие вещи конвенциональными идиомами (Bird-David 2019: 37).

Следуя именно в этом направлении, Коста находит адекватные для канамари конвенциональные идиомы в понятиях «владение», «кормление», «совместный прием пищи» (commensality), «контроль», а также «зависимость» или «подчинение» и заявляет об этом на первых же страницах книги, а затем весьма детально анализирует смысловые и символические аспекты лексических прототипов названных понятий, имеющих в языке катукина. Получается, что родство во множестве ситуаций мыслится и ощущается у канамари как владение одним субъектом (можно употребить и слово «актор») телом другого субъекта (актора). Владение это как бы выстраивается в процессе кормления одного субъекта другим субъектом. Тот, кто кормит, овладевает в процессе кормления телом окормляемого и тем самым достигает контроля над последним, а окормляемый оказывается в подчиненном или в зависимом положении по отношению к кормящему. Само собой, понятно, что отношения, таким образом, оказываются асимметричными. А «совместный прием пищи» (commensality) способствует достижению салинсовской «mutuality of being» («взаимности бытия», «взаимосвязи бытия») и тем самым балансу в позициях людей, считающихся родственниками.

Коста демонстрирует, как «делается» асимметричное родство, в главе, посвященной выкармливанию индейцами канамари, преимущественно женщинами, всевозможных животных питомцев – детенышей обезьян, тапиров или пекари, принесенных охотниками из леса. Излишним будет, конечно, упоминать, что отношения между женщинами и питомцами формируются асимметричными, и что женщины в результате оказываются владелицами питомцев.

Следующая глава посвящена тому, как шаман путем магического «кормления» овладевает духом ягуара и, стало быть, сродняется с этим

зверем и одновременно с его духовной субстанцией, подчиняя ее себе. Глава изобилует сведениями о мифоритуальном комплексе канамари, сопряженном с мистической персонификацией ягуара как наиболее сильного и грозного обитателя леса, и содержит много интересного, но мало чем, на взгляд рецензента, связанного с родством. Кроме того, сплошь и рядом трудно отделить мифологические представления канамари от истолкований, которые им дает автор.

Любопытный раздел книги посвящен тому, как индейцы относятся к животным-питомцам, с одной стороны, и к скоту, полученному от белых, – с другой. Мясо выкормленных в деревне животных-питомцев никогда не употребляют в пищу, так как они уподоблены родственникам, их любят, о них заботятся. Мясо же скотины «белых» индейцы употребляют в пищу, но при этом ее не кормят. Попав в деревню канамари, домашние животные «европейского происхождения» оказываются, если их сразу не съели, вынужденными самостоятельно добывать пропитание, бродя между хижинами и подбирая отбросы, или голодать. «Белых» же людей канамари считают канныбалами, потому что они едят тех, кого выкармливают, т.е. своих родственников!

Только в середине книги Коста переходит к анализу отношений между человеком и человеком, а именно между новорожденным ребенком и вскармливающей его матерью, а затем и отцом. Так же, как и с питомцами-животными, родство с новорожденным «делается» в процессе его кормления и овладения его телом. Но здесь вклинивается еще одна обширная тема – тема кувады.

В свое время А.Н. Максимов (1900) подметил, что кувадой сплошь и рядом называют обычаи трех разных типов. Это, во-первых, имитация родов мужчиной, что практиковалось исключительно, насколько нам известно, у индейцев, в первую очередь – в Амазонии. Во-вторых, это некие испытания, в процессе которых отец первенца должен доказать, что достоин нового, более высокого социального статуса, нечто вроде обрядов перехода, и, наконец, это пост и иные ограничения и табу, которые временно накладываются на родителей. И второе и, в особенности, третье в традиционном контексте имело широкое распространение по всему миру. Коста сосредоточен только на третьем, причем удивительным образом обнаруживается, что – в отличие от аналогичных традиций всего остального мира, в том числе и индейской Амазонии – у канамари родители новорожденного постятся и соблюдают иные обременительные правила поведения не ради блага ребенка, а ради своего собственного и иных родных, так как явившийся на свет новый человек воспринимается в качестве существа враждебного, несущего множество опасностей мистического свойства.

