

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

Научный журнал

2022

№ 3

**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, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия
Ковальский Святослав Олегович, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Редакционный совет:

Балзер Марджори Мандельштам, Джорджтаунский университет, США

Бич Хуберт, университет г. Уппсала, Швеция

Бирталан Агнеш, университет им. Лоранда Этвеша, 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

Завьялов Владимир Игоревич, Институт археологии РАН, Россия

Зиновьев Василий Павлович, Томский государственный университет, Россия

Крадин Николай Николаевич, Институт истории, археологии и этнографии
народов Дальнего Востока ДВО РАН, Россия

Лбова Людмила Валентиновна, Санкт-Петербургский политехнический университет
Петра Великого, Россия

Миськова Елена Вячеславовна, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Степанов Шарль, Практическая Школа Высших Исследований, Франция

Харусь Ольга Анатольевна, Томский государственный университет, Россия

Хлыновская-Рокхилл Елена Владимировна, Кембриджский университет, Великобритания,
Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

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

Переводчик: *Даниил Уигет*, Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Адрес издателя и редакции:

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

E-mail: shrjournal@mail.tsu.ru

Издательство: Издательство 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

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, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

Kovalskiy, Svyatoslav, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, 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

Zavyalov, Vladimir, Institute of Archaeology RAS, Russia

Zinoviev, Vasiliy, Tomsk State University, Russia

Kradin, Nikolay, Institute of History, Archaeology and Ethnology of the Peoples of the Far-East, Far-Eastern Branch of the RAS, Russia

Lbova, Lyudmila, Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Russia

Miskova, Elena, Institute of Ethnology and Anthropology RAS, Russia

Stépanoff Charles, Ecole Pratique des Hautes Etudes, France

Kharus, Olga, Tomsk State University, Russia

Khlinovskaya Rockhill, Elena, University of Cambridge, UK,
Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

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

Translator *Daniel Wiget*, Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Russia

СОДЕРЖАНИЕ

СОСЕДИ И СОСЕДСТВО: ДЖИННЫ И ЛЮДИ В МУСУЛЬМАНСКИХ КУЛЬТУРАХ (отв. ред. специальной темы номера – К.П. Трофимова и А.А. Ярлыкапов)

Трофимова К.П., Ярлыкапов А.А. Невидимые соседи и видимое соседство: джины и люди в мусульманских культурах (введение к специальной теме номера)	6
Mateo Dieste J.L. The Jewish <i>Djinn</i> in Northern Morocco. Old and New Neighborhoods	14
Bartel B.F. Interpreting <i>Djinn</i> 's Actions: Ritual and Theological Knowledge in Moroccan Sufism	33
Панков И.А. Хорезмские «тропики»: антропология мазара Уллу-пир	28
Rozov V.A. Language of Spirits: Parallels Between Rhymed Prose (<i>Sadi'</i>) of Pre-Islamic Arabian Soothsayers and Verbal Behavior of Shamans	76
Слепухина О.П. Образ джинна в саудовском мультфильме «Йа'руб»	97

MISCELLANEA

Опарин Д.А. Мусульманское пространство московского региона и миграция: фрагментация, диверсификация, интеграция	111
Мезенцева А.А., Бутовская М.Л., Ростовцева В.В., Ананьева К.И., Демидов А.А. Экстраверсия и доминирование: реализация индивидуальных качеств в трех культурах России: тувинцы, коми, русские	127
Бочарова Е.Н., Чистяков П.В., Жданов Р.К., Колобова К.А. Трехмерная визуализация в археологических исследованиях: корреляционное исследование	147
Веселовская Е.В., Рассказова А.В., Лейбова Н.А., Григорьева О.М. Новые антропологические данные по неолиту Забайкалья и Дальнего Востока. Сообщение 2. Одонтология. Антропологическая реконструкция	168
Малашев В.Ю., Фризен С.Ю. Краниологические материалы из Гочатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника (Хунзахский район, Республика Дагестан)	195
Малышев А.А., Новичихин А.М. К истории и археологии южной части Синдики	213

РЕЦЕНЗИИ

Банников К.Л. Интернет от палеолита до наших дней.	241
Любимова Н.С. Наследие – история или политика? Споры вокруг японской кухни	246

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	256
-------------------------------------	-----

CONTENTS

NEIGHBORS AND NEIGHBORSHIP: DJINN AND HUMANS IN MUSLIM CULTURES (Guest Editors K.P. Trofimova and A.A. Yarlykapov)

Trofimova K.P., Yarlykapov A.A. Invisible Neighbors and Visible Neighborhood: Djinn and Humans in Muslim Cultures	6
Mateo Dieste J.L. The Jewish <u>Djinn</u> in Northern Morocco. Old and New Neighborhoods	14
Bartel B.F. Interpreting <u>Djinn</u> 's Actions: Ritual and Theological Knowledge in Moroccan Sufism	33
Pankov I.A. Khorezmian "Tropics": The Anthropology of the Ullu-Pir Mazar	48
Rozov V.A. Language of Spirits: Parallels Between Rhymed Prose (<i>Sadji</i>) of Pre-Islamic Arabian Soothsayers and Verbal Behavior of Shamans	76
Slepukhina O.P. The Image of the Jinn in the Saudi Cartoon 'Ya'rub'	97

MISCELLANEA

Oparin D.A. Muslim Space of the Moscow Region and Migration: Fragmentation, Diversification, Integration	111
Mezentseva A.A., Butovskaya M.L., Rostovtseva V.V., Ananyeva K.I., Demidov A.A. The Manifestation of Extraversion and Dominance: Evidence of Three Different Russian Cultures (Tuvans, Komi, Russians)	127
Bocharova E.N., Chistyakov P.V., Zhdanov R.K., Kolobova K.A. Three-dimensional Visualization in Archaeological Research: A Correlational Study	147
Veselovskaya E.V., Rasskazova A.V., Leibova N.A., Grigorieva O.M. New Anthropological Data on the Neolithic of the Transbaikalia and the Far East. Part 2. Dental Anthropology, Craniofacial Reconstruction	168
Malashev V.Yu., Frizen S.Yu. Craniological Materials from the Gotsatlinsky 3rd (Ortokolinsky) Burial Ground (Khunzakhsky District, Republic of Dagestan)	195
Malyshev A.A., Novichikhin A.M. Towards the History and Archeology of the Southern Part of Syndica	213

REVIEWS

Bannikov K.L. The Internet from the Paleolithic to the Present Day	241
Liubimova N.S. Heritage – Is It About History or Politics? Disputes over Japanese Cuisine	246
INFORMATION FOR AUTHORS	256

**СОСЕДИ И СОСЕДСТВО:
ДЖИННЫ И ЛЮДИ
В МУСУЛЬМАНСКИХ КУЛЬТУРАХ**
(отв. ред. специальной темы номера – К.П. Трофимова
и А.А. Ярлыкапов)

Научная статья
УДК 39; 297; 398.4
doi: 10.17223/2312461X/37/1

**НЕВИДИМЫЕ СОСЕДИ И ВИДИМОЕ СОСЕДСТВО:
ДЖИННЫ И ЛЮДИ В МУСУЛЬМАНСКИХ КУЛЬТУРАХ
(ВВЕДЕНИЕ К СПЕЦИАЛЬНОЙ ТЕМЕ НОМЕРА)**

Ксения Павловна Трофимова¹
Ахмет Аминович Ярлыкапов²

^{1, 2} *Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия*
² *МГИМО МИД России, Москва, Россия*
¹ *kptrofimova@gmail.com*

Аннотация. Статья представляет собой введение в специальную тему номера, посвященную проблеме соседства джиннов и людей в мусульманских культурах. В ней кратко охарактеризованы представленные в номере статьи, которые рассматривают тему соседства людей и не-людей в междисциплинарном ключе.

Ключевые слова: соседство, ислам, джинны, вернакулярная религия, фольклор

Для цитирования: Трофимова К.П., Ярлыкапов А.А. Невидимые соседи и видимое соседство: джинны и люди в мусульманских культурах (введение к специальной теме номера) // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 6–13. doi: 10.17223/2312461X/37/1

Original article

doi: 10.17223/2312461X/37/1

Invisible Neighbors and Visible Neighborship: Djinn and Humans in Muslim Cultures

Ksenia P. Trofimova¹, Akhmet A. Yarlykapov²

^{1, 2} *Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation*

² *MGIMO-University, Moscow, Russian Federation*
¹ *kptrofimova@gmail.com*

Abstract. This article is an introduction to the special issue, devoted to the problem of the neighborship of jinn and humans in Muslim cultures. The issue presented in the article consider the topic of human and non-human neighborship in an interdisciplinary way.

Keywords: neighborhood, neighborship, Islam, jinn, vernacular religion, folklore

For citation: Trofimova, K.P. & Yarlykapov, A.A. (2022) Invisible Neighbors and Visible Neighborship: Djinn and Humans in Muslim Cultures. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 6–13 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/1

...Я сотворил джиннов и людей только для того,
чтобы они поклонялись Мне
(Коран, 51:56)

Тема соседей и соседства является, несомненно, одной из самых популярных и продуктивных в социально-культурной антропологии (Бредникова, Богданова 2021: 9). Как форма социальности соседство возникает в рамках повседневных, рутинных, но также и в случайных пересечениях и взаимодействиях тех, кто «связан единой территорией, материальностью, идентичностями, вовлекающих индивидов в чувственные и эмоциональные переживания» (Богданова, Бредникова, Запорожец 2021: 140). Из близости как социально-пространственной категории, а также различий, которые нужно учитывать и которыми нужно уметь управлять изо дня в день, собирается своего рода «каркас» соседства, вокруг которого создается его социальная ткань. (Добро)соседские отношения во многом опосредованы общими интересами и запросами, а взаимодействия между соседями носят конвенциональный характер и предполагают выбор различных сценариев общежития с Другими – другими людьми, но также представителями иного рода, иной этнической группы, теми, кто говорит на другом языке или исповедует иную религию. Но это, как правило, представители рода человеческого.

Этой теме посвящено множество статей, издаются книги и коллективные монографии (например, Filep 2016; Neighbours... 2022). Вместе с

тем человек с незапамятных времен «соседствует» и с нечеловеческими разумными существами – духами, ангелами, божествами и т.д. Подобное соседство может быть непосредственным или опосредованным, но сам факт такого сосуществования и соприсутствия рождает целый пласт культуры взаимодействия с живущими рядом людьми и не-людьми. Соседа принято знать – и люди развивали свои практики познания нечеловеческих соседей, структуры их сообществ, их обычаев, привычек, особенностей поведения. С соседом необходимо налаживать отношения, хочешь ты того или не хочешь, вынужденное это соседство или добровольное, плотные ли образуются связи или, наоборот, выстраивается и поддерживается дистанция. Как справедливо отмечает Ребекка Брайант, прослеживая вариативные модели соседских отношений и ключевые принципы соседства в постосманском пространстве, «можно не любить соседей, но обычно с ними нужно уживаться» (Bryant 2016: 14). Соответственно, люди развивали практики общежития также и с представителями нечеловеческого мира/миров, в которых могли быть задействованы разные стратегии в зависимости от характера обитателей этих миров, а также от контекста и прагматики взаимодействия между ними: от сотрудничества до вражды. Соседние с человеческим миры и обитающие в них соседи людей, как правило, невидимы, но соседство – вполне себе видимый процесс (Kwon 2018).

Ислам предлагает подробный ответ на вопрос о происхождении миров нечеловеческих видов, указывая на то, что мир человеческий – во все не первый из тех, где обитают разумные существа. Коран дает стройную картину сотворения разумных существ с их мирами, которые, хотя и несколько изолированы друг от друга, но все же проницаемы. Наряду с ангелами и людьми были сотворены также и джинны, и именно эти разумные нечеловеческие существа оказались настолько «человечными», что стали героями множества рассказов, быличек, легенд, мифов и сказок, выйдя даже за пределы собственно исламских культур (Lebling 2015).

В многомерной исламской картине мира джинны и люди находятся бок о бок и делят друг с другом жизненное пространство, хотя и на разных «уровнях». Специфика их отношений, которую также можно описать через метафору соседства, отражена как в текстуальной традиции, так и в вернакулярных представлениях и практиках. В текстуальной традиции соседство раскрывается, как уже было сказано, через сюжет об акте творения, а также через сюжет о судьбах, в котором джинны и люди представлены связанными друг с другом, поскольку Божественное послание адресовано и тем и другим – обладающим возможностью выбора (Nünlist 2021: 17). Моральная нейтральность и свобода выбора, которую Аллах дал и джиннам, и людям, делает их испытанием друг для друга. Могущественный джинн Иблис, как известно,

не смог выдержать испытания (Коран, 7:11–18) и стал Шайтаном, главой сонма последовавших за ним джиннов (также известных как шайтаны), которые в свою очередь устраивают испытания людям. Последовавшие за Иблисом люди, по мнению мусульман, также становятся шайтанами, полностью уподобляясь невидимым соседям.

Соседство джиннов и людей лежит в основе разнообразных верований и оформляет отношения между ними на уровне повседневных практик. С одной стороны, сосуществование джиннов и людей кажется predetermined и ограниченным: мир людей открыт джиннам, но это «пространственное» отношение несимметрично. С другой стороны, эти границы оказываются пористы и подвижны, когда и люди, и джинны выходят за начертанные рамки и манипулируют своим положением (Badeen, Krawietz 2003: 99). При этом в любой исламской культуре джинны настолько привычные соседи, тщательно скрывааемые запретом на контакт с ними, что люди часто проецируют на них привычные социокультурные характеристики, приписывая джиннам наличие подобных или идентичных человеческим социумов, иерархий и лидеров, а также разнообразных культур и религиозных традиций (например, сравнительный обзор текстуальных источников в работе Nünlist 2021: 26; анализ локальных кейсов в статье Mateo Dieste в этом номере; Larsen 1998). Однако есть и обратный процесс, когда мусульмане демонизировали других людей, как живущих в дальних краях, так и непосредственных соседей, находящихся с ними во враждебных отношениях (см., например, статью Павла Башарина в этом номере).

В чем же состоит специфика соседства между джиннами и людьми? Как образуются соседские связи и какую форму они принимают? Как выстраивается коммуникация и какие соседские практики оказываются контекстуально предпочтительными в отношениях с джиннами? Междисциплинарный семинар «Соседи и соседство: джинны и люди в мусульманских культурах», прошедший в Институте этнологии и антропологии РАН в октябре 2021 г., был призван концептуализировать «пространственные» отношения и очертить различные модели соседства джиннов и людей. Участники семинара задавались вопросом, каким образом в мусульманской традиции(-ях) оформляется пространство пограничья между ними, которое, как мы предполагали, вариативно в своих формах, проявлениях и репрезентациях. Материалы прошедшего семинара легли в основу специального номера журнала, который мы и представляем вашему вниманию.

Тематическую подборку открывает статья Хозепа Луиса Матео Диесте «The Jewish djinn in Northern Morocco. Old and new neighborhoods», в которой автор прослеживает связи между локальными классификациями и репрезентациями джиннов и спецификой властных отношений, опосредующих развитую соседскую культуру северного марокканского

города. Исследование феномена «еврейского джинна», представления о котором сохраняются и после отъезда еврейского населения из Тегуана, а также «мобилизуются» в связи с обновляемой политической повесткой, автор предваряет рассуждениями о возможности прочтения расхожего образа джиннов (и образов не-людей в целом) как проекции различных типов отношений между людьми, которые принадлежат к дифференцированным сообществам и живут по соседству друг с другом. Автор показывает, каким образом системы классификации не-людей реагируют на изменения, происходящие в человеческом социуме, отражают актуальные властные отношения в нем, воспроизводят имеющиеся стереотипы и проводят границы между различными социальными группами.

Принцип проекции, который может быть задействован в репрезентации нечеловеческих миров, прослеживается также на одном из примеров, который описывает Ксения Трофимова в своем этнографическом очерке, посвященном месту джиннов в пространстве соседства на Балканах. Предлагаемые автором полевые заметки схематично обрисовывают те исторические и социальные контексты, которые осмысляются и конструируются ее собеседниками в обсуждении случаев контакта с джиннами, тогда как фигура джинна и принципы взаимоотношений с ним отходят в таких разговорах на второй план. Автор подмечает, что ситуации взаимодействия с джиннами становятся импульсом к нарративизации актуальных социальных процессов и соседской коммуникации между людьми в локальных мусульманских сообществах.

Игорь Панков в статье «Хорезмские “тропики”: антропология мазара Уллу-пир» рассматривает сквозь призму акторно-сетевой теории мир хорезмского мазара *Уллу-пир*, в котором соединились как «святые» (*аулиййа*), так и посредники – «гадатели» (*фолбин*), смотрители и целители (*ших*), а также сонм потусторонних существ, которые в восприятии людей объединены в широкую категорию «джиннов». В этой своеобразной сетевой структуре друг на друга оказывают одинаковое воздействие как люди, так и не-люди, последние также «подстраиваются» под возникающие новые нужды людей. Описанная сеть, по мнению автора, гораздо шире физически и уходит далеко за пределы мазара, а также и акторно, включая в себя множество еще скрытых «сущностей». Более того, прочтение статьи оставляет явственное ощущение, что мазар *Уллу-пир* вмещает в себя несколько мирно сосуществующих сетей, включающих в себя, наряду с описанной, также и сеть мусульманских служителей культа, действующих под эгидой Духовного управления мусульман Узбекистана.

Женское паломничество к марокканским суфийским обителям и механизмы проводимых в них ритуальных сессий оказываются в фокусе исследования Бруно Ферраса Бартеля. Во время подобных сессий через вхождение в транс религиозные специалисты обеспечивают взаимодей-

ствие своих «клиентов» с джиннами, а именно с персонажем Аиши Кандиши, которая считается одной из самых известных женщин-джиннов в марокканском обществе. В статье «Interpreting djinn's actions: ritual and theological knowledge in Moroccan Sufism» автор анализирует задействованные в ходе ритуала телесные практики, прослеживает взаимное позиционирование, влияние и обмен между всеми активными участниками – ритуальными специалистами, «простыми» верующими и джиннами. В работе также отмечается влияние различных, часто контекстуально переплетенных дискурсивных традиций на интерпретации, которые суфийский специалист дает действиям джиннов и от которых напрямую зависит эффективность лечения.

Владимир Розов в своем исследовании «Languages of spirits: parallels between rhymed prose (saj') of pre-Islamic Arabian soothsayers and verbal behavior of shamans» проводит параллель между речевым поведением хахинов и шаманов; и те и другие были связаны с потусторонними существами, джиннами и духами. Для исламской традиции речевое поведение хахинов было тесно связано с обвинениями в адрес пророка Мухаммада, противники которого считали, что он получает соответствующие тексты из мира джиннов.

Павел Башарин в работе «Джинны и дивы как “чужие”: демонизация образа врага в классической мусульманской традиции и ее истоки» на широком материале арабских и персидских текстов разных жанров рассматривает явление, обратное «гуманизации» джиннов – демонизацию, уподобление джиннам и дэвам других людей. Демонизации подвергались либо те, кто жил в далеких и экзотических краях, либо внешне сильно отличавшиеся от мусульман соседи, либо представители народов, с которыми мусульманам приходилось враждовать. Истоки демонизации чужих в индоиранской и арабской традициях различны, в то время как сам Коран является основанием для демонизации чужих непосредственно в исламской традиции. В 6-й суре Аллах говорит: «Мы определили для каждого пророка врагов – шайтанов из числа людей и джиннов, внушающих друг другу красивые слова обольщения» (Коран, 6:112). Этим основанием для демонизации врагов мусульмане пользуются до сих пор, в том числе и политики.

Ольга Слепухина в статье «Образ джинна в саудовском мультфильме “Йа‘руб”» анализирует вышедший в 2018–2019 гг. саудовский мультсериал, в котором значительную, хотя и неглавную роль сыграли персонажи исламской и доисламской мифологии, в том числе и джинны. Интересно, что на создателей мультсериала, который был призван заинтересовать саудитов историей региона и укрепить их идентичность через коллективную память, сильное влияние оказали вестернизированные представления о джиннах, что помогает хорошо понять, почему образ джинна так разнообразен в культурах исламских народов.

Ахмет Ярлыкапов в своем завершающем специальный номер журнала эссе «Йинли молла в Ногайской степи: феномен советского ислама» анализирует такое явление, как муллы, связанные с джиннами. Такие служители культа брались защищать людей от посягательства невидимых, но могущественных соседей, способных причинить людям много проблем. Феномен «йинли молла» в Ногайской степи расцвел к 1930–1940 гг. и сошел на нет уже в 1980-е, став ярким элементом конструируемого антропологами «советского ислама».

Таким образом, специальный выпуск о человеческих и нечеловеческих соседях и соседстве был рассмотрен с применением разнообразной исследовательской «оптики», в популярном сейчас междисциплинарном ракурсе. Это позволило, если не охватить все аспекты такого сложного культурного явления (как известно, невозможно объять необъятное), то хотя бы показать их многообразие и поставить множество важных вопросов и проблем, которые, как мы надеемся, будут основанием для будущих обсуждений и дискуссий.

Материалы представленной тематической подборки будут опубликованы в двух соседних номерах журнала. В первый блок войдут исследования Хозепа Луиса Матео Диесте, Бруно Ферраса Бартеля, Игоря Александровича Панкова, Владимира Андреевича Розова и Ольги Павловны Слепухиной. В № 4 читатели смогут ознакомиться с работами Павла Викторовича Башарина, Ксении Павловны Трофимовой и Ахмета Аминовича Ярлыкапова.

Список источников

- Богданова Е., Бредникова О., Запорожец О. Как понимать и исследовать соседство? // *Laboratorium: журнал социальных исследований*. 2021. № 13 (2). С. 139–171.
- Бредникова О., Богданова Е. Переосмысляя соседство. Введение // *Laboratorium: журнал социальных исследований*. 2021. № 13 (2). С. 9–12.
- Badeen E., Krawietz B. Islamic Reinvention of Jinn: Status-Cut and Success Story // *Identidades marginales* / ed. by Cristina de la Puente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003. P. 93–109.
- Bryant R. Introduction. Everyday Coexistence in the Post-Ottoman space // *Post-Ottoman Coexistence. Sharing Space in the Shadow of Conflict* / ed. by Rebecca Bryant. New-York: Berghahn Books, 2016. P. 1–38.
- Filep B. The Politics of Good Neighbourhood. State, civil society and the enhancement of cultural capital in East Central Europe. London: Routledge, 2016.
- Kwon H. The invisible neighbours. Cosmopolitan ghosts in a vietnamese village // *Terrain: antropologie & sciences humaines*. April 2018. № 69. URL: <http://journals.openedition.org/terrain/16614>
- Larsen K. Spirit possession as historical narrative // *Locality and belonging* / ed. by Nadia Lovell. Routledge, 1998. P. 125–147.
- Lebling R. Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar. London: I.B. Tauris, 2015.
- Neighbours Around the World: An International Look at the People Next Door* / ed. by Lynda Cheshire. Emerald Publishing Limited, 2022.

Nünlist T. Demonic Beings: The Friends and Foes of Humans // *Islam, Migration and Jinn. Spiritual Medicine in Muslim Health Management* / eds. by Annabelle Böttcher, Birgit Krawietz. Palgrave Macmillan, 2021. P. 17–43.

References

- Bogdanova E., Brednikova O., Zaporozhets O. (2021) Kak ponimat' i issledovat' sosiedstvo? [How can neighborhood be understood and studied?], *Laboratorium: zhurnal sotsial'nih issledovanii* [Laboratorium: Russian Review of Social Research], 13(2). pp. 139–171.
- Brednikova O., Bogdanova E. (2021) Pereosmisliiaia sosiedstvo. Vvedeniie [Rethinking the neighborhood. Introduction] *Laboratorium: zhurnal sotsial'nih issledovanii* [Laboratorium: Russian Review of Social Research], 13(2). pp. 9–12.
- Badeen E., Krawietz B. (2003) Islamic Reinvention of Jinn: Status-Cut and Success Story. In.: *Identidades marginales*. Cristina de la Puente (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 93–109.
- Bryant R. (2016) Introduction. Everyday Coexistence in the Post-Ottoman space. In: *Post-Ottoman Coexistence. Sharing Space in the Shadow of Conflict*. Rebecca Bryant (ed.). New-York: Berghahn Books, pp. 1–38.
- Filep B. (2016) *The Politics of Good Neighbourhood. State, civil society and the enhancement of cultural capital in East Central Europe*. London: Routledge.
- Kwon H. (2018) The invisible neighbours. Cosmopolitan ghosts in a vietnamese village, *Terrain: antropologie & sciences humaines* [Online], 69 | April 2018. URL: <http://journals.openedition.org/terrain/16614>
- Larsen K. (1998) Spirit possession as historical narrative. In: *Locality and belonging*. Nadia Lovell (ed.). Routledge, pp. 125–147.
- Lebling R. (2015) *Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar*. London: I.B. Tauris.
- Neighbours Around the World: An International Look at the People Next Door*. Lynda Cheshire (ed.). Emerald Publishing Limited, 2022.
- Nünlist T. (2021) Demonic Beings: The Friends and Foes of Humans. In: *Islam, Migration and Jinn. Spiritual Medicine in Muslim Health Management*. Annabelle Böttcher, Birgit Krawietz (eds.). Palgrave Macmillan, pp. 17–43.

Сведения об авторах:

ТРОФИМОВА Ксения Павловна – кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: kpTROfimova@gmail.com

ЯРЛЫКАПОВ Ахмет Аминович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия); ведущий научный сотрудник МГИМО МИД России (Москва, Россия).

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Ksenia P. Trofimova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: kpTROfimova@gmail.com

Akhmet A. Yarlykapov, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation); MGIMO-University (Moscow, Russian Federation).

The authors declare no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 25 августа 2022 г.;
принята к публикации 22 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 25.08.2022;
accepted for publication 22.09.2022.*

Original article
UDC 297.17; 392; 398.49
doi: 10.17223/2312461X/37/2

The Jewish Djinn in Northern Morocco. Old and New Neighborhoods

Josep Lluís Mateo Dieste

Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, Spain, joseplluís.mateo@uab.cat

Abstract. In northern Morocco, Jewish djinn appear in various Muslim accounts of possessions and cures of afflictions, which present them as more dangerous and impure than other jinn or project onto them characteristics that resemble the stereotypes that Muslims have of Jews. Despite their marginality, these stories are the reflection of an old neighborhood between Muslims and Jews in Morocco, which was altered by the departure of the latter after the creation of the state of Israel. In spite of this emigration of the Jewish population, these Jewish djinn remain deeply rooted in various contrasting ritual spaces in Moroccan society today: among *fakīhs* who practice *rukya* and Qur'ānic recitation; in the universe of brotherhoods such as the Gnawa, a tradition of old slave descendants; and in sanctuaries that still maintain specific days for patients possessed by Jewish djinn. In the northern Moroccan city of Tetouan, where I have done ethnographic work, these ideologically heterogeneous religious universes share similar rhetorics about the dangerousness of Jewish djinn. These definitions of Jewish djinn reflect a deep-rooted historical presence but also expose new images of Jewishness in Muslim-majority Arab societies. This ethnographic case allows us to draw some reflections for cross-cultural comparison on the representation of human diversity in the neighboring universe of djinn and non-humans, as a metaphor for intercommunity conflicts and tensions.

Keywords: exorcism, interfaith relationships, Jewish, jinn, Morocco, shrines, Tetouan

For citation: Mateo Dieste, J.L. (2022) The Jewish Djinn in Northern Morocco. Old and New Neighborhoods. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 14–32. doi: 10.17223/2312461X/37/2

Научная статья
УДК 297.17; 392; 398.49
doi: 10.17223/2312461X/37/2

Еврейский джинн в северном Марокко: старые и новые соседства

Хозеп Льюис Матео Диесте

Автономный университет Барселоны, Испания, joseplluís.mateo@uab.cat

Аннотация. На севере Марокко еврейские джинны фигурируют в различных свидетельствах мусульман об одержимости и исцелении от болезней. В подобных рассказах они описываются как более опасные и нечистые, нежели дру-

гие джинны, или же на них проецируются характеристики, напоминающие стереотипы, которые мусульмане имеют о евреях. И хотя подобные истории скорее маргинальны, они отражают специфику старых соседских отношений, сложившихся между мусульманами и евреями в Марокко, которые изменились в связи с переселением последних вслед за основанием государства Израиль. Несмотря на эмиграцию еврейского населения, еврейские джинны сохраняют свою закреплённость за разнообразными ритуальными пространствами в современном марокканском обществе: меж факихов, практикующих рукоя и чтение Корана; в универсуме братств, таких как Гнава, – традиции потомков прежних рабов; в святилищах, которые все еще выделяют специальные дни для пациентов, одержимых еврейскими джиннами. В северном марокканском городе Тетуан, где было проведено этнографическое исследование, эти идеологически разнородные религиозные универсумы разделяют схожую риторику об опасности еврейских джиннов. Маркирование еврейских джиннов в подобном ключе отражает как глубоко укоренившееся историческое присутствие, так и раскрывает новые образы еврейства в арабских обществах с мусульманским большинством. Проанализированный случай предлагает нам взглянуть с целью кросс-культурного сравнения на репрезентацию человеческого разнообразия в соседней с нами вселенной джиннов и не-людей как на метафору межобщинных конфликтов и напряженности.

Ключевые слова: экзорцизм, межрелигиозные отношения, еврейство, джинн, святилища, Тетуан

Для цитирования: Mateo Dieste, J.L. The Jewish Djinn in Northern Morocco. Old and New Neighborhoods // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 14–32. doi: 10.17223/2312461X/37/2

Are geniuses in principle the enemies of men? Not absolutely: they constitute a world that lives next to that of mortals. They are neighbors, not anything else; but neighbors of a very special kind [my translation from the original French]
(Basset 1920: 89)

This paper starts from an initial question: the way in which the representation of non-humans (gods, devils, spirits or genies) can be read as a projection of the type of relations between humans. Thus, the power relations between humans of differentiated groups living in neighborhood are also projected into a universe of non-humans; but this universe of non-humans does not constitute a separate world, since it in turn is conceived in a neighborhood relationship with humans, where the boundary between the world of the visible and the invisible is crossed. Thus, in the Muslim case, this neighborliness between worlds implies that the djinn¹ or genies recognized by the Qurʾān can penetrate the bodies of humans, but they do so in a different way according to the membership and identity of both humans and non-humans. In a sense, the history of that neighborliness among humans has also been marked in the history of those representations of non-humans. The case I will use to illustrate this connection is the representation of Jewish genies in the Muslim universe of Morocco, based on ethnographic work in the city of Tetouan. My question arose precisely from the observation that in the exorcist and worship rituals in that city, Jewish genies were defined by Muslims

as the most potentially dangerous genies. I will now present the roots of this worldview.

Muslim-Jewish neighbourhood in Morocco

Morocco is a Muslim-majority country with a significant Jewish presence from ancient times until the second half of the twentieth century (Zafrani 2000). And Tetouan, as the city of my ethnographic analysis, comprised a significant percentage of Jewish population, mainly of Sephardic origin². This history of coexistence was imprinted on the imaginary, which was re-configured during the second half of the twentieth century in the wake of the Arab-Israeli conflict, reinforcing communal divisions between Muslims and Jews that colonisation had essentialised (Levy 2003: 369–370). The history of the Maghreb is characterised by a long interaction between Judaism and Islam, and this has also been reflected in the imaginary of the *djinn*. Despite the subordinate position of Judaism under the status of *dhimma* (protection) until the end of the 19th century and the persecutions suffered throughout history (Kenbib 1994), there was a flow of knowledge and shared ritual spaces such as shrines. In these spaces, Muslims and Jews still draw on the power of their own or other saints through rituals (Ben-Ami 1990; Levy 2003: 374). Jewish and Muslim communities in Morocco have also historically shared very similar conceptions of possession and exorcism rituals, performed by rabbis, in a manner similar to that of Muslim *fakīhs* (Bilu 1980: 29).

But throughout the twentieth century, the growing conflict between communities and the traumatic departure of the Jews would also explain a recess in the performances of Jewish otherness. We might think that the progressive departure of the Jewish community from Morocco since the 1950s for political reasons might also have contributed to its fading in certain cofradic rituals such as the Gnawa. Kapchan observes that Jewish entities have ceased to appear in ceremonies, either because there are very few Jews left in Morocco, or because Jewish genii are particularly difficult to control, since they drink wine and deal with forbidden substances (Kapchan 2007: 235).

In this paper, I will show how this historical neighbourhood with the Jews was reflected in the Muslims' imaginary and experience of the world of the *djinn*. We can think that the look from the Muslim side analyzed here projects what I.W. Lewis defined as the hegemonic group's fear of the magical or potentially threatening forms of the subordinate group³: the power of its magic, or the Jewish jinn themselves. This fear was maintained and even reinforced after the reversal of this power relationship, when the Jews were no longer protected during the colonial period; and especially after the Jewish diaspora, when Israel became the symbolic referent and emerged as a political power that would generate multiple rejections in Morocco, as in the

rest of the Arab world, as a result of the Palestinian conflict. But this is an open history, full of ambivalences and new presences. Moroccan Sephardim, scattered in different parts of the world, return punctually to make pilgrimages to saints (*hillula*) and after years of tensions, the states of Morocco and Israel signed a Declaration of normalization of their relations in December 2020, with the endorsement of the United States, which recognizes in the declaration Morocco's sovereignty over Western Sahara. It remains to be seen in the future how all these changes will be reflected in the ritual sphere and in the Muslim reinterpretation of Jewishness.



Fig. 1. Students of the Jewish Schools of Tetouan visiting the palace of the Khalifa. 1949
(Archivo Municipal de Cádiz, Fondo Varela)

These two groups, Muslims and Jews, with all their internal diversities, were indeed neighbours until the middle of the 20th century. The classic author of French colonial ethnology René Basset observed that the *djinn* are like neighbours to humans, and in this sense his characterisation is also a metaphor for the history of the Maghreb. Basset collected Maghrebi legends about the Islamization and Arabization of the Amazigh regions of North Africa, according to which the Berber *djinn* who supported the local queen al-Kāhina in the 7th century in her fight against the invaders, were defeated by the *djinn* of the Arabs and the God of Islam imposed himself on them as well as on humans (Basset 1920: 92). Thus, the history of humans runs parallel to that of the *djinn*, who would also have their own history. We can think, then, that the changes in the images of the Jewish *djinn* are also a reflection of this particular history between Muslims and Jews in Morocco. According to the

work of Aomar Boum (2013) on the Muslim memory of the Jewish presence in the past, there is a great generational difference between the older generation that had human Jews as neighbors and the new generations that were born after the creation of the state of Israel and that have received much more negative stereotypes about absent human Jews who are no longer their neighbors in flesh and blood; but whose image will be expressed in the other neighbors still present in Morocco, the Jewish djinn.

Historical references to Jewish djinn in Morocco and Tetouan

In some situations, the world of djinn has embodied the representation of external enemies bringing natural disasters or even disease, as was the case with epidemics that have reached Morocco throughout its history. From various medieval sources, epidemics and plagues were identified as the attack of an army of djinn, and the disease penetrated the bodies like an arrow launched by the djinn (González Vázquez 2020). In ancient accounts this causality attributed to the djinn, also Jewish, is already pointed out. Al-Banani, commenting on a plague of Fez in 1744, relates this story told by al-Hattab in reference to a plague in Egypt in 881: “There was [the case] that a woman, after she was pierced, reported that one of the Jewish jinn struck [her], [and] another told her husband after being pierced that a djinn had pierced her” (Stearns 2011: 149).

In the plague that struck Morocco in 1798–1800 an incident occurred in Tetouan when the Sufi *darqāwi* Aḥmad bin ‘Ajība criticized the confinement of the city by the authorities, a decision that attributed the causation of the plague to contagion. In contrast, bin ‘Ajība maintained that the plague was caused by djinn.

In Tetouan, the threats suffered by the city since the war with Spain in 1859 generated various interpretations in this sense. It is worth reproducing here a text written by Tuhami Wazzani (1903–1972), a prolific Tetouanese figure who reconciled tradition and modernity, Sufism and reformist nationalism. Among his works is an article entitled “The war that the “Yenn” declared on the Tetouanis”: “The devastations that Tetouan went through had their origin in the fact that the genii dominated the people; if, on the contrary, it is the people who subjugate the genii, the city becomes populated. Among the djinn there are Muslims, Jews and Christians, but never polytheists. Most of the [djinn] inhabitants of Tetouan and its surroundings are Muslims and have their Jewish and Christian colonies. When they fight people, they do so united under the “League of Djinn”, and if there is a truce in hostilities, then individual life goes on [my translation].”⁴

The sentence of Wazzani that correlates the emptying of the city with the predominance of the djinn deserves our attention, since in the conflict of 1859 we know that a part of the Muslim population of Tetouan left the city

for fear of the Christian attack, while the Jewish population remained, thus the idea of the collaborationism of the Jews with the Spaniards was born.

These ideas are possible in a worldview where djinn inhabit places uninhabited by humans (caves, ruins, abandoned houses) or places with impurities (ḥammām and slaughterhouses). At that time several 'ulāma' warned against the danger that threatened the Muslims through those protected (Muslims and Jews) by foreign powers, whom they accused of drinking alcohol and other depraved behaviors, considered impure (Kenbib 1996: 294).

The representation of the djinn here is a depiction of humanity and human-to-human relations. The Finnish ethnologist Edward Westermarck collected abundant references to the djinn in his ethnographic notes on Morocco at the beginning of the 20th century. In his texts he mentions that "it is the Jewish jinn who attacks people who are afraid" (Westermarck 1926 II: 273). In this sense, the presentation of the djinn also takes on a moral connotation, as the spirits prey on those who have no faith or those who are in a difficult situation. Westermarck detailed the following oral histories in the tribe of Anjera (near Tetouan), and concerning the Jewish djinn: "A person who drinks alcohol, a boy who prostitutes himself, and a grown-up man who practices passive pederasty, will always, both in this world and the next, wash his face with the urine of Jewish jnūn (Andjra)." (Westermarck 1926 II: 272).

Westermarck's example deserves several comments: it shows that a number of practices such as alcoholism, prostitution and passive homosexuality are impure in the Muslim symbolic universe⁵, so that the Jewish is also assimilated by analogy to the impure⁶. This question of impurity also appears in the literature on the Gnawa cults of African slave descendants. Westermarck tells of having seen in Marrakech how the Gnawa made the sick eat rubbish on Saturday, which is when the Jewish djinn appear (Westermarck 1899: 257). In the same vein, the aforementioned Wazzani also refers to the attack of the Jewish djinn on Saturday, and their specific demands, that Muslim victims should offer them sacrifices with food specific to Moroccan Jews: "The Jewish 'yenn' is used to get excited on Saturdays, and chooses a Muslim man or woman, usually slaves, as a victim. They have to prepare for the jinn the 'sejina' – the stew that the Jews usually eat on Saturdays – and serve it to them on the day they dedicate to 'Ad Dardaba' [Gnawa's possession cult]."⁷

In the Gnawa brotherhood of former slaves and freedmen, rituals are a complex reflection of the African diaspora, its transformations, adaptations and contact with different human groups (El Hamel 2008). Jews also feature in them. The literature on the Gnawa world reproduces these clichés about the impure Jew, while also attributing to them the force of blessing. The body-djinn of groups considered inferior or marginalised can bring about both good and evil, depending on the circumstances.



Fig. 2. Gnawa at the wedding of the Khalifa of the Spanish Protectorate. 1949
(Archivo Municipal de Cádiz, Fondo Varela)

The Jewish djinn in Gnawa adoricism⁸

In the rituals observed by Bertrand Hell in the last third of the 20th century, those possessed by Jewish djinn, the *sabtiyyin* (“those of the Saturday”), embodied clichés about Jews, such as greed, usury and uncleanness. Various types of Jewish genii, with different names, embody these qualities through the possessed: Pacha Zatu makes the possessed rush into the latrines, who try to ingest the excrement; Tagir causes the possessed to speak Hebrew and represents a Jewish merchant who does not work and enriches himself through usury, drinks alcohol, and when he demands a sacrifice it must be performed in a Jewish cemetery and the animal must be slaughtered without invoking the name of God (Hell 2002: 272). Thus, the possessed who express impure or defiant behaviour attribute their conduct to possession by the *sabtiyyin*. In one of the cases described by Hell, the neighbours of Kébir, an alcoholic and dissolute man, tell the anthropologist that his attitude was caused by Jewish djinn, who entered the victim while he was working for years in a slaughterhouse, collecting filth and in contact with impure substances such as blood (72).

The Gnawa ritual incorporates symbolic elements characteristic of the Jewish imaginary. The incense, used to attract Jewish djinn during the trance nights, is made with *hasalban* and a black *jawi*, a color historically identified with Jews in Morocco; and alcohol is used to sprinkle the possessed instead

of the usual orange blossom water (Hell 2002: 272). The body of the possessed also embodies Jewish attributes, imitating professions, colors and dress associated with Moroccan Jews until well into the twentieth century. So the dancer wears around his head a black ribbon (color of Jews) or a leather band, with scissors and a needle, because he/she is like a cobbler (Jewish corporation) (Pâques 1991: 310). Similar descriptions were presented a century earlier by Michaux-Bellaire and Salmon (1905: 202) for the Gnawa of Qsar al-Kabir, in Northern Morocco. The sick who attributed their ailments to Jewish *genii* practised possession on Saturday, dressed as Jews, got drunk, ate the *sakhina*, and in a trance threw themselves into the latrines to ingest excrement.

But all this symbolism is polysemic. If the group considered inferior is dangerous, it can also be protective because of its special powers. There are examples of this in the ethnographic literature. In Sidi 'Ali, a sanctuary near Meknes, a possessed Gnawa performing the rite of the knives, invoked Si Mimun. In the mouth of his genie the possessed man demanded that the people give *ṣadaqa* (gift) and surrender to the *siyyid* (saints), otherwise the *bani israil* would leave. Here the *bani israil* are the Jews; and in this context a positive sense is attributed to them, stating that, should they leave the country their *baraka* would also leave, causing the rivers to dry up and the lands to become barren (Claisse 2003: 149). This reference has to do with the role recognized to the Jews as germinators of the earth in some rites that benefited the whole Maghrebi society. This protective function was attributed, for example, to the Jewish ritual of the Mimuna, the feast that closed the Jewish Passover or Pesah, celebrated from the 14th to the 22nd of the month Nisan. Lalla Mimuna was the distributor of fertility, luck and abundance, also for the Muslims, who invited their Jewish neighbors to recite libations over their fields (Zafrani 2000: 243).

Jewish *djinn* in Tetouan in the 21st Century

In this section I present my own original materials based on my fieldwork in Tetouan and other parts of northern Morocco that are consistent with the stereotypes discussed so far. What I want to emphasise is that these data have been collected in completely antagonistic religious settings. This precisely indicates that certain narratives cut across different religious practices.

The first case refers to the practice of *rukya* by *fakīhs*. It is a ritual in full revival, dedicated to expelling the *djinn* from the body by means of Qur'ānic recitation, and which responds to reformist literary rhetoric that criticises adorcism and labels as superstition the visits to shrines, the use of amulets and other itineraries considered deviant (*bid'a*) by this rigorist vision.

The second space I discuss is a shrine visited mainly by women who attribute their afflictions to a *djinn* but also by the followers of the Gnawa cult.

To solve their problems, people go there to make sacrifices and offerings to the djinn to please them, or in some cases, hoping for an invisible judgement on the djinn, with the understanding that the shrine is also a court (*maḥkama*), with a specific day for each type of djinn.

The Jewish djinn defined in the rukya. In the Islamic world, there are multiple ways of managing the intrusion of the djinn into the human body. The legality of these ritual forms has been discussed throughout history from different interpretations of Islam. From the most esoteric to the most legalistic, in a tension that has also reached modernity. Since the emergence of reformist visions such as Salafism from the 19th century onwards, attacks will be launched on institutionalized religious forms such as saints, the cult of tombs or certain ecstatic brotherhoods (Sirriyeh 2014). This tension will increase with the more recent revival of literalist views during the last quarter of the twentieth century, which will also bring about a revival of Islamic medicine (*tibb al-nabawi*) and the emergence of *rukya* as one of the most effective and legitimate ways of managing the human relationship with the jinn (Mateo Dieste 2013: 181–185). At the same time, this revival has taken place in an Islamic world very sensitive to the Israeli-Palestinian conflict, which has generated negative and simplistic images of the Jewish. It is in this new globalized context that we must interpret the local meanings of Jewish djinn in Muslim-majority countries such as Morocco. As I have already explained, we cannot obviate this previous history of stereotypes that I have exposed so far. But this revival would have exacerbated certain social images that are precisely going to be expressed in the world of the djinn and their interaction with humans.

One of the methods to tame, expel or eliminate the djinn that enter the body of a person is the Qur'ānic recitation performed by a *faḳīh* and accompanied by various rituals known as *rukya*⁹. Although *rukya* was already practiced by the Prophet Muhammad himself, its recent emergence has been taking place in different parts of the Islamic world, also as an effect of recent globalization through the mass media and new contexts of social contact between Muslims and non-Muslims as a result of migratory displacements (Oparin 2020; Böttcher, Krawietz 2021).

The *rukya* ritual is also a performative act that contributes in private settings or through the mass media to an exercise of defining Jewishness. Before dealing with psychosomatic afflictions, the *faḳīh* tries to determine the casuistry of these afflictions, and to rule out whether they are strictly physical afflictions or whether they are the action of a djinn, magic (*siḥr*) or the evil eye (*'ayn*). His investigation of the client's body then focuses on determining the identity of the djinn who has possessed the person. This last aspect is very relevant because it is connected to the central argument of this article. In the Qur'ānic recitation of exorcism, the diversity of djinn is dramatised and the Jewish djinn is defined. The level of danger of the djinn de-

depends on its proximity to Islam. Hence, the Muslim *djinn* is conceived as less harmful than the non-Muslim *djinn*; the Muslim *djinn* will be more tameable, because he will be more fearful of the Qur‘ān and its powers. By contrast, Christian, Jewish and atheist *djinn* are more difficult to expel. So the most serious crises are interpreted as a consequence of this threatening otherness (Aufauvre 2009: 100–101).

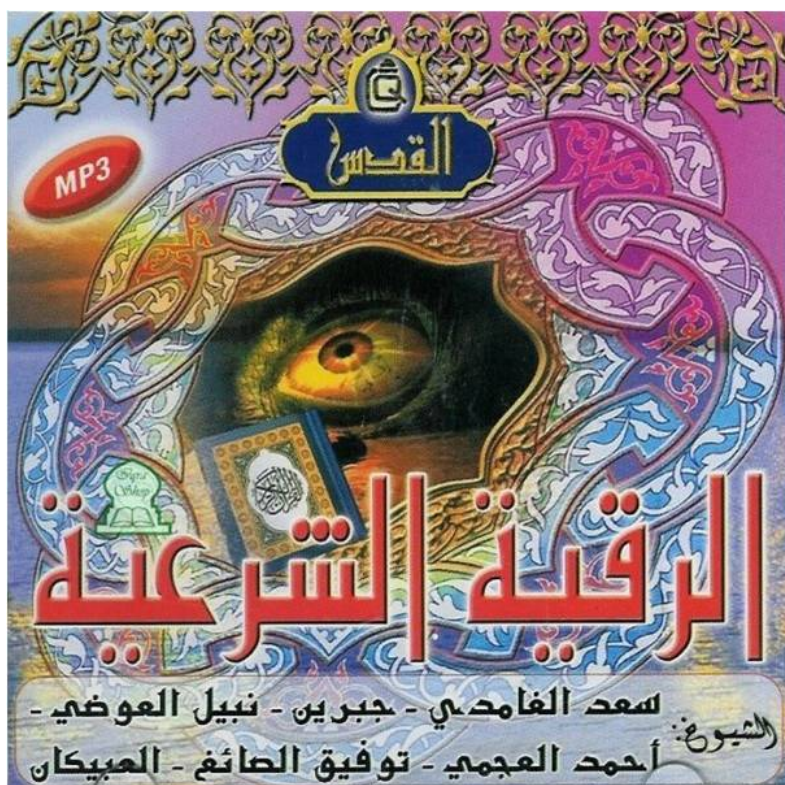


Fig. 3. Recitation of *rukya* recorded in CD format. Tetouan, 2010 (J.L. Mateo Dieste)

The *faḳīhs* consulted in Tetouan¹⁰, as well as the treatises on exorcism and recitation for healing purposes (*rukya*), use a series of indicators to define the *djinn*. In Qur‘ānic exorcism, the *faḳīh* engages in a dialogue with the possessed person to identify the *djinn*, which group he/she belongs to, whether he/she is Muslim, Christian and Jew, his/her name, and his/her sex. The body of the possessed person is a first indicator used by the *faḳīh*, who analyses the external signs, such as the colour of the skin or the shape of the eyes. If the *faḳīh* determines that the body contains a *djinn*, he then proceeds to ask about its name, its sex, its religion, the reasons for having occupied the human body, whether it is a single *djinn* or several, whether it is under the orders of a magician, and in which part of the body it is installed. The

faḳīh stands in front of the person, places his right hand on the forehead of the client, and proceeds to a dialogue: “What is your name, are you a Muslim, are you a Christian, are you a Jew?”. The cases I have observed in Tangiers, Tetouan and Catalonia also respond to this explanatory logic: the most severe convulsions, resistances and battles come from bodies to which a non-Muslim *djinn*, especially a Jew, was attributed. Maarouf also observed these reactions in Ben Yeffu, where the Jews (*yehudi*) are the most dangerous *djinn*, the most difficult to expel because they have no word, and their oath is required up to seven or more times (Maarouf 2007: 102–103).

In July 2007 I accompanied a Moroccan *faḳīh* who was doing *rukya* in Barcelona and he took me to visit his *rukya* teacher in a popular neighborhood of Tangier. There I attended an Islamic exorcism, in which a *faḳīh* recited a *sūra* in front of a group of six women, accompanied by their families. One woman’s turn came and after reciting the Qur’ān to her, the *faḳīh* asked her for the identity of the *djinn* who possessed her. That is, he asked the *djinn* himself who he was. And he replied that he was a Jew. After identifying him the *faḳīh* engaged in a bodily struggle with that *djinn* who occupied the woman’s body. The *djinn*-woman resisted with all his/her might as the *faḳīh* tried to insert the finger of the possessed woman into a plastic bottle of blessed water. The water spilled into the room, as the *faḳīh* continued to recite and attempt to convert the Jewish *djinn*; while the woman stretched out her hands and feet, snorting, clutched by her husband, until she collapsed exhausted on the carpet. This performance implied the conversion of the Jewish *djinn* and the triumph of Islam. The woman and her husband were a Moroccan couple residing in Belgium. The ritual thus signified a return to the right path and a moral lesson to fight against evil. In a sense, this *rukya* offers a revival of Islam and it is no coincidence that before starting the collective ritual, the *faḳīh* pointed out the right way to follow, ordering the audience to take out and give him any kind of amulets they had with them because it was a deviant practice.

Visiting the shrine of the ‘Awyna: “every *djinn* has its own day”. In contrast to this expansion of the *rukya*, other ritual forms are branded by critical *‘ulāma* and other actors as illicit and deviant. Among these forms are the shrines, historically feminine spaces (Mernissi 1995). Many of these places are experiencing a process of decline in relation to previous times, due to the delegitimization suffered either from “orthodox” visions of Islam, or from modernist and rationalist critics who treat these practices as false, charlatanism and directly a fraud or a health hazard.

However, there still remain numerous strongholds that resist the onslaught of these tensions in the religious field, and in Morocco many sanctuaries are visited and are very active as places of worship, pilgrimage and therapeutic ritual. This is the case of the following ethnographic example.

Outside the wall of the old city of Tetouan there is a sanctuary, the ‘Awyna¹¹, where visitors go to try to cure their physical, personal and spir-

itual afflictions. The main characteristic of this place is that people offer sacrifices to entities and djinn at various altars, and they do so on different days depending on whether they are Muslim, Jewish or Christian djinn. In other words, each entity and religious group of djinn has its own day. In fact, the local elder *muqaddam* explains that at the former shrine he managed until recently on the outskirts of Tetouan (Jama'a Tasiast), visitors came to make offerings such as the *sakhina* plate mentioned above, offered specifically to Jewish entities.

It is important to note that the ritual scenario itself comprises a dual spatial distribution between the sanctuary of Sidi 'Abd al-Qadir Tabbin and the sanctuary of the 'Awyna. On one side, we find the sanctuary that houses the tomb (*darīh*) of Sidi Tabbin, a saint of Andalusian origin who came to the city in the twelfth century. On the other side of the road and down some stairs is the sanctuary of the 'Awyna, invisible from the street. There is an old fountain that was restored by the Spanish during the colonial era. The fountain springs inside a covered space, which in turn houses a quadrangular mausoleum covered with a dome. In reality, this space does not house any saint, but various non-human entities that govern the genies and have various altars where visitors deposit their offerings. And in this cult, water plays a central role as a therapeutic and purifying element. This structural duality between a Sufi-like male saint and other non-human entities, mostly female, in caves has been noted in other Moroccan settings such as Sidi 'Ali (Claisse-Dauchy, de Foucault 2005; Bartel 2016).



Fig. 4. Cenotaph of Sidi 'Abd al-Qadir Tabbin. 2021 (J.L. Mateo Dieste)

At the 'Awyna shrine, people possessed by Jewish *ḍjinn* come on Wednesdays, according to the current supervisors; this practice contrasts with the reference to Saturday in other authors and places. Those possessed by Muslim *ḍjinn* attend on Fridays and those possessed by Christian *ḍjinn* on Sundays. In between observations of the rituals practised by the clients, who come regularly to the shrine, the *muqaddama* tells us significant stories about Jewish *ḍjinn*, again expressing stereotypes about Jewish humans.

The first account refers to the case of a girl who was beaten by a Jewish *ḍjinn* and was unable to marry. The *muqaddama* explains¹² that when the girl was a child she was possessed ("beaten", *madruba*) "*min al-yihudi*", "by the Jew". He beat her in the bathroom, a liminal and dangerous space in stories about *ḍjinn* in Morocco. And when the girl grew up, then she could not marry because the Jewish *ḍjinn* would not let her. One day the *ḍjinn* asked her to bring some pieces of clothing. If she wanted to marry someone, she had to wear ash grey (*r-madi*) clothes on the day of the marriage, which was the colour of Jewish clothes. We asked her if the *ḍjinn* spoke Arabic, and the *muqaddama* said "*la, bil-yihudiya*" ("no, in Hebrew"): "*If he hit her, he is not an Arab*", implying that an Arab *ḍjinn* is less annoying than a Jewish *ḍjinn*. Moreover, the Jewish *ḍjinn* was bothering her and beating her because he was looking for money, in accordance with the stereotype of the usurious Jew.

In the second example, the *muqaddama*¹³ recounts the case of a client. A *ḍjinn* was living in her body, and the woman went to the shrine to complain to the Bacha Hammu, a powerful red genie linked to blood. In that case, it was expected that the Bacha Hammu would act as a "court"¹⁴. In a dream experienced by the *muqaddama* herself, she tells us that the Bacha Hammu spoke to the *ḍjinn* inhabiting the woman, and discovered that it was a Jewish *ḍjinn*, namely a captain in the Israeli army who also runs a clothing shop for the military. In the negotiations, the Jewish *ḍjinn* explained to Bacha Hammu that he needed a quarter of an hour to go to Israel, to Tel Aviv and back. In other words, the reference to the Jewish world already took on a transnational dimension, locating the *ḍjinn* in Israel and no longer among the Sephardic culture of Tetouan. Accounts of this style highlight political aspects of the imaginary, such as those revealed by Rothenberg's work (2004). Another fellow researcher referred me to similar accounts in other areas of Morocco such as Fez, which are even more explicit, stating that the Israeli secret services of the Mossad use Jewish *ḍjinn* as informants¹⁵. This idea of *ḍjinn* as agents and informants is common among *fakīhs* and other specialists such as the *muqaddamas* of shrines and brotherhoods like the Gnawa or seers who obtain their information through these *ḍjinn*. In fact, the *muqaddama* of the shrine performs ritual and emotional support functions for the visitors and she may have visions in dreams and trances in which she communicates with one or more *ḍjinn* with whom she has established a pact, as Rausch (2000) observed in his ethnography of Casablanca on the seers.



Fig. 5. Offering candles to the jinn. 'Awyna. 2021 (J.L. Mateo Dieste)

This dream of the *muqaddama* projects a whole world of images where dream and reality merge. Thus, these stories construct and reproduce mental representations and stereotypes about Jews. The stories circulate in the sanctuary and are performed in the rituals of animal sacrifices (chickens, goats) and votive objects (candles, milk, incense). The visitors embody the *djinn*, who emerges during the visit, making the women scream, provoking belching or arousing emotions; the presence of the *djinn* is imprinted on the body that circulates around the sanctuary making counter-clockwise circumvolutions. And so during the ritual, people dramatise the classification system that legitimises the existence of the *djinn* and the boundaries between religious groups.

Conclusion: non-human worlds as a metaphor for social relations

It is also very significant that two contrasting ritual settings such as the *rukya* room of a *faḳīh* that signals the danger of superstition and promotes a neo-conversion, and a shrine that is the site of sacrifices to the *djinn* share common images about Jewish *djinn*. Despite their notable ritual and ideological differences both places are the arena of performative rituals. Both rituals of exorcism and adorcism are rituals of affliction, but like all ritual processes, they also transmit symbols and regulate social relations, as part of a cognitive

system that is dramatized in the ceremonial setting (Turner 1977, 1987). These rites display Jewish *djinn* behaving in accordance with certain stereotypes circulating among Muslims, but finally these images also reflect generational differences on the memory of the Jewish presence in Morocco (Boum 2013).

In this paper, I have shown the revealing role of rituals as a mirror of stereotypes and images about otherness. In this way, these classification systems about humans acquire a performative and exemplary character. The methodology proposed by works such as Rothenberg's should allow us to study possession in these contemporary spaces in which humans objectify their social relations by essentialising their non-human neighbours. When a male Jewish *djinn* enters the body of a Muslim woman, he is not just crossing any barrier but challenging the sexual barriers that mark the boundaries between neighboring groups, expressing the idea of the threatening other (Rothenberg 2004: 94). The example offered by the *muqaddama* of the 'Awyna in Tetouan also follows this powerful rhetoric that precisely highlights group boundaries, when the young Muslim woman is possessed by the Jewish *djinn* who asks her for gray clothes and behaves in a usurious manner.

Authors such as Lambek (1980) have remarked that possession is not only an act of "representation" but a production of knowledge resulting from everyday interactions between the possessed and the therapists. Nor is it the hidden expression of a marginal world of the sick or afflicted, but a system of communication that affects the everyday and taken-for-granted knowledge of a large part of society. This is precisely one of the ideas that can be extended to the Moroccan case, and which has also been presented in this way by Drieskens (2008) in Egypt.

Thus, the projection of human differences into the world of non-humans is not merely a classificatory act, but is also a performative act, in the sense that it generates bodily and moral effects. This idea is extremely useful for analysing Moroccan representations of human-to-human neighbourliness and human-to-*djinn* neighbourliness.

Possession is a phenomenon that offers the possessed person the possibility of embodying an otherness and is itself a representation of the world, where the *genii* are a double of humans (Gibbal 1992: 8; Stoller 1995). In these processes, some authors have found very eloquent cases that evoke inter-religious tensions. In Lahore (Pakistan) Khan (2006) analysed the case of a Sunni family who lived with Sunni *djinn*, with whom they had a dialogue through one of the girls in the house, and who protected them from the threats of other *djinn* who embodied qualities attributed to the Shi'is. Here the *djinn* illustrated the daily tensions between religious communities in the area in the 1990s. The possession and the universe of *genii* thus constitutes a revealing map of historical changes and inter-group relations, as in the classification system of the Swahili spirits (Giles 1995: 97; Larsen 1998: 132) and the East African *zār* (Boddy 1989; Kenyon 1995: 111).

All these works, like the Tetouanese ethnography discussed here, show the dynamic character of classification systems, which incorporate social changes, such as collective migration, power relations and reproduce stereotypes and boundaries between social groups. And these tensions between human neighbours are expressed in the neighbourhood with the *Ḍjinn*.

Footnotes

¹ The transliteration of Arabic terms was done according to the *Encyclopaedia of Islam (EI)* published by Brill.

² Teodoro Ruiz Cuevas (1973: 66) calculated that at the beginning of the twentieth century some 16,000 Muslims and 6,000 Jews lived in Tetouan. The latter lived segregated in the *mellah* neighborhood, which comprised 372 houses and 17 synagogues. In the Spanish Protectorate census of 1945 the Jewish population recorded in the entire area was 14,196. The departure from Morocco began around those years, as the 1950 census already indicated that the Jewish population had decreased to 7,872. On this process of departure, see Cohen (2017).

³ Here Lewis refers to other paradigmatic situations, multi-ethnic societies in which the spirit-gods of the dominated are conceived as a threat by the dominant groups (Lewis 1989: 104), as already shown by Gough (1958) with the Nayar, and the fear of the upper castes towards the ancestral spirits of the lower classes. See also Caro Baroja (1990: 271), on slaves and women in the Sahara.

⁴ Wazzani (1949: 149).

⁵ These practices are included in the category of *zinā*. It is relevant that Westermarck makes the distinction about passive homosexuality, which is taken up by the Arabic language, and which has to do with an identification of the passive role with femininity, in contrast to the active homosexual position.

⁶ Authors such as Maarouf (2007: 120–121) have also noted this negative image of Jews projected in the world of the *Ḍjinn*.

⁷ Wazzani, op.cit.

⁸ I will use this term as defined by De Heusch (1971).

⁹ On these rites and their more recent practices in Europe, see Hoffer (2000) and Khedimellah (2007), or Spadola (2009) for the case of Morocco.

¹⁰ Interviews with five *fakīhs* of different profiles in the city of Tetouan, April-May 2010.

¹¹ ‘Awyna means “little spring”. Inside the sanctuary there are several pools of water where visitors bathe their feet and bodies to purify themselves and protect themselves from the *Ḍjinn*. These rituals are already reported by the Spaniard Valderrama (1954) in colonial times.

¹² *Muqaddama*, 14 June 2019, fieldwork notes, in collaboration with Araceli González Vázquez.

¹³ *Muqaddama*, 13 March 2019. I thank Khalid Rami for his translation and participation in this observation.

¹⁴ This practice of the *maḥkama* occurs in other places in Morocco, such as Buya ‘Omar (Naamouni 1995) or the shrine studied by Maarouf (2010). It is a court of saints and genii who judge the *Ḍjinn* who possess the person who comes to the shrine.

¹⁵ Note that at the beginning of the Covid pandemic, on March 22, 2020, Iran’s spiritual leader ‘Ali Khamenei declared on television that Iran’s enemies were sent through the *Ḍjinn*, on the orders of the U.S. secret services. <https://www.youtube.com/watch?v=QQND14enUHc> [Retrieved on 8 February, 2022]. In case there was any doubt, Ayatollah Ahmad Abedi reinforced the argument by adding in an interview that “the Jews, and in particular the Zionists, pursue metaphysical matters to a large extent. Their intelligence service, Mossad, does such things undoubtedly”. “There are devils from among *Ḍjinn*, but the effect they can have is limited”, official web of ‘Ali Khamenei, khamenei.ir, 18 April 2020. <https://english.khamenei.ir/>

news/7485/There-are-devils-from-among-jinn-but-the-effect-they-can-have#_ftn1 [Retrieved on 8 February, 2022].

References

- Aufauvre C. (2009) Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc), *Altérités*, no. 6 (2), pp. 93–114.
- Bartel B.F. (2016) *Representação, peregrinação, sacrifício e possessão no culto a Aisha Qandisha*. Rio de Janeiro: Editoria Autografia.
- Basset H. (1999 [1920]) *Le culte des grottes au Maroc*. Clichy: Éditions du Jasmin.
- Ben-Ami I. (1990) *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Bilu Y. (1980) The Moroccan Demon in Israel: The Case of Evil Spirit Disease, *Ethos*, no. 8 (1), pp. 24–39.
- Boddy, J. (1989) *Wombs & Aliens Spirits. Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Böttcher A., Krawietz B. (eds.) (2021) *Islam, Migration and Jinn. Spiritual Medicine in Muslim Health Management*. Cham: Palgrave-MacMillan.
- Boum A. (2013) *Memories of absence. How Muslims remember Jewish in Morocco*. Sanford: Sanford University Press.
- Caro Baroja J. (1990 [1955]) *Estudios saharianos*. Madrid: Júcar Universidad.
- Claissé P.A. (2003) *Les Gnawa marocains de tradition loyaliste*. Paris: L'Harmattan.
- Claissé-Dauchy R., de Foucault B. (2005) *Aspects des cultes féminins au Maroc*. Paris: L'Harmattan.
- Cohen A. (2017) *Recordar, resistir, apostar. Conversaciones con judíos hispano-marroquíes en Israel y Argentina*. Doctoral Thesis. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- De Heusch L. (1971) *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Drieskens B. (2008) *Living with Djinns. Understanding and Dealing with the Invisible in Cairo*. Berkeley: Saqi.
- El Hamel C. (2008) Constructing a Diasporic Identity: Tracing the Origins of Gnawa Spiritual Group in Morocco, *Journal of African History*, no. 2 (49), pp. 241–260.
- Gibbal J.M. (1992) Possession, représentation de l'autre et recherche d'identité, *Archives des sciences sociales des religions*, no. 79 (1), pp. 7–18.
- Giles L. (1995) Sociocultural Change and Spirit Possession on the Swahili Coast of East Africa, *Anthropological Quarterly*, no. 68 (2), pp. 89–106.
- Gough K. (1958) Cults of the dead among the Nayars, *Journal of American Folklore*, no. 71, pp. 446–478.
- González Vázquez A. (2020) ¿Una herida invisible? Epidemia y pensamiento local sobre los ñnūn en Marruecos, *Perspectivas históricas sobre epidemias y pandemias*, pp. 71–75.
- Hell B. (2002) *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnawa*. Paris: Flammarion.
- Hoffer C. (2000) *Volksgeloof en religieuze geneeswijzen onder moslims in Nederland*. Amsterdam: Thela Thesis.
- Kapchan D. (2007) *Traveling Spirit Masters: Moroccan Trance and Music in the Global Marketplace*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Kenbib M. (1994) *Juifs et Musulmans au Maroc. 1859–1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*. Rabat: Université Mohammed V.
- Kenbib M. (1996) *Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*. Rabat: Université Mohammed V.
- Kenyon S.M. (1995) Zar as Modernization in Contemporary Sudan, *Anthropological Quarterly*, no. 68 (2), pp. 107–120.
- Khan N. (2006) Of Children and Jinn: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times, *Cultural Anthropology*, no. 21 (2), pp. 234–264.

- Khedimellah M. (2007) Une version de la *ruqiya* de rite prophétique en France. Le cas d'Abdellah, imâm guérisseur en Lorraine. In: Constant Hamès (ed.). *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris: Karthala, pp. 385–407.
- Lambek M. (1980) Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte, *American Ethnologist*, no. 7 (2), pp. 318–331.
- Larsen K. (1998) Spirit possession as historical narrative. In: Nadia Lovell (ed.). *Locality and belonging*. Routledge, pp. 125–147.
- Levy A. (2003) Notes on Jewish-Muslim Relationships: Revisiting the Vanishing Moroccan Jewish Community, *Cultural Anthropology*, no. 18 (3), pp. 365–397.
- Lewis I.M. (1989 [1971]) *Ecstatic religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London: Routledge.
- Maarouf M. (2007) *Jinn eviction as a discourse of power*, Leiden: Brill.
- Maarouf M. (2010) Saints and Social Justice in Morocco: An Ethnographic Case of the Mythic Court of Sidi Šamharūš, *Arabica*, pp. 589–670.
- Mateo Dieste J.L. (2013) *Health and Ritual in Morocco. Conceptions of the Body and Healing Practices*. Leiden: Brill.
- Mernissi F. (1995 [1977]) Mujeres, santos y santuarios, *El poder olvidado*, Barcelona: Icaria, pp. 55–71.
- Michaux-Bellaire E., Salmon G. (1905) El Qçar el-Kebir. Une ville de province au Maroc septentrional, *Archives Marocaines*, no. 2, pp. 1–221.
- Naamouni K. (1995) *Le culte de Bouya Omar*. Casablanca: Éditions Eddif.
- Oparin D. (2020) Possession and exorcism in the Muslim migrant context, *Ethnicities*, no. 20 (4), pp. 731–751.
- Pâques V. (1991) *La religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Rausch M. (2000) *Bodies, Boundaries and Spirit Possession. Moroccan Women and the Revision of Tradition*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Rothenberg C.E. (2004) *Spirits of Palestine. Gender, Society, and Stories of the Jinn*. Lanham: Lexington Books.
- Ruiz de Cuevas T. (1973) *Apuntes para la historia de Tetuán*. Madrid: Imnasa.
- Sirriyeh E. (2014) *Sufis and anti-Sufis: The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*. Routledge.
- Spadola E. (2009) Writing cures: religious and communicative authority in late modern Morocco, *Journal of North African Studies*, no. 14 (2), pp. 155–168.
- Stearns J.K. (2011) *Infectious ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Stoller P. (1995) *Embodying Colonial Memories. Spirit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. London, New York: Routledge.
- Turner V. (1977 [1969]) *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner V. (1987) *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Valderrama F. (1954) *El culto a las fuentes en Tetuán, I Congreso Arqueológico del Marruecos español*. Tetuán: Alta Comisaría de España en Marruecos.
- Wazzani T. (1949) La guerra que los “yenn” declararon a los tetuanies, *Al-Anis*, July of 1949, Original text in Arabic, translated into Spanish. In García Figueras, Tomás. n.d. *Miscelánea*, vol. 88, España en Marruecos. Biblioteca Nacional, Madrid, pp. 149–152.
- Westermarck E. (1899) The Nature of Arabe Ginn, Illustrated by the Present Beliefs of the People of Morocco, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, no. 29 (2-4), pp. 252–269.
- Westermarck E. (1968 [1926]) *Ritual and Belief in Morocco*, 2 vol. New York: New Hyde Park.
- Zafrani H. (2000) *Deux mille ans de vie juive au Maroc*. Casablanca: Eddif.

Information about the author:

Josep Lluís Mateo Dieste, Universitat Autònoma de Barcelona (Spain). E-mail: josepluis.mateo@uab.cat

The author declares no conflict of interests.

Сведения об авторе:

МАТЕО ДИЕСТЕ Хозеп Льюис – PhD, Автономный университет Барселоны (Испания). E-mail: josepluis.mateo@uab.cat

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

*The article was submitted 15.03.2022
accepted for publication 22.09.2022.*

*Статья поступила в редакцию 15 марта 2022 г.
принята к публикации 22 сентября 2022 г.*

Original article
UDC 39.2; 397.4; 297.17
doi: 10.17223/2312461X/37/3

Interpreting Djinn's Actions: Ritual and Theological Knowledge in Moroccan Sufism

Bruno Ferraz Bartel

Federal University of Piaui, Brazil, brunodzk@yahoo.com.br

Abstract. This article aims to understand the role of theological knowledge in performing a curative ritual practice promoted by Moroccan Sufi leaders among the Hamdouchiya Brotherhood. According to local Islamic belief, *jnun* (pl. of djinn) are responsible for misfortunes that befall individuals. The search for a job, the materialization of a marriage, motherhood, or the cure (of diseases) are part of the set of demands made by women during ritual sessions convened in Sufi lodges. In these sessions religious specialists facilitate interactions with *jnun* during trance experiences with the personality of 'Ā'isha Kandīsha, one of the most famous female djinn in Moroccan society. Based on ethnographic research (2012–2017), I highlight the embodied practices mobilized both by Sufi leaders and believers to solve their conflicts or face their misfortunes. Understanding body language cannot be performed without explaining the communicative context. In this sense, the analysis gives particular attention to the reciprocal positioning, influence, and exchange between humans and *jnun* during the arrangement (both physical and conceptual) of Sufi rituals. The cult of saints in Morocco further allows people to criticize the theoretical-methodological limits imposed between “orthodoxy” and “popular Islam”. These terms conceived as a binary, would make it difficult to understand, for example, new possibilities for obtaining an “Islamically legitimate cure” i.e., one recognized as belonging to a traditional mode of production of knowledge within contemporary Moroccan society.

Keywords: ritual, knowledge, jinn, Islam, Sufism, Morocco

For citation: Bartel, B.F. (2022) Interpreting Djinn's Actions: Ritual and Theological Knowledge in Moroccan Sufism. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 33–47. doi: 10.17223/2312461X/37/3

Научная статья
УДК 39.2; 397.4; 297.17
doi: 10.17223/2312461X/37/3

Действия джиннов и их толкования: ритуал и богословское знание в марокканском суфизме

Бруно Ферас Бартель

Федеральный университет Пиауи, Бразилия, brunodzk@yahoo.com.br

Аннотация. Прослеживается роль богословского знания в рамках целительных практик, которые проводятся марокканскими суфийскими лидерами – по-

следователями братства Хамдушийа. Согласно локальным исламским поверьям, разнообразные несчастья и неудачи, которые могут случиться с людьми, происходят по вине джиннов. В связи с этим поиск работы, заключение брака, материнство или излечение (от болезней) входят в широкий спектр запросов, которые женщины озвучивают в ходе ритуальных сессий в суфийских обителях. Во время таких сессий через вхождение в транс религиозные специалисты обеспечивают взаимодействие своих «клиентов» с джиннами, а именно с персонажем Аиши Кандиши, которая считается одной из самых известных женщин-джиннов в марокканском обществе. Основываясь на материалах этнографического исследования (2012–2017 гг.), предложено проанализировать телесные практики, которые применяют как суфийские лидеры, так и верующие для решения своих проблем или противостояния своим несчастьям. Вместе с тем понимание языка тела невозможно без коммуникативного контекста. В связи с этим особое внимание уделено взаимному позиционированию, влиянию и обмену между людьми и джиннами во время организации суфийских ритуалов, в том числе и организации на концептуальном уровне. Показано, что исследование культа святых в Марокко высвечивает те теоретико-методологические ограничения, которые накладываются концептуальным различием так называемого ортодоксального и народного ислама. Противопоставление этих категорий не объясняет, например, новые возможности получения «легитимного» в рамках ислама лечения, т.е. такого лечения, которое вписывается в традиционный для современного марокканского общества способ производства знания.

Ключевые слова: ритуал, знание, джинн, ислам, суфизм, Марокко

Для цитирования: Bartel B.F. Interpreting *Ḍjinn*'s Actions: Ritual and Theological Knowledge in Moroccan Sufism // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 33–47. doi: 10.17223/2312461X/37/3

Introduction

This article aims to understand the role of theological knowledge in performing a curative ritual practice promoted by Moroccan Sufi leaders (*muqaddims*) among the Hamdouchiya¹ Brotherhood (*ṭarīqa*). According to local Islamic belief, spirits (*Ḍjinn*; pl. *jnun* in Morocco) are responsible for misfortunes that befall individuals. The search for a job, the materialization of a marriage, motherhood, or the cure (of diseases) are demands made by women during ritual sessions (*ḥaḍra*) convened in Sufi lodges (Crapanzano 1973; Rausch 2000; Marechal, Dasseto 2014; Bartel 2016). In these sessions religious specialists facilitate interactions with *jnun* during trance experiences with the personality of 'Ā'isha Ḳandīsha, one of the most famous female *Ḍjinn* in Moroccan society (Akrimi 2006; Claisse-Dauchy, Foucault 2005; Lebling 2010; Bartel 2016).

Several sectors or sub-branches (*tā'ifia*) linked to the Sufi Brotherhood claim to be able, upon payment from religious experts, to reveal the *jnun*'s identities when supplicants are faced with the possibility of a family member being affected and possessed by *jnun*. These specialists combat what are considered to be evil forces that provoke situations surrounding an individual life crisis (Turner 1967a). In Morocco, the notion of a therapeutic system

is organized on the premise that individuals – at some point in their lives – can demonstrate physical or psychological imbalances due to the actions of *jnun* (Aouattah 1993, 2008; Amster, El Aoued 2013). Resorting to religious practices in the face of such occurrences becomes an effective way to promote a definitive resolution or minimize the negative effects.

The effectiveness of these rites rest on a set of desires and motivations for those seeking healing. This situation converts to a series of existing control devices that express the manifestation of an experience called the “sacred”. The mobilized symbols and ritual actions of these religious agents act in partnership with the sensory, emotional, and cognitive dimensions of individuals (especially among women) who, during the pilgrimage (*ziyāra*), aspire to a therapeutic experience. In this article, I emphasize that the systemic character of therapeutic experiences must be analyzed both by the healer and by the individual who wants it.

Healing experiences, through the activation of saints among Moroccan women, are not restricted to mere sociability and cathartic practices they can acquire (Mernissi 1981). Some academic research has dealt with the question of searching for these religious agents in concrete situations of distress. Many of these studies demonstrated that the choices women made were not always about the same saint. In the end, they emphasized that women may resort to multiple saints due to their social specialties as recognized by them (Laghzaoui 1992). Women's religious daily practices create this circulation among Sufi groups in order to achieve ritual efficacy. This situation maintains connectivity from the point of view of those who wish to go through such experiences.

Manipulative discourse by Sufi leaders has attracted much attention in various adjacent domains of anthropological research in Morocco (Maarouf 2007; Rhani 2009; Amster, El Aoued 2013; Mateo Dieste 2013). Indeed, this kind of expression is a form of communication that puts the addressee in a situation where Sufi leaders tried to reveal, i.e., the interpretation aims to process the contextual premises and inferential enrichments that support cognitive effects with the expected content. In the context involving *jnun*, the cure models are a topic relevant in the literature, and configure a central contribution of the role of words and body language in ritual actions by religious specialists (Greenwood 1981; Aouattah 1993, 2008; Mekki-Berrada 2013; Mateo Dieste 2015). Words are open to a wide range of articulations and subjective interpretation. To minimize this, Sufi leaders' communication with the pilgrims tried to include some elements such as facial expression, tone of voice and, specially, body language.

I wish to highlight the embodied practices mobilized both by Sufi leaders and believers to solve their conflicts or face their misfortunes. Understanding body language cannot be achieved without explaining the communicative context. In this sense, the analysis gives particular attention to the reciprocal positioning, influence, and exchange between humans and *jnun* during the ar-

rangement (both physical and conceptual) of Sufi rituals. The cult of saints in Morocco allows people to criticize the theoretical-methodological limits imposed between what is usual in terms of common understandings of “orthodoxy” and “popular Islam”. These terms, taken from conceptions of modern Islamic religiosity, make it difficult to understand, for example, new possibilities for obtaining an “Islamically legitimate cure” (*al-ruqya al-shar‘iyya*) i.e., recognized as belonging to a traditional mode of production of knowledge within contemporary Moroccan society (Spadola 2014). This idea of Islamic legitimacy in the therapeutic process allows a rethinking of the disputes in terms of an orthodoxy available and mobilized for specific purposes and, many times, desired as correct and linked to the subject’s daily practices. On this point, the tension between discursive tradition/authorized discourse (Asad 1986) and religious life (Schielke, Debevec 2012) permeates the local arena since the problem of authority and the relationship between ethics and symbolic action remains a real point of reference in Morocco. In this sense, rethinking the agencies of specialists and the subjectivities of the individuals involved make it possible to problematize the performances and efficacies mobilized by healing rituals (Naamouni 1993; Boissevain 2006).

Based on ethnographic research (2012–2017), the method through which my interpretations are attained consists of direct observation, which requires the researcher’s involvement in the activities of the social group in which he lives so as to establish the conceptual principles and ritual actions that organize the experiences of its members. In practical terms, this means that I attended, with proper authorization, residences rented or lent to the pilgrims. They carried out the possession rituals through musical performances of groups linked to the Hamdouchiya Brotherhood, available in the village of Sidi ‘Ali (location: Mrhassiyine Province, Meknes-Fez Region).

The problem of knowledge, which is what individuals employ to interpret and act on the world (Barth 2002), becomes central to the issue of expanding the ability to understand the ethnographic religious context contemplated in the article through the analytical category of ritual. The actions invested by Sufi leaders, above all, from the organization of rituals, guarantee the possibilities of distributing the power of blessing (*baraka*), which aims to resolve the misfortune experienced by individuals affected by *jnun*. These rituals can function in terms of a system of communication² of words and acts organized by religious specialists who interact with the invisible plane – related here to the world of *jnun* – since Sufi leaders possess knowledge of the type and the way of acting of these beings within human reality.

In order to achieve some effect on the interventions provided by *jnun* to individuals, Sufi leaders end up being holders of specific knowledge, containing, respectively, the facets of action formulated about different traditions of knowledge proposed by Barth (2002). His description cites three facets of action: a) a substantive body of statements; b) a medium range of

these representations; and c) a social organization where the circulation of these types of knowledge can be made possible. This set of principles allows the religious experts to establish an authority status where each ritual arena is developed, based on constant contact with individuals who manifest states of possession attributed to *jnun*.

The Moroccan religious context

Morocco incorporates an ethnic and religious composition that includes an estimated population of over 36 million. In terms of ethnicity, Njoku (2006) indicates that most of the population in Morocco are Arabs (70%) and Berbers (30%). In the field of religiosity, it is worth noting the presence of a minority of Jews (0.2%) and Christians (1.1%); however, the population is predominantly linked to Sunni Islam (98.7%) and with a multiplicity of actors that are part of an expression of Islam that is dominant in the Maghreb region (territory that encompasses Morocco, Western Sahara, Algeria, and Tunisia).

The phenomenon of the cult of saints (maraboutism) acquires relevance in the formation of religious brotherhoods, as is the case of Hamdouchiya. The term marabout identifies the existence of men with powerful forces capable of modifying reality and is based on the notion of *baraka* (Doutté 1900a, 1900b; Dermenghen 1954, 2005). In Geertz's (1968) seminal comparison between expressions of Islam in Morocco and Indonesia, the author distinguishes two sources of this power: on the one hand, the performance of miracles (*karāmāt*) is carried out through the possession of specific knowledge and, on the other, it is assumed through a hereditary relationship (through genealogies).

One ethnographic perspective on the rites and practices that seek to reduce or eliminate the influences of *jnun* – through the intervention of a saint – Maarouf (2007) describes *baraka* as a quality inherent in certain beings and things, translating these experiences into processes of inheritances transmitted by people recognized as bearers of sanctity. In this sense, *baraka* manifests itself as a form of material prosperity, physical health, or benevolent attitudes towards individuals in contact with these forces. In addition, the saints have a social value related to their religious legacy practiced in life and the virtues that their miracles appeared to the people (Geertz 1968; Crapanzano 1973).

The charismatic role of the saints in Morocco produces a phenomenon responsible for the formation and expansion of religious brotherhoods that may be described as “popular” (Brunel 1926; Nabti 2010). This kind of organizational structure has the figure of the disciple (*murīd*) as its reason for being. From the perspective of these brotherhoods, the Sufi leaders are responsible for disseminating *baraka*, which comes from their specific saints,

and maintaining the traditions that date back to the lives and legacy of those men. This fact guarantees a differentiation between the various groups existing in the country (Spillmann 1951; Arabi 2006; Dalle 2007; Abitbol 2009).

These aspects of religious organizations appeared in Morocco throughout the 13th century, taking the form of a Sufi tradition presented through the model of brotherhoods (Crapanzano 1973; Cornell 1998). The saints represent the Sufi master (*shaykh*) as being alive, characterized by a mystical way or method (*tarīka*) to be transmitted among his disciples associated with their types of miracles (*karāmāt*). Furthermore, the production of theological knowledge and ritual practices among the local Sufi leaders is manifested concomitantly with the use of musical rhythms that help the body performances displayed during the rituals of possession of the participants, with the *jnun*'s acting as their central focus.

The actions of the Sufi leaders of the Hamdouchiya are concentrated in the urban center of the city of Meknes (former imperial capital of Morocco between 1672 and 1727) through an articulated network of religious activities establishing integration with the other rural villages in its surroundings. The ethnography of Crapanzano (1973) analyzed the role of the myths of Sidi 'Ali ben Hamdouche (1666–1722) and his disciple, Sidi Ahmed Dghoughi. This form is responsible for the ritual identities of the Brotherhood. Some members of the Hamdouchiya Brotherhood are also popularly known for practicing bodily self-harm during the ritual session, where some participants seek to display cuts on the parietal and frontal parts of the head achieved with the aid of knives (Herber 1923; Park, Boum 2005; Bartel 2016; 2019), and for evoking the figures of these two saints during the confrontation with the *jnun* in the ritual sessions (Crapanzano 1973; Marechal, Dasseto 2014).

These actions guarantee the circulation of the *baraka* from the saints. This force is responsible for combating the *jnun* in the ritual arenas. In summary, these two saints form the religious legacy (tradition) available to the Hamdouchiya. Every ritual session can only finish when total control of the states of possession manifested by individuals is achieved. The order of these experiences depends on the theological knowledge constituted and applied by the local Sufi leaders. However, this scope may incorporate other ways of understanding as the Sufi leaders own experiences throughout these constant confrontations involving the *jnun*.

Once the Sufi leaders are not part of a direct lineage (genealogy) linked to both saints, who guide their virtues and ritual practices, these local agents have a problem concerning the expansion and distribution of their *baraka*, since this is only available based on the acquisition of new knowledge. These sets of knowledge mobilized by religious agents create a guide to ritual practices such as the performance of the *jnun* in the configuration of their ritual arenas. Each new experience successfully carried out under the aegis

of effectiveness in the face of the malefic effects of the *jnun* reinforces the formation process of the religious authority of Sufi leaders over individuals through the recognition of their powers.

The Sufi leaders observe the bodily performances mobilized by possessed individuals in two different ways. Firstly, as an exchange demanded by *jnun* to satisfy themselves. Secondly, as a relation used by individuals to temporarily suspend the effects of the misfortunes attributed to the *jnun*. However, it is up to the Sufi leaders to face the *jnun*, trying to minimize their harmful effects on individuals. In general, some parts of the ritual session seek to negotiate or even eliminate the evil forces of the *jnun*. The *baraka* available among the saints of Hamdouchiya and the ritual actions carried out according to the theological knowledge of Sufi leaders thus form the basis of the effectiveness of these experiences.

Religious daily practices

Individuals with misfortunes are responsible for expressing during some phases of the ritual development bodily performances linked to states of possession³ (self-control: *ḥāl*/no self-control: *jidba*). According to religious specialists, the triad of intention⁴ (*nīya*), intellect⁵ (*ʿaql*), and self⁶ (*nafs*) constitutes a religious structure through which the *baraka* of the patron saints of Hamdouchiya (Sidi ʿAli ben Hamdouche and Sidi Ahmed Dghoughi) combats the evil forces of the *jnun*. The inclusion of these categories means that the theological knowledge and ritual actions mobilized by Sufi leaders can find symbolic means to express themselves.

The nocturnal period is privileged in the composition of the exorcism ritual due to the shared belief that the *jnun's* dispositions manifest themselves with greater intensity during this temporal moment. “*At night, they [jnun] are closest to us. In this way, they can reveal themselves better*”. Those were the words of a pilgrim who organized a ritual trying to solve his wife's misfortunes. The following ethnographic examples aim to look for preliminary interpretations of the therapeutic or healing process during the development of my fieldwork.

Ali (36 year old man, electronics technician, and resident of Meknes) rented the entire 2nd floor (about 100 m²) of an available house in Sidi ʿAli to treat the infertility – inability to bear children – of his wife (Haja, 28 years old, housewife) using the exorcism ritual. The living room was organized by Ali's relatives. The place was filled with guests (about 30) awaiting the entrance of the Sufi leader and his musicians. From the first floor, the group climbed the stairs with the religious expert in front of them while the other musicians (five percussionists and two flutists) followed, one by one, playing their musical rhythms.

The room was divided into two areas. The first, was reserved for the musicians since the floor had some rugs to sit on. Here, there was also a ceramic brazier for burning incense (*jawi*) in black (*khal*) and white (*byad*) colors. The second place was distributed to the people seated on the sofas. After a few minutes of musical performances, standing at the entrance of the room, the musicians headed to their reserved place. Mohammed (32 year old man, Sufi leader since the age of 26, and a resident of Rabat) sought to settle in a central point of the enclosure, standing on a rug, very close to Ali and his other family members.

While the rhythms from the Hamdouchiya Brotherhood were performed by the musicians, the Sufi leader performed body movements in synchrony with the drums, such as: a) oscillations with the shoulders, arms, and hands in multiple directions; and b) jumps into the air with both arms close to his hips. On rare occasions, Mohammed shook his head. But when he did it, he tried to match their rhythms with that of the drums. After about 15 minutes, the religious expert finished the first part of the ritual session. These pauses – which are also repeated many times throughout the ritual – signal the opening for the requests and prayers by individuals for the saints' *baraka*. It's relevant to recognize the figure of the religious specialist at this moment as a central point that converges the pilgrims' actions.

Any individual during an exorcism ritual can express their desire to contact the *baraka* of the saints of Hamdouchiya by showing a sum of money to the Sufi leader. The religious agent in question usually approaches interested individuals and, as soon as he receives a sum from their hands, he asks who will receive the saints' *baraka*. In addition to this, he can ask someone about their reasons to seek this kind of blessing. Rachida (35 year old woman, civil servant, and resident of Meknes) handed over a 50-dirham bill (\$5.50 in November 2012) to the Sufi leader. She asked Mohammed if he could pray for her sister, who has been unemployed over the last two years. As soon as the religious expert transferred the amount of money to one of the musicians, he recited the following words that would form a prayer, to circulate and distribute *baraka*:

Moroccan Arabic (Darija)	Transliteration
١ <i>Ah sidi salli 'ala nbi.</i>	1 Oh, my lord, pray to the prophet.
٢ <i>Salli 'ala nbi.</i>	2 Pray to the prophet.
٣ <i>Lah y j'el l-mahebbha hia lokhra.</i>	3 Perhaps God provides love for the afterlife.
٤ <i>Lah y bellegh l-magsoud.</i>	4 Maybe God fulfills the intention.
٥ <i>Lah y bellegh l-gharad.</i>	5 Maybe God accomplishes the goal.
٦ <i>Lah y j'el l-mahabba li lahu y khelsek lah.</i>	6 Maybe God will provide love for him, and he will pay you.
٧ <i>Amin amin wa lhamdu lillah rab l'alam</i>	7 Amen amen may God lord of the worlds be praised.

Everyone in the room answered the Sufi leader. After each sentence pronounced, all the participants responded with “*amen*”. They held their hands

up to their chests as they received the words from the religious expert. The position of the hands in front of the individuals' faces indicated the receiving of a blessing through the prayers. It is relevant to notice that the term "*maqsoud*" mobilized by Mohammed indicated that the power of Allah's divine providence (as the metaphor of love in sentence 6) was responsible at that moment for the transformation of the participants' lives. However, the value of this kind of prayer still lacked more information about individuals, as Mohammed said, conducting everybody to a new interpretation of the situation.

Mohammed tried to mean with the word "*maqsoud*" (what is sought) something deliberate, intentional, willful, premeditated, or designed by the participants for their lives. He explained that the human's intention is not located in the eyes or mind but is visible and closer to the body. In this case, the bodily dimension endeavors to make sense of and mediate real-world events that are attributed to malevolent forces based on the tripartite view of the person's concept (intention, intellect, and self). Mohammed said each one should evaluate their activities critically and try to understand the source of the evil forces: from the interior (*nīya*, '*aql* or *nafs*) or the external world (*jnun*).

As Rachida's sister was not there during the performance of Mohammed's prayer, it would be up to Rachida to transmit those pieces of knowledge expressed by the Sufi leader directly to her. Mohammed warned Rachida about Haja's unemployment situation. He told her that these misfortunes could only be changed by passing this understanding proposed by him on to her sister's daily life. The use of the intellect over this *jnun* manifestation did not depend only on the will of Allah but "*it is directly related to the intention [al-mutaealiqat dial-niya] constantly elaborated by the individuals*", he said. In this sense, the *baraka* from the saints dispensed by the religious agent would only produce the initial possibilities for the constitution of a new self.

The Sufi leader did not summarize the effectiveness of his prayer in terms of evoking the saints in everyday life. Mohammed, going further, argued that he would be the conduit for making a source of powerful *baraka* available. The access to this source, according to him, would be limited to only a few individuals located in the enclosure. With his right hand, the Sufi leader ended up pointing to six subjects (two men and four women) present in the room and complementing his speech, he stated that these individuals could receive the self-control states (*ḥāl*) over their selves. This fact prompted gifts of more amounts of money for him during the act. Mohammed repeated the prayer and emphasized the relevance over the *baraka* of the saints in the suppression of misfortunes. In this view, the benefits from the *baraka* can only achieve success in partnership with the intention (*nīya*) or good judgment ('*aql*) of the afflicted person.

Sometime later, the musical rhythms of Hamdouchiya would return to the precinct with the hand gestures/command of the Sufi leader, but this time,

involving the lack of self-control states (*jidba*) in front of everyone. Two women jumped from different positions on the sofas located in the room and, simultaneously, ran towards the musicians. The bodily performances of those women included the projection of the head forwards and backward relative to the bodily axis. Besides this, they placed their hands behind the back or at the level of the lower back.

The repetition of these bodily performances caused the veils (*hijāb*) of these women to fall on the floor. This situation showed the annulment of rationality (*ʿaql*) and the rapture of the self (*nafs*) by *jnun* since Islamic norms of conduct would require the covering of the women's hair in public i.e., only uncovering would be allowed only in front of the closest male relatives (grandfather, father, uncles, husband, son, and male siblings). However, this situation was not considered an act of disrespect. Instead, the local discussion was about the capability of the bodily performances imposed by *jnun*. As a result of the lack of self-control during these states (*jidba*) and the expression of these bodily movements were understood to reveal the intentionality (*nīya*) of these women.

Mohammed recognized the presence of *jnun* in women's bodies. The states of no self-control (*jidba*) indicated not only the action of *jnun* but the change in the notion of the person by the participants, following the tripartite view (intention, intellect, and self) of the Sufi leader. Once interpreted as a sign of evil forces and their influence or bad faith, hypocrisy, duplicity, or insincerity of women, Mohammed tried to obtain more information about this duo with their relatives. After he could not hold prayers anymore, Mohammed tried to change his religious approach, not based on the spread of an alternative Islam of the Salafist version in Morocco (as recitation, and the effort to strengthen one's attachment to God). At this point, focusing on the role of non-legalistic Islam as Sufism and popular Islam (Spadola 2014; Švedkauskas 2017; Mateo Dieste 2021), he tried to manipulate music as an instrument of communication with *jnun*.

Mohammed's strategy focused on the intensification of musical rhythms after identifying the presence and performance of the female *jinn* known as 'Ā'isha Qandīsha. The increase in intensity of the musical cadences in ritual had the purpose of exhausting the women's physical strength. Such periods only occur after 15 or 20 minutes when they fall to the ground due to the consequences of those states of no self-control (*jidba*). According to the Sufi leader, controlling the musical cycles of the ritual sessions opens a channel to communicate a deal to the *jnun*, thereby exhibiting that these negotiations are possible. Mohammed chose this action because, according to him, observations about the bodily (*jism*) and self (*nafs*) condition of these women would serve as a basis for his interpretations involving 'Ā'isha Qandīsha's intentions throughout her ritual arena.

In the beginning, the Sufi leader considered that his prayers did not affect any of the states of no self-control (*jidba*) displayed by the women. Mo-

hammed had been suspicious of the intention (*nīya*) of both since their entrance into the ritual session. “*Only after they [jnun] are satisfied I can recite a prayer or propose something else*” (in this case, the use of incense to purify or protect momentarily), as Mohammed told me. After a conversation among the organizers of the ritual session, the Sufi leader found the cause of the misfortunes associated with those female-*djinn*-possessed women were related to their difficulties in finding men who were available for marriage. As described in previous works (Westermarck 1968; Rausch 2000; Claisse-Dauchy, Foucault 2005; Bartel 2016), the difficulty of contracting a marriage constitutes a dominant symbol (Turner 1967b) of the misfortunes among women who visit the village of Sidi ‘Ali. From the perspective of the Sufi leader, only the *baraka* from the saints could provide some resistance, even if temporary, to the living condition of these women regarding the transformation verified in their bodies and selves because of ‘Ā’isha Ḳandīsha's actions.

Conclusion

Misfortunes are sources that raise questions about reality in diverse cultural contexts. The classification and search for effective means against their effects are part of some of the actions performed in a religious community. Religion is crucial in producing and guaranteeing order in the world. It offers a response to the problem of meaning (Firth 1959; Geertz 2000). Thus, the various forms of misfortunes, interpreted here as sources of instability in the social order, are notable for situating the notion of chaos (Berger 1967) as something to be avoided in order to ensure the meanings of human experiences.

Csordas (1994) discusses the intrinsic relationship between self and experience, in which it is highlighted that some aspects of cultural phenomena, such as the field of symbolism, could not be properly understood through intellectualist approaches. According to him, language would function as a vehicle that would allow the intersubjective expression of individual experiences, if the cultural principles inscribed in the use of language would only be symbolic indicators of the bodily processes that constitute the experience itself. I agree that the vocabulary of experience develops and delimits the intellectual, sensory, and emotional sets mobilized by the subjects as they provide the instruments to transform such experiences into public forms. Communicating and describing experiences allows for comparisons and inquiries based on the experiences of others or the normative principles of religious systems.

The interface between religious specialists and pilgrims who are seekers of cures from saints or *jnun* has limitations for an in-depth analysis of subjectivities, given the fluid nature of the latter (Boissevain 2006). Even so, I insist that the devotional forms manifested in rituals indicate the intersubjec-

tive character of the production of healing or protection experiences based on religious norms, as in the case of Islam. The current therapeutic process offers a creative element of providing order to individuals' social lives. They build bonding relationships between pilgrims with the healing and/or protective forces with the local saint from the mediation of specific agents legitimized by their traditional forms.

If every prayer is a form of ritual speech adapted to society (Mauss 2003), the uses of the words acquire relevance for both religious specialists and pilgrims. The ethnographic data indicate the words have real power (Tambiah 1968), but they were undoubtedly much more in touch with the actions of the *jnun*. These situations indicate the relevance of words during the ritual action. In my ethnographic fieldwork, words uttered during the Hamdouchiya ritual session included the stereotypical behaviors formed by sequences of bodily performances. The effectiveness of the ritual does not only rest on it being determined and declared by dogmas. In the end, the development of theological knowledge by a Sufi leader is a central component because it meets the desires of a set of subjectivities inserted in distinct religious traditions (Sufism and popular Islam).

The bodily performance developed in the ritual sessions provides a dynamic model for the transmission circuits of *baraka* from the Hamdouchiya's saints. Only through them, can Sufi leaders exercise authority through mobilized knowledge, given the set of statements used, the ability to influence individuals, and the organizational structure available (Barth 2002). In short, such situations guarantee a degree of effectiveness in applying associated experiences to the problem of misfortunes, based on the attributions and responsibilities linked to the actions of Sufi leaders.

Footnotes

¹ The transliteration of Arabic terms was done according to the *Encyclopaedia of Islam (EI)* published by Brill. The term Hamdouchiya was the only exception among the Arabic words.

² Analyzing Sri Lankan exorcism, Tambiah (1985) interprets ritual as a system culturally constructed by symbolic communications. The ritual dynamic consists of patterns and sequences ordered by words and deeds. These elements express the multiple means of content and arrangement ordered by varying degrees of formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion) and redundancy (repeat). The central point is the emphasis given by the author to the dual character of ritual as performance.

³ I use the term according to the propositions of Lambek (1981). In his view, the limits between trance and possession are heuristic/arbitrary and therefore cannot be distinguished and considered as isolated. For a contrasting perspective, see Boddy (1989) and Lewis (1971).

⁴ The term is equivalent to the forms of thoughts in the face of everyday situations. Having an intention considered "correct" corresponds to the elements of an exemplary life endowed with the value among Muslims. In Morocco, the expression "you have a white heart" (*andak l-qalb byad*) indicates a quality valued by individuals in their interactions.

⁵ The term designates the ability to judge the facts of reality and, often, its use is associated with the notions of sense or intellect (Eickelman 1985).

⁶ The term is close to the idea of ego and provides the inner forces (*animus*) to individualities (Pinto 2006).

References

- Abitbol M. (2009) *Histoire du Maroc*. Paris: Perrin.
- Akrimi S. (2006) Et Dieu créa Aïcha Qondicha: femmes sacrées et femmes maléfiques dans le maraboutisme tunisien, *Le Portique*, no. 2, pp. 1-15.
- Amster E.; El Aoued R. (2013) *Medicine and the saints: science, Islam, and the colonial encounter in Morocco, 1877-1956*. Austin: University of Texas Press.
- Aouattah A. (2008) *Interprétations et traitements traditionnels de la maladie mentale au Maroc: pour une psychiatrie culturelle marocaine*. Casablanca: Okad.
- Aouattah A. (1993) *Ethnopsychiatrie maghrébine: représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc*. Paris: L'Harmattan.
- Arabi H. (2006) *Magia y superstición. Santos y santuarios de Marruecos*. Madrid: Clan Editorial.
- Asad T. (1986) *The idea of an anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University.
- Bartel B. (2016) *Representação, peregrinação, sacrifício e possessão no culto à Aisha Qandisha*. Rio de Janeiro: Autografia.
- Bartel B. (2019) *Criações devocionais no sufismo marroquino: performance e ritual entre os discípulos da tariqa Hamdouchiya*. 2019. 246f. Tese (Doutorado). Universidade Federal Fluminense: Niterói.
- Barth F. (2002) An Anthropology of Knowledge, *Current Anthropology*, Vol. 43, no. 1, pp. 1-18.
- Berger P. (1967) *The Sacred Canopy: elements of A Sociological Theory Religion*. New York: Doubleday and Company, Inc.
- Boissevain K. (2006) *Sainte parmi les saints: Sayyda Mannūbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Boddy J. (1989) *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brunel R. (1926) *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssaouas au Maroc*. Casablanca: Editions Afrique Orient.
- Claisse-Dauchy R.; Foucault B. (2005) *Aspects des cultes féminins au Maroc*. Paris: L'Harmattan.
- Cornell V. (1998) *Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas.
- Crapanzano V. (1973) *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Los Angeles: University of California Press.
- Csordas T. (1994) *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- Dalle I. (2007) *Maroc: Histoire, société, culture*. Paris: La Découverte.
- Dermenghen E. (1954) *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris: Gallimard.
- Dermenghen E. (2005) *Vies des saints musulmans*. Arles/Paris: Sindbad/Actes Sud.
- Doutté E. (1900a) Notes sur L'islam Maghribin: Les Marabouts (Suite), *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 41, pp. 22-66.
- Doutté E. (1900b) Notes sur L'islam Maghribin: Les Marabouts (Fin), *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 41, pp. 289-336.
- Eickelman D. (1985) *Knowledge and power in Morocco: the education of a twentieth century notable*. Princeton: Princeton University Press.

- Firth R. (1959) Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 89, no. 2, pp. 129-148.
- Geertz C. (2000) The Pinch of Destiny: Religion as Experience, Meaning, Identity, Power. In: *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, pp. 167-186.
- Geertz C. (1968) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Greenwood B. (1981) Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco's Pluralistic Medical System, *Social Science and Medicine*, Vol. 15B, pp. 219-235.
- Herber J. (1923) Les Hamadcha et les Dghoughiyyin, *Hespéris*, Vol. 3, pp. 217-235.
- Laghzaoui L. (1992) *Women and shrines in urban Morocco: the case of the Patron- Saint of Sale*. London: University of London.
- Lambek M. (1981) *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge studies in cultural systems, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebling R. (2010) *Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar*. London, I.B.Tauris.
- Lewis I. (1971) *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin.
- Maarouf M. (2007) *Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*. Leiden & Boston: Brill.
- Marechal B., Dassetto F. (2014) *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux, mystiques et de possession*. Louvain-la-Neuve: Presses universitaires de Louvain.
- Mateo Dieste J.L. (2013) *Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices*. Leiden: Brill.
- Mateo Dieste J.L. (2015) 'Spirits Are Like Microbes': Islamic Revival and the Definition of Morality in Moroccan Exorcism, *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*, Vol. 9, no. 1, pp. 45-63.
- Mateo Dieste J.L. (2021) Ruqya and the Olive Branch: A Bricoleur Healer Between Catalonia and Morocco. In: Annabelle Böttcher and Birgit Krawietz (eds.). *Islam, Migration and Jinn. Spiritual Medicine in Muslim Health Management*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 99-120.
- Mauss M. (2003) *On prayer*. New York: Durkheim Press/Berghahn Books.
- Mekki-Berrada A. (2013) *Le concept organisateur de Baraka. Entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnomédicales marocaines*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Mernissi F. (1981) Les femmes et les saints, *Lamalif*, Vol. 128, pp. 40-44.
- Naamouni K. (1993) *Le culte de Bouya Omar*, Casablanca: Editions EDDIF.
- Nabti M. (2010) *Les Aissawa : Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc*. Paris: L'Harmattan.
- Njoku R. (2006) *Culture and customs of Morocco: Culture and customs of Africa*. Westport: Greenwood Press.
- Park T., Boum A. (2005) *Historical Dictionary of Morocco. Historical Dictionaries of Africa*. Toronto & Oxford: The Scarecrow Press.
- Pinto P. (2006) Sufism, Moral Performance and the Public Sphere in Syria, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, no. 115, pp. 155-171.
- Rausch M. (2000) *Bodies, Boundaries and Spirit Possession: Moroccan Women and the Revision of Tradition*. Bielefeld: Transcript.
- Rhani Z. (2009) The Sheriff and the Possessed Woman: Sainthood, Ritual and Power in Morocco, *L'Homme*, no. 190, pp. 27-50.
- Schielke S., Debevec L. (2012) Introduction. In: Samuli Schielke and Liza Debevec (eds.). *Ordinary lives and grand schemes: an anthropology of everyday religion*. New York: Berghahn Books, pp. 1-16.

- Spadola E. (2014) *The calls of Islam: Sufis, Islamists, and mass mediation in urban Morocco*. Bloomington: Indiana University Press.
- Spillmann G. (1951) *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias*. Paris, Peyronnet.
- Švedkauskas Ž. (2017) Facilitating Political Stability: Cohabitation of non-legalistic Islam and the Moroccan monarchy, *Studia Orientalia Electronica*, Vol. 5, pp. 1-26.
- Tambiah S. (1968) The magical power of words, *Man*, Vol. 3, no. 2, pp. 175-208.
- Tambiah S. (1985) A performative approach to ritual, *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, pp. 123-166.
- Turner V. (1967a) Introduction, *The forest of symbols: aspects of ndembu ritual*. Ithaca & London: Cornell University Press, pp. 1-16.
- Turner V. (1967b) Symbols in Ndembu Ritual, *The forest of symbols: aspects of ndembu ritual*. Ithaca & London: Cornell University Press, pp. 19-47.
- Westermarck E. (1968) *Ritual and Beliefs in Morocco*. New York: New Hyde Park, Vol. I & II.

Information about the author:

Bruno Ferraz Bartel, Federal University of Piauí (Brazil). E-mail: brunodzk@yahoo.com.br

The author declares no conflict of interests.

Сведения об авторе:

БАРТЕЛЬ Бруно Феррас – PhD, Федеральный университет Пиауи (Бразилия). E-mail: brunodzk@yahoo.com.br

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

*The article was submitted 15.03.2022
accepted for publication 22.09.2022.*

*Статья поступила в редакцию 15 марта 2022 г.
принята к публикации 22 сентября 2022 г.*

Научная статья
УДК 39
doi: 10.17223/2312461X/37/4

ХОРЕЗМСКИЕ «ТРОПИКИ»¹: АНТРОПОЛОГИЯ МАЗАРА УЛЛУ-ПИР

Игорь Александрович Панков

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия,
pankov@almaqam.ru*

Аннотация. Вдалеке от туристических маршрутов и официального ислама на мусульманских святых местах (мазарах) сохраняется ритуальное наследие религиозных систем прошлого. К регионам с богатой синкретической традицией локальных верований и практик с уверенностью можно отнести современный Хорезм. Его относительная изоляция от остальной части Центральной Азии способствовала формированию своеобразия культуры. Такого рода островком местной религиозной культуры остается хорезмский мазар *Уллу-пир*, предлагающий антропологу удивительную возможность зафиксировать и изучить загадочный мир крупного сакрального объекта. Пройдя вместе с паломниками по одному из крупнейших религиозных центров региона и заглянув за алтарь производства семантически разных «услуг спасения», мы сможем приблизиться к разгадке тайны святых мест.

Ключевые слова: акторно-сетевая теория, мазар, ших, джинн, фолбин, табиб

Для цитирования: Панков И.А. Хорезмские «тропики»: антропология мазара Уллу-Пир // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 48–75. doi: 10.17223/2312461X/37/4

Original article
doi: 10.17223/2312461X/37/4

Khorezmian “Tropics”: The Anthropology of the Ullu-Pir Mazar

Igor A. Pankov

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), St. Petersburg,
Russian Federation, pankov@almaqam.ru*

Abstract. The ritual heritage of the old religious systems persisted in Muslim holy places (mazars) far away from the tourist routes and official clergy. Modern Khorezm can be confidently attributed to the regions with a rich syncretic tradition of local beliefs and practices. Its relative isolation from the rest of Central Asia has contributed to the formation of a distinctive cultural identity. Khorezm mazar Ullu-Pir

remains such an island of local religious culture offering an anthropologist an amazing opportunity to record and study the mysterious world of a sacred object. Walking with pilgrims through one of the largest religious centers in the region and looking beyond the altar of the production of semantically different “rescue services” we’ll be able to get close to unraveling of the mystery of the shrine.

Keywords: actor-network theory, mazar, shih, jinn, folbin, tabib

For citation: Pankov, I.A. (2022) Khorezmian “Tropics”: The Anthropology of the Ullu-Pir Mazar. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 48–75 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/4

Давайте предположим, что, возвратившись из тропиков, антропология стала занимать трижды симметричную позицию: она объясняет истины и заблуждения в одних и тех же терминах – это первый принцип симметрии; она изучает одновременно порождение людей и нечеловеков – это принцип генерализованной симметрии; наконец, она занимает промежуточное положение, располагаясь между традиционными и новыми территориями, поскольку воздерживается от всякого утверждения относительно того, что отличает западных людей от Других.

(Латур 2006: 177–178)

Мазар в контексте социологии Б. Латура

Начиная с 2015 г. с завидной для любого этнографа регулярностью мне удастся проводить полевые выезды в Узбекистан. С каждой новой поездкой растет круг общения, а вместе с ним – все большее погружение во внутреннюю жизнь мазара² Уллу-пир («Великий пир») и кишлака Бешмерген («Пять охотников») Хорезмской области Республики Узбекистан. Поле открывалось очень медленно, мешала настороженность местных жителей в отношении вопросов, связанных с религией. На пользу всем пришел 2016 г., который принес некоторые послабления в религиозной сфере³. Изменений было не так много, поле религии продолжало терять автономию от поля власти, но в целом люди стали более открыты на радость исследователю. Мои информанты становились друзьями, и наши встречи теперь проходят не только в кишлаке или на мазаре, но и в путешествиях по республике. Количество часов, проведенных в неструктурированных и полуструктурированных беседах, сложно поддаются подсчетам.

В данной работе мне хотелось бы предложить и обосновать выбор принципиально другого теоретического подхода, способного, по моему мнению, расширить понимание такого распространенного в Центральной Азии социокультурного феномена, как культ святых в исламе⁴ (культ *аулийа Аллаха*⁵), в рамках которого принято рассматривать своеобразие местных религиозных традиций, проявляющихся в ритуальных

практиках на мазарах. В отличие от привычных способов изучения феномена культа святых и его академических репрезентаций, я предприму попытку заново переосмыслить накопленный материал и попробовать осуществить так называемую латуровскую «пересборку социального» (Латур 2020). Некоторые шаги в этом направлении были сделаны в предыдущих работах (Панков 2015, 2018), а именно начато изучение структуры социального пространства мазара, своего рода – предтечи акторной сети. В первой из них, следуя привычной для советской этнографии методологии, исследуемый объект рассматривался как социокультурный феномен в структуре из трех элементов: непосредственно сам объект поклонения – могила святого, легенды и притчи о святом и святом месте и комплекс ритуалов и практик, включая целительство. Собранные материалы убедительно показали хорезмские особенности элементов культа святых в исламе.

На следующем этапе был предпринят анализ социального пространство мазара, а именно сети агентов – людей, занятых в производстве «услуг спасения», – основного продукта святых мест. Мы познакомились с теми, кто оказывает непосредственное влияние на воссоздание и трансформацию элементов культа. С помощью инструментария теории социального поля П. Бурдьё я попытался найти скрытые силы, влияющие на динамику культа святых на мазаре *Уллу-тур*. Понятие капитала⁶ и его модусы помогли мне связать происходящие изменения в структуре культа святых с мотивами акторов (Бурдьё 2007), чье участие в иеротопии⁷ святилища оставалось за кулисами. В итоге, как мне кажется, удалось значительно продвинуться в раскрытии дверей «тайных комнат» и продемонстрировать ограниченность подходов, в первую очередь, советских этнографов, исключающих социальные аспекты исследуемого феномена. Однако осталось много загадок относительно «внутренней кухни» мазара, связанного с его основной деятельностью – процессом производства «услуг и продуктов спасения», а также генезиса и природы целительского дара ключевых акторов, что стало отправной точкой для дальнейших поисков.

Основная же идея данной работы заключается в том, чтобы представить мазар как своего рода научную лабораторию по производству знаний, только в роли ученых, конкурирующих в создании научных истин, в нашу сеть включены религиозные специалисты, соперничающие в производстве и продвижении знаний о мире (способов видения мира) и соответствующих этому видению «услуг и продуктов спасения». Следуя за Б. Латуром, охарактеризовавшим науку как «отчаянную борьбу за конструирование реальности», мазар может быть исследован с позиции симметричной антропологии⁸, которая подразумевает выявление явных или скрытых коммуникативных сетей, с участием в них на равных правах «человеков» и «нечеловеков» (Латур 2006).

По Б. Латуру сеть в акторно-сетевой теории понимается как связанный ряд действий, каждый участник которых, рассматривается как полноценный посредник (актор/актант), который влияет на затрагивающие его процессы (Латур 2020: 181), поэтому сетевое взаимодействие подразумевает участие людей наравне с другими сущностями или вещами⁹.

Принцип репрезентации результатов исследования, которому я буду придерживаться в этой работе, заключается в описании паломничества (*зийарат*) на мазар *Уллу-пир*. По мере продвижения по сакральным объектам комплекса – могилам святых, нам будут представлены религиозные специалисты, предлагающие различные «услуги спасения». Каждый специалист – звено коммуникативной сети – посредник в передаче определенного учения или практики, способный не только транслировать ее своим потребителям, но и адаптировать ее к меняющимся социально-политическим условиям (Латур 2006).

Посредник часто выступает в связке с другой сетью, образующейся при участии круга помощников, выполняющих разные функции, неустанно трудящихся над производством определенного «продукта спасения». В роли посредника в сетевом взаимодействии также выступает паломник. Он не просто наблюдатель, но и активный участник модификации сети. Его роль в трансформации элементов культа святых мазара и появлении новых участников сети – новых святых на мазаре, подтверждается историей возникновения пантеона святых мазара. Обращение к латуровской методологии исследования лабораторных практик при изучении мира сакрального объекта (мазара) и его репрезентации, пускай даже в незначительном объеме, позволяет нам увидеть целостность в том, что раньше выглядело как набор несвязанных явлений, и испытать своего рода фасцинацию от нахождения в пространстве партиципации.

В дополнение к этнографическому описанию практики и роли ее актора в коммуникативной сети значительное внимание будет уделено прошлому мазара и генеалогии религиозных специалистов. Немногочисленные источники, в основном устное наследие, помогут нам сформировать образ мазара в недавнем прошлом, но только в том необходимом и достаточном для понимания современного состояния мазара, его социального пространства и культовых практик объеме.

Хорезмский мазар *Уллу-пир*

Хорезмский оазис находится в низовьях крупнейшей водной артерии Центральной Азии – реки Амударьи – и является одним из самых древних центров оседлой земледельческой культуры с мощной ирригационной системой. «Хорезм выступает перед нами в X–XII вв. как естественный центр тяготения кочевых племен, как форпост передне-

азиатской мусульманской цивилизации в гузской и кыпчакской степи. Города Хорезма ведут торговые операции со степью» (Толстов 1948: 14). Во многом вследствие особого географического положения в окруженном пустынями Хорезме сформировались оригинальные культурные формы, дошедшие до наших дней в большинстве своем в виде легенд и преданий, но иногда – в виде живой традиции.

Одной из популярных вернакулярных практик, с которой вы наверняка встретитесь на святых местах Хорезма, будет целительство душевных расстройств и болезней. Еще в советский период проведения хорезмской историко-этнографической экспедиции (1937–1991) известный советский этнограф Г.Н. Снесарев отмечал в своих отчетах, что «в аспекте домусульманских генетических связей, пожалуй, нигде в Центральной Азии, кроме Хорезма, столь тесно не переплетался культ святых с шаманством. Шаманские приемы “лечения” – изгнание злых духов из тела больного – процветали и раньше на многих мазарах святых, и занимались этим шейхи (*шихи*)¹⁰ – хранители гробниц. Чаще всего объектами подобного “лечения” являлись душевнобольные люди. Шейхи мазаров изгоняли духов при помощи весьма нешуточного избиения больного плетью. Что касается местного шаманства, то в качестве покровителей и помощников шамана наряду с духами здесь постоянно фигурируют хорезмские святые» (Снесарев 1983: 37). В наше время, кроме известных работников мазаров – *шихов*, к помощи святых в своих практиках прибегают *фолбины* (кадалки/шаманки) и *табибы* (целители), действующие, как правило, нелегально, но при негласном одобрении со стороны властей.

Среди хорезмских святых главная роль в лечении *джинни* (хорезм. *джилли*) (обуреваемых джиннами, душевнобольных, дураков) отведена известному центральноазиатскому святому суфийскому подвижнику Йусуфу Хамадани¹¹, одно из мест поклонения которому находится на мазаре *Уллу-пир* в Хорезмской области Узбекистана. В лечении психических расстройств и заболеваний ему в Хорезме равных не было и нет. Его агиология является итогом длительного исторического пути и одной из самых оригинальных в регионе. Наиболее древний пласт агиологии связан с народными верованиями, существовавшими еще до возникновения ислама. Легенды и предания о чудодейственных способностях святого притягивали и притягивают к мазару паломников в поисках исцеления. Таким образом, мазар *Уллу-пир* стал своего рода «специализированной лечебницей», известной к тому же своим достаточно оригинальными методами лечения.

Сведения о прошлом мазара в письменных источниках практически отсутствуют. Небольшая заметка есть у Г.П. Снесарева. Вот как он описывает облик мазара в 1949 г.: «Довольно примитивное каркасное сооружение с глиняной обмазкой типа жилого дома, с плоской кровлей,

лишенной купольного перекрытия. К задней стене мазара приставлены гигантские *туги* – ритуальные знамена; большинство из них представляли собой срубленные под корень стволы тополей с прикрепленными полотнищами флагов, опутанными обетными тряпочками – дарами паломниц. Мазар находился в пустынном месте, рядом – кладбище, поодаль – кишлак, где проживали *ишхи*» (Снесарев 1983: 115).

С обретением независимости Республики Узбекистан мазары не только начинают возрождаться, но и становятся объектами изучения антропологов. Доступ к полю получают западные исследователи. Ситуация, возникшая в процессе реконструкции и институционализации деятельности на мазаре *Уллу-пир*, в начале 2000-х гг. нашла свое отражение в исследовании Кристины Кехл-Бодроги (Kehl-Bodrogi 2006). Более подробно об элементах повседневной религиозности в Хорезме, о местных формах ислама, включая ритуальную деятельность, о паломничестве к мазарам *авлийа* и различных видах целительских практик автор останавливается в монографии «Религия здесь не так сильна: религиозная жизнь мусульман в Хорезме после социализма» (Kehl-Bodrogi 2008).

Мазар в Хорезме, о котором идет речь, начиная с 1994 г. официально называется *зийаратгох* Йусуфа Хамадани, но в народе больше распространено другое название – *Уллу-пир* или иногда *Катта-пир* («Большой пир»). Кишлак Бешмерген, с которым граничит мазар, находится в 20 км от города Ургенча по дороге в районный центр Шават. Из Ургенча до кишлака можно доехать на автобусе, но если вы нездоровы и ищите помощи в лечении душевных недугов, то скорее всего вас повезет сюда на машине кто-то из родных. Другой способ и наиболее подходящий для совершения паломничества с целью испросить у святых мазара помощи – это дойти пешком, даже если придется заночевать в дороге. Святому особенно «нравится», когда вы совершаете усилия на пути к исцелению.

Проехав указатель с названием кишлака, вы увидите с левой стороны дороги рынок, на который в среду съезжаются из всех окрестных кишлаков торговцы и покупатели. В эти дни здесь стоит громкий рев и бляение, идет бойкая торговля скотом. Возле рынка остановка автобуса, и следом за ней вход на территорию *зийаратгох* Йусуфа Хамадани, по крайней мере так написано над входным порталом.

Перед входом раскинулись палатки и лотки с соответствующими нашему времени товарами для паломников, в большинстве своем китайского производства, за исключением разве что книг религиозного содержания и травы *исрык* (рис. 1) для окуливания помещений и ряда других традиционных практик. Однако, пройдя дальше ко входу на мазар, вы обнаружите его закрытым, весь проход завален кусками шифера. Реконструкция комплекса так и не была завершена по причине остановки финансирования (декабрь 2021).



Рис. 1. Продащица сушеной травы *исрык* при входе на мазар *Уллу-пир*.
Фотография автора, май 2015 г.

Одноэтажные здания из желтого силикатного кирпича, которые вы увидели за входным порталом, были до недавнего времени внушительной по местным меркам гостиницей (*мехмонхона*) и предназначались для проживания паломников, но в первую очередь для людей с психическими отклонениями, которых привозили сюда в надежде на исцеление. Иногда здесь собиралось до трехсот «постояльцев», проходивших курс так называемого лечения «святым местом». Комплекс¹², включавший гостиницу, был самостоятельной организацией с отдельной от *зийаратгох* администрацией. Гостиница была закрыта в 2011 г., и вместе с ее закрытием был перенесен центральный вход на мазар. Причиной закрытия послужило постепенное превращение гостиницы в любимое место маргиналов всех мастей: его облюбовали наркозависимые и сексработницы. Здесь же принимали своих клиентов *фолбины* (гадалки/шаманки), экстрасенсы и целители, потерявшие свои права на легитимную деятельность в 1998 г. с принятием поправок к закону «о свободе совести и религиозных организаций».

Архитектуру входного портала вряд ли можно отнести к традиционной. Попытка придать portalу современный вид с национальным колоритом обернулась явным фиаско – аляповатый, в «рыцарском стиле» входной портал встречает сегодня каждого проезжающего мимо Бешмергена. За воротами вы увидите заброшенное пространство. Длинная аллея, по сторонам которой несколько пустых одноэтажных

длинных строений, заканчивается зданием мечети. Мечеть действующая. На *джума*-намаз собирается около 200 человек, народ в кишлаке (в Бешмергене проживает около 3 ты. человек) не очень соблюдающий, хотя последнее время все больше местных «встают на намаз».

Мазар после предпринятой в 1994 г. реконструкции перешел в подчинение Духовного управления мусульман Узбекистана (ДУМУ) и официально называется *зийаратгох* Йусуфа Хамадани. Провинциальный в прошлом мазар превратился в сакральный культовый комплекс регионального значения. Масштабная по местным меркам реконструкция мазара, по мнению антрополога Кристины Кехл-Бодроги, проводившей полевые исследования в 2005 г., вызвана стремлением местных властей создать фокус региональной идентичности, который в силу своего символического значения для националистического дискурса способен конкурировать с главными местами поклонения других регионов (Kehl-Bodrogi 2006: 247). Однако не всем это нравится, как говорит одна из наших собеседниц: «*Хаким* Маркс Джуманиязов, глава области, в 1994 г. поднял и организовал *зияратгох*. Народ был против того, чтобы он открыл гостиницы на *зияратгохе*». По ее мнению, простой капитальный ремонт мазара был бы достаточен, чтобы удовлетворить чаяния верующих, все остальное – политика [Инф. 3]¹³.

«В 2004 г. на мазаре работали одиннадцать сотрудников: имам и его заместитель, четыре муллы, *муэдзин* (призывающий на молитву), бухгалтер, садовник, повара и мясник. *Зийаратгох* функционировал как полноценное средних размеров предприятие. Часть вырученных денег должна быть выплачена ДУМУ, а остальная часть остается для оплаты труда сотрудников, на содержание мазара и благотворительные цели» (Kehl-Bodrogi 2006: 243). Когда святыня в 1994 г. была восстановлена и передана в управление ДУМУ, хранители мазара – *шихи* были сначала интегрированы в новую официальную структуру и получили долю от пожертвований, но со временем *шихов* постепенно заменили муллы, пользующиеся доверием имама. Процесс сопровождался непрекращающимися конфликтами и жалобами со стороны сотрудников *зийаратгох* в районное управление ДУМУ, которое вынуждено было поменять имама в 2005 г. Новый имам неоднократно обращался к властям, чтобы выставить *шихов* с мазара из-за их навязчивого и вредного влияния на паломников, однако ему было поручено «не вмешиваться в их деятельность, поскольку наказывать грешников – задача Бога» (Там же). Тем не менее противостояние *шихов* и имама, как представителя ДУМУ, хотя и закончилось победой нового руководства *зийаратгох* Йусуфа Хамадани, потомки *шихов* по-прежнему сохраняют исторически сложившиеся позиции в управлении и держат в своих руках народные способы лечения, которым славится на весь Хорезм бешмергенский мазар.

Зийарат на мазаре Уллу-пир

Если вы впервые приехали совершить *зийарат* (паломничество), то вам подскажут, что вход на пир (место, где похоронен святой) находится с противоположной стороны, но при этом объяснят, что начинать *зийарат* предписывается с посещения пира Жилевдор-бобо и других пиров – помощников Йусуфа Хамадани, мазар которых находится недалеко, на другой стороне дороги, и только потом переезжать на *зийаратгох* ходжи Йусуфа Хамадани и других *аулийа* паломнического комплекса.

Итак, ваш *зийарат* начинается. Вам предстоит последовательно обойти всех *аулийа* на первом мазаре, и только после этого можно совершить полноценное паломничество к главному сакральному объекту – мазару Йусуфу Хамадани. Согласно легенде, святые первого мазара были помощниками знаменитого подвижника ислама и повсеместно сопровождали его в странствиях. Каждый из них играл свою определенную роль: Жилевдор-бобо заботился о коне Йусуфа Хамадани (узб. *жилев* – «водит коня», *дор* – «рабочий»), Дасторхончи-бобо отвечал за пропитание, Чирокчи-бобо был ответственным за освещение, в обязанности Хорозмончи-бобо входила выпечка хлеба. *Ходжа* Йусуф Хамадани завещал похоронить Жилевдора-бобо возле него, так как он очень любил и уважал своего помощника.

Теперь и у вас появилась прекрасная возможность обратиться к святым помощникам и наконец-то разрешить свои насущные потребности. Для этого здесь рядом с мазарами святых помощников сидит штатный мулла. Вместе с другими паломниками вы первым делом идете к нему. Мулла читает Коран и делает *дуа* (пожелания), чтобы ваши просьбы принял Аллах, а святые выступили в этом деле посредниками и лишний раз замолвили за вас слово перед Всевышним. После молитвы муллы отдельные паломники остаются и молятся уже без посредников, прося заступничества непосредственно у святого, хотя знают прекрасно, что молиться можно только Аллаху. Для большей уверенности многие пытаются умиловить святых, совершив нехитрые магические приемы: по долгу сидят у могилы, прижавшись к ней лбом; могут несколько раз обойти могилу по кругу, оставляют на могиле как *садака*¹⁴ (милостыню) деньги или продукты, которые потом «странным образом» исчезают.

После посещения *макбары* (мавзолея) Жилевдора-бобо и других сподвижников шейха Йусуфа и отдав им почести, вам следует пройти немного вперед и повернуть налево. В конце этого пути можно обнаружить усыпальницу еще одного *вали*. Это маленькая *макбара вали* по имени Очувчи-бобо, того, кто «открывает дорогу» для любого рода начинаний и дел. В его обязанности также входит оберегать людей от злых духов и исцелять одержимых джинном.

В первый же визит на мазар Жиловдор-бобо мне повезло встретить в этом дальнем углу среди небольшой рощи плачущих *гуджум*¹⁵ в месте поклонения Очувчи-бобо двух женщин. Они сидели на корточках и, наклоняясь к горящей *чра* (лампадке), наговаривали религиозные формулы-тексты, состоящие из сур Корана и *дуа*. По окончании обряда мне удалось расспросить их о целях и особенностях выполняемого обряда. Женщины планировали ехать на заработки в Москву, в связи с чем решили заручиться поддержкой Очувчи-бобо. На этом мазаре в роли посредника-медиума между паломником и Очувчи-бобо выступает *фолбин* Г., к ней, по совету знакомых, они и обратились за помощью в решении своих насущных проблем. За небольшое вознаграждение *фолбин* наделила их необходимыми инструкциями и религиозным заданием, учитывающим запрос к святому. Нужно зажечь лампадку, спалить немного хлопка, произнести суры Корана, совершить *дуа* и верить в поддержку святого Очувчи-бобо. Совершив обряд, женщины ожидают, что святой «откроет им дорогу» и сделает их новое предприятие успешным.

В отношении Очувчи-бобо нам дал объяснение один из уважаемых жителей кишлака: «Его усыпальницы в окрестностях Бешмергена никогда не было, и такого помощника у Йусуфа Хамадани не существовало. *Макбару* Очувчи-бобо построила *фолбин* Г. в 2007 г., после того как стала работать на мазаре “помощников”, чтобы деньги зарабатывать» [Инф. 1]¹⁶. Действительно, как объясняет советский этнограф О.А. Сухарева, одним из путей возникновения «мнимых» могил являлись прорицания многочисленных гадалок, к которым, по обычаю, обращались при заболеваниях, чтобы узнать причину болезни: «...часто гадалка говорила, что могила святого, вызвавшего болезнь, до сих пор неизвестна, но духи указали ей, где она находится, и святой требует, чтобы это место стало мазаром. Тогда на указанном месте приносилась жертва и воздвигался шест, на который вешали лоскуток ткани. Если после совершения обряда больной выздоравливал, то вера в новый мазар укреплялась, к нему шли за исцелением и другие» (Сухарева 1960: 37). Дальнейшее развитие мазара чаще всего было связано с предпринимательской деятельностью кого-то из местных. «Нередко находился человек, который, смекнув, что из нового мазара можно извлечь выгоду, строил над воображаемой могилой небольшой навес или *макбару*, старательно поддерживал у окружающих веру в этот мазар и получал от него доход» (Там же). Интересно, что отсутствие действительной могилы *вали* никак не влияет веру в чудодейственную силу в святого и святое место.

Нормальным считается также перенос мошей святого и воссоздание его мазара на новом месте. Так, на первом мазаре появилась *макбара* Дастарханчи-бобо, ее здесь раньше не было. Она находилась недалеко от центрального входа на *зийаратгох* Йусуфа Хамадани. Оказывается,

по преданиям, в советское время во время колхозов это место распахали под сельскохозяйственные культуры, но ничего не росло, кроме необычного вида камышей, поэтому сажать перестали. Затем Уразбайшихом на деньги какой-то певички (якобы, по утверждению местного аксакала, Анны Герман, она родом из Ургенча) была построена *макбара* Дастарханчи-бобо. Позже, рассказывают местные жители, останки («кто знает, чьи это кости?») с этого места были перенесены на мазар «помощников» [Инф. 1].

Рождение нового мазара, выбор святого, его функций и свод преданий о нем вполне согласуются с текущими потребностями клиентов *фолбин*, как правило женщин. Мужчины – редкие гости у *фолбин*, мужская религиозность чаще проявляется в рамках нормативных религиозных предписаний, включая регламентированные инструкциями ритуальные действия, совершаемые в мазарах святых. Поэтому выбор «открывателя дороги» Очувчи-бобо в данном случае оправдан прагматичными целями. Причин и поводов обратиться к *фолбину* предостаточно, особенно в наше время, которое принесло массу вызовов для привычного уклада хорезмского кишлака. Связаны они по большей части с трудовой миграцией в Россию. Муж пропадает годами на заработках, и у оставшейся дома жены нет привычной поддержки. Возникает тревога за семью, а в случае планируемой миграции женщин возникает неопределенность будущего и желание прибегнуть к чей-то помощи. Таким образом, рост социального неблагополучия, вызванного трудовой миграцией и особенно феминизацией трудовой миграции, побуждает женщин к обращению за помощью к *фолбин*. Столкнувшись с вызовами современной жизни, женщина призывает на помощь практики, концептуально связанные с прошлым, с торжеством традиции, стабильности и покоя.

С фигурой *фолбин* связан комплекс народных религиозно-магических практик, имеющих широкий спектр функционального значения – от целительства и гадания до оградительной и вредоносной магии. Более того, как бы объяснил советский этнограф, в этих обрядах ислам занимает далеко не главенствующую роль. Большинство культовых актов, входящих в обрядовые комплексы, предлагаемые к практике *фолбин*, соотносятся с домусульманскими культами и религиями, хотя сама *фолбин* представляет их исламскими.

Деятельность религиозных специалистов начинает быть заметным явлением сразу после обретения суверенитета Узбекистаном в 1991 г. с принятием закона «О свободе совести и религиозных организациях», который легитимировал деятельность *фолбин*. По воспоминаниям местных жителей, в этот период различного рода колдуны, шаманы и знахари буквально окружали стены мазара [Инф. 2]¹⁷. Посвящение в *фолбин* Г. получила от двух туркменских шаманок, появившихся в ки-

шлаке в те времена, и начала свою деятельность. Постепенно власть начинает наводить порядок в структуре поля религии и ограничивает деятельность колдунов, экстрасенсов и *фолбин*. Так, в 1998 г. в закон¹⁸ вносятся поправки, существенно ограничивающие любую прозелитическую деятельность, что позволило значительно сократить конкурирующую с легитимной доктриной религиозную активность. С этих пор поле религии начинает выстраиваться в интересах государства, что постепенно отражается в доминировании официального исламского дискурса, который относил местные религиозные традиции к еретическим и стигматизировал их. Как следствие, на мазаре начинают говорить о *фолбин*, что «они (*фолбин*) идут дорогой шайтана», «что шайтан скажет, то они и будут делать», «они считают себя выше Аллаха и не думают про Аллаха» [Инф. 6]¹⁹.

Изгнание духов/джиннов (экзорцизм) – еще один из популярных видов деятельности *фолбин*. Духи не случайно переехали сюда. В этой части мазара все располагает для их комфортной жизни: есть проводник-медиум в мир людей, уютный уголок на кладбище и удобное место для атаки на проходящих мимо паломников. И действительно, если вы пришли к Очувчи-бобо и внимательно осмотритесь по сторонам, то обнаружите некоторые специфические черты этого места. Во-первых, оно самое удаленное от входа, за стеной – кладбище, в тени ветвистых деревьев и рядом проходит ров с водой. Место тихое, в окружении небольшого лесного массива, дальше – фермерские угодья. Все признаки, подходящие для проведения ритуалов и коммуникации с духами. «Местами обитания джиннов считались заброшенные кишлаки и дома, разрушенные мечети, кладбища, высохшие русла каналов, чигирные ямы. Особенно много собирается джинов там, где лежит ишачий и конский навоз – здесь они “прямо копошатся”» (Снесарев 1969: 26). В завершении, в самом дальнем углу мазара, вы увидите дверь в стене. Если заглянуть, то за ней будет виден маленький участок за оградой кладбища с таким же маленьким подсобным помещением. В этом месте, со слов местных, закалывают жертвенных животных, петуха или курицу, принесенных клиентами.

Однако расспросить *фолбин* про ритуал изгнания джиннов, его структуру и семантику мне не удалось. Работая в полулегальной части религиозного поля, она вынуждена скрывать от посторонних подробности обряда. Зато мне в этом помог другой народный целитель и специалист по экзорцизму М., назвавшая себя белым *фолбин*. «Когда человек придет, мои “дедушки” подсказывают, что внутри него плохой черный джинн. Если джинна нет, то я отправляю в больницу, мне дедушки так советуют. Но я и сама вижу джиннов. Они могут быть в виде черной змеи, волка, барана или коровы, но всегда черные. Вот когда человек приносит черную курицу, я прямо напротив него режу и даю съесть

сердце, потом накрываю его белой простыней, капаю на нее кровь курицы и читаю Коран. Джинн тогда выселяется и уходит. А те *фолбин*, которые черные, читают черные книги. Они держат *джинни* на цепи в *чилля-хона* (узб. “келья для уединения”) и берут много денег. Плохо держать человека так долго на цепи, Аллах накажет за это» [Инф. 4]²⁰. У В. Басилова мы находим все тот же способ изгнания зловредных джиннов: «...надо зарезать рядом с больной живую курицу и сразу же отнести ее на святое место. Кровь – лакомство духов. Они собираются к окровавленной курице и вместе с ней уходят от больного» (Басилов 1984: 206).

Хорезмские *фолбин* демонстрируют не только разные приемы, но и средства культовой деятельности, о чем подробно пишет в ставшей хрестоматийной книге по шаманизму «Избранники духов» В.Н. Басилов: «У шаманов и шаманок разные духи-помощники, неодинаковые приемы гадания и лечения. Вместо бубна, а то и наряду с ним употребляются ритуальные предметы: плетень, сито, деревянная разливательная ложка, посох, зеркало, чаша с водой» (Басилов 1984: 206)²¹. Тем не менее при всем многообразии артефактов, применяемых в обрядах экзорцизма, постоянными атрибутами хорезмских экзорцистов остаются книга и жертвоприношение²².

Фолбин М. довольно часто ездит на мазар Йусуфа Хамадани и другие святые места. Потребность в поддержке своего целительского дара со стороны святых и духов зовет ее в паломничество. Одно из таких мест ее особенно привлекает. На этом мазаре вдалеке от шумных туристических троп вот уже около ста лет живут *пери*²³ Старой Хивы, покинувшие город с наступлением советской власти. Она хотя бы раз в год ездит к ним и пообещала меня в следующий раз отвезти к своим покровителям.

Если джинны считаются причиной болезней и прочих несчастий, то пари ничуть на них не похожи. Пари не только нейтральны, но скорее даже благожелательны по отношению к людям. Они вступают с людьми в близкие, иногда даже интимные отношения (Снесарев 1972).

Паломничество на первый мазар к пирам-помощникам и получение «продуктов спасения» у *фолбин* и ее «коллег» подошли к концу. Следуя за паломниками, мы перемещаемся на центральную часть сакрального комплекса – источник благодати (*бараки*) и исцеления (*шифа* ‘) – мазар Йусуфа Хамадани.

* * *

Объехав комплекс вдоль внушительной стены, воздвигнутой по границам кладбища (*кабрстана*), вы окажетесь у другого входного портала (*айвана*) *зийаратгох* Йусуфа Хамадани. Около него организована

парковка, где можно оставить машину. Перед входом справа вы увидите обязательное для посещения паломниками место для ритуального омовения (*тахоратхона*). В *айван* встроены несколько помещений для администрации мазара. При входе на территорию, так же как и на первом мазаре, паломников встречает мулла. *Зийарат* начинается с чтения сур священного Корана и *дуа*. Мулла обращается к Аллаху с просьбой принять ваш *зийарат*, а вы, по желанию, должны сделать небольшое пожертвование. Далее вы пройдете к колодцу со святой водой, сидящий здесь мулла расскажет вам, что источник имеет непосредственную связь с мекканским *зам-зам* (источник на территории мечети *ал-харам*), не забыв при этом предложить почитать Коран и сделать *дуа*, а с вас получить пожертвование. И вот вы уже напротив мавзолея (*макбары*) святых мазара, центральных фигур в истории исламского мистицизма: Йусуфа Хамадани (1048–1149), Абд ал-Кадира Гилани (1078–1166) и Сайида Али Хамадани (1314–1384), загадочным образом вместе оказавшихся в этих краях. Сняв обувь перед входом и наклонившись, вы вступаете в святая святых сакрального комплекса – *макбару* главных святых мазара. Внутри вас встречает мулла. В один из первых своих визитов я застал здесь служащим муллой главу рода бешмергенских *шихов* Урузбай-*шиха*, самого известного в округе целителя и гонителя джиннов.

Исцеление (*шифа'*) на мазаре Уллу-пир

Если вы не обычный паломник, а приехали на лечение, например вы – буйный, одержимый (*джинни/джилли*), или, как здесь говорят, *джинникакты* («ударенный джинном»), то вас скорее всего сопровождает кто-то из родственников, возможно не один. Скорее всего, ваши родные уже договорились с кем-то из местных о помощи с организацией кельи для лечения (*чилля-хана*). Вероятнее всего, они связались напрямую с Хамра-*шихом*, сыном Урузбай-*шиха*, который наследует от отца эту функцию. Он вам даст все необходимые инструкции, хотя вообще-то здесь, на пире, и в кишлаке с этим нет никаких проблем. Любой, начиная от муллы на мазаре и заканчивая местным кишлачником, сможет вам объяснить, что делать. Невзирая на частую смену отношения власти к народным способам лечения душевных болезней, доходящих в некоторые периоды до полного запрета и репрессий, вам всегда помогут найти место для «восстановления душевного здоровья» за небольшую арендную плату.

Со слов аксакала махали Бешмергена, *шихи* всегда сидели на мазаре. Покровительствовавший мазару хивинский хан легитимировал деятельность *шихов*, выдав каждому из пяти разрешение служить *шихом* на Уллу-пир. Среди них был предок дед Уразбай-*шиха* – Пирджан-*ших*,

других звали Малля-ших, Аваз-ших, Каландар-ших, Ходжанияз-ших. Все пять *шихов* по очереди работали на мазаре, поддерживали порядок, требовали соблюдения правил поведения и инструктировали паломников по части ритуальной практики. Когда люди приезжали делать *сада-ка*, то они руководили процессом. В их обязанности входила также организация всех необходимых для исцеления процедур: они выдавали и надевали одержимым кандалы, указывали, где рыть *чилля-хона* или, если состояние психического больного было спокойным, у кого в доме можно было бы остановиться на период лечения [Инф. 1].

С приходом советской власти *шихи* вынуждены были начать работать в колхозе. С этого момента деятельность *шиха* стала незаконной. Хотя они и продолжали выполнять свои функции, но это делалось негласно. Во времена политических репрессий в 1930-х гг. большинство *шихов* были подвергнуты гонениям и репрессиям. Только сын Пирджан-шиха Рахим-ших, отец Урузбай-шиха, с риском для жизни продолжал заботиться о мазаре. Он и остался единственным наследником некогда богатой династийной традиции *шихов*.

В настоящее время практика лечения душевных болезней в целом сводится к нахождению больного на святом месте, но сначала надо определиться с местом, где вы будете проходить лечение. Раньше, в советское время, всех отправляли рыть землянку на поле рядом с мазаром либо «поселяли» дома у кого-то из местных, у тех, кто поближе к пиру. Многие специально для этих нужд имели небольшую келью в своем доме. Позднее, уже в конце 1990-х гг. в ста метрах от святого, за оградой кладбища построили специальное здание, примерно с десятью кельями размером не более 8 м², разделенными на две части: в одну, дальнюю от входа, сажают больного, а в другой проживает тот, кто присматривает за ним и заботится. В случае острой формы одержимости – это когда вы опасны для окружающих, на вас надевают кандалы; вы будете прикованы цепью с одной стороны к стене, а с другой – к железному браслету у вас на ноге, что ограничит ваше перемещение размерами кельи и длиной цепи. Вас помещают в *чилля* на сорок дней, и все что вам надо делать – это ждать помощи от святого Йусуфа Хамадани. Лечение заканчивается тогда, когда кандалы спадают. Это значит, что святой пришел и исцелил вас. В другом случае вас оставляют еще на сорок дней.

Со слов собеседников Г.П. Снесарева, проводившего полевые исследования на мазаре в середине XX в., лечение на мазаре заключалось в следующем: «Когда привозят к Йусуфу Хамадани *джинни*, *ших* мазара умеет подойти к таким больным, на буйных он накладывает цепи. Некоторые *джинни* сразу уже уходят: это значит, что святой не пожелал оказать им помощь, а кого он хочет вылечить, те остаются. С них цепи на сороковой день спадают сами; такой *джинни* после навещает

мазар уже по собственной воле. Возле больных никто не читает молитвы; вообще в таких случаях не молятся. *Шифа* ' приходит от пребывания на мазаре. Больные сидят на земле, им дают пищу и воду, если святой захочет, больной вылечится...» (Снесарев 1983: 121, 122). Мало что изменилось с тех пор. «Правда, *рукйа*²⁴ все же иногда *ших* использует», – рассказали мне местные. «Не часто, может быть один раз за период лечения. Приходит к одержимому и начитывает суры Священного Корана» [Инф. 3].

Официально признанным *шихом* мог считаться только тот, кто унаследовал эту должность от своего кровного родственника, поэтому другие жители могли служить только помощниками *шихов*. У Урузбай-*шиха* было несколько сыновей, но лишь один, Хамра-*ших*, остался работать на мазаре в должности могильщика. И вот с недавних пор на мазаре начал служить муллой еще один из представителей династии *шихов*. Его судьба и судьбы многих людей, имеющих непосредственное отношение к сакральному месту посредством кровнородственной династийной связи, обладают одной общей особенностью: такие люди с трудом находят себе место в современном социуме, в профанном мире, среди мирских профессий и занятий, что приводит в итоге к мучительным разочарованиям, а иногда к психическим заболеваниям. Болезнь отступает только после возвращения в родные края, к святому месту, для продолжения дела своих отцов. Так было и в случае с Хайруллой, внуком Урузбай-*шиха*, сыном Абдуллы. Получив высшее образования в Ташкенте и проработав некоторое время по специальности, он заболел психически и вернулся домой. Ему подсказали, что если он будет служить на мазаре, то ему нечего беспокоиться, все у него будет и достаток, и здоровье. Хайрулла вернулся домой совсем недавно. В первый мой визит в Бешмерген я его еще не видел: в то время еще работал хранителем и муллой Урузбай-*ших* (рис. 2), но нам говорили, что ему иногда помогает внук. В последний мой приезд на месте деда уже сидел Хайрулла [Инф. 2].

К сожалению, мне не удалось побеседовать