В последующем изложении содержатся опять-таки не связанные напрямую с темой родства, но в ряде отношений весьма интересные

мифологические и легендарные представления канамари о происхождении «белых» людей и их внедрении в жизнь автохтонного населения, а также предания индейцев о собственном прошлом.

В Заключении суммируются главные концептуальные положения автора и приводятся впечатления его последней экспедиции к канамари. Эти страницы проникнуты столь близкой каждому этнографу горечью, испытываемой при виде стремительного падения древней самобытной культуры, на смену которой внедряются лишь фрагментарные заимствования из культуры пришедшей, развивающейся по чуждым и сплошь и рядом недружественным траекториям.

В целом у рецензента сложилось впечатление, что автор книги, к сожалению, загнал себя в сети модных, туманных и во многом схоластичных идей и запутался в них, написав работу с дряблой структурой и эклектичным содержанием, в которой он живую этнографическую реальность представил сквозь призму надуманных и заимствованных конструктов, вместо того, чтобы идти от жизни к пусть и скромным, но подлинно самостоятельным, оригинальным обобщениям.

#### *Литература*

- Максимов А.Н. Несколько слов о куваде // Этнографическое обозрение. 1900. № 1. С. 90–105.
- Bird-David N. Chapter 1. Where have all the kin gone? On hunter-gatherers' scale, kinship and sharing // Cambridge monograph: Towards a broader view of hunter-gatherer sharing. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Sahlins M. What Kinship Is – and Is Not. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

О.Ю. Артемова

*Институт этнологии и антропологии РАН*

Рецензия поступила в редакцию 14 октября 2019 г.

*Atryomova Olga Yu.*, Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow)

#### **METAPHORS OF KINSHIP IN AMAZONIA**

Review of Costa L. *The owners of kinship: Asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books, 2017. 275 p. ISBN 978-0-9973675-9-1

#### *References*

- Maksimov A.N. Neskol'ko slov o kuvade [A few words on couvade], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1900, no. 1, pp. 90-105.
- Bird-David N. Chapter 1. Where have all the kin gone? On hunter-gatherers' scale, kinship and sharing. In: *Cambridge monograph: Towards a broader view of hunter-gatherer sharing*. Cambridge University Press, 2019.
- Sahlins M. *What Kinship Is – and Is Not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**АРТЕМОВА Ольга Юрьевна** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, профессор, зам. директора Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ, г. Москва (Россия)

E-mail: artemova.olga@list.ru

**БЕЛОНОГОВА Евгения Алексеевна** – и.о. научного сотрудника, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: gi-jek@yandex.ru

**БУТОВСКАЯ Марина Львовна** – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующая Центром кросс-культурной психологии и этологии человека, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: marina.butovskaya@gmail.com

**ВЯТКИНА Наталья Александровна** – независимый исследователь, г. Москва (Россия)

E-mail: natalia.vyatkina@gmail.com

**ДАНИЛКО Елена Сергеевна** – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: Danja9@yandex.ru

**ДРОНОВА Дарья Алексеевна** – младший научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: dariadronova@yandex.ru

**ЗАКУРДАЕВ Алексей Александрович** – кандидат исторических наук, научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: zhongguo56@mail.ru

**КАЗЬМИНА Ольга Евгеньевна** – доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия)

E-mail: okazmina@inbox.ru

**МАМОНТОВА Надежда Александровна** – кандидат исторических наук, PhD студент Института исследований экологических изменений, Школа географии и окружающей среды, Оксфордский университет, Оксфорд (Великобритания); научный сотрудник Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия)

E-mail: nadezhda.mamontova@chch.ox.ac.uk

**МОРОЗОВ Игорь Алексеевич** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)

E-mail: mianov@rambler.ru

---

**НИКИТИН Максим Александрович** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)  
E-mail: proisel@gmail.com

**НКИБОНАКИ Джейсон** – сотрудник Отдела исследований и консалтинга, Мемориальная академия имени Мвалиму Ньерере, Кампус Занзибар (Танзания)

**РАХМАНОВА Лидия Яковлевна** – кандидат социологических наук, старший преподаватель, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Санкт-Петербург (Россия); старший научный сотрудник, Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск (Россия)  
E-mail: muza-spb@yandex.ru

**ШИРОБОКОВ Иван Григорьевич** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), г. Санкт-Петербург (Россия)  
E-mail: ivansmith@bk.ru

**ШРАЙНЕР Андрианна Анатольевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия)  
E-mail: andriannas@icloud.com

## ABOUT THE AUTHORS

**ARTYOMOVA Olga Yurievna** – Dr.Sc. (History), Chief Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences; Professor, Deputy Director of Study and Research Centre of Social Anthropology at Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia)  
E-mail: artemova.olga@list.ru

**BELONOGOVA Evgeniya Alekseevna** – Acting Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: ri-jek@yandex.ru

**BUTOVSKAYA Marina Lvovna** – Dr.Sc. (History), Professor, Head of Cross-Cultural Psychology and Human Ethology Division, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: marina.butovskaya@gmail.com

**DANILKO Elena Sergeevna** – Dr.Sc. (History), Chief Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: Danja9@yandex.ru

**DRONOVA Daria Alekseevna** – Junior Research Fellow, Cross-Cultural Psychology and Human Ethology Division, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: dariadronova@yandex.ru

**KAZMINA Olga Evgenievna** – Dr.Sc. (History), Professor at the Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia)  
E-mail: okazmina@inbox.ru

**MAMONTOVA Nadezhda Aleksandrovna** – Cand.Sc. (History); PhD student, Environmental Change Institute, School of Geography and the Environment, University of Oxford, Oxford (UK); Research Fellow at Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia)  
E-mail: nadezhda.mamontova@chch.ox.ac.uk

**MOROZOV Igor Alekseevich** – Dr.Sc. (History), Chief Research Fellow, Cross-Cultural Psychology and Human Ethology Division, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: mianov@rambler.ru

**NIKITIN Maxim Aleksandrovich** – Cand.Sc. (History), Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: proisel@gmail.com

**NKYBONAKI Jason** – Deputy Principal Academics, Research and Consultancy at the Mwalimu Nyerere Memorial Academy, Zanzibar Campus (Tanzania)

**RAKHMANOVA Lidiya Yakovlevna** – Cand.Sc. (Sociology), Senior Lecturer, National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg (Russia); Senior Researcher, National Research Tomsk State University, Tomsk (Russia)  
E-mail: muza-spb@yandex.ru

---

**SHIROKOBOKOV Ivan Grigorievich** – Cand.Sc. (History), Research Fellow at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, St. Petersburg (Russia)  
E-mail: ivansmith@bk.ru

**SCHREINER Andrianna Anatolievna** – Cand.Sc. (History), Senior Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: andriannas@icloud.com

**VYATKINA Natalia Aleksandrovna** – Independent Researcher, Moscow (Russia)  
E-mail: natalia.vyatkina@gmail.com

**ZAKURDAEV Aleksey Aleksandrovich** – Cand.Sc. (History), Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia)  
E-mail: zhongguo56@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; Potarow 1963). При ссылке на несколько публикаций одного и того же автора годы публикации разделяются запятой с последующим пробелом: (Батьянова 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 (титульный 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 (\*.docor \*.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indention 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, first name, 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. Sillanpaya. 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. № 4**

Редактор Ю.П. Готфрид  
Оригинал-макет А.И. Лелююр  
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой  
Редактор-переводчик Е.М. Карагеоргий

Подписано в печать 25.12.2019 г.  
Формат 70x108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печ. л. 15,7. Усл. печ. л. 20,4. Гарнитура Times.  
Тираж 50 экз. Заказ № 4175. Цена свободная.

Дата выхода в свет 17.01.2020 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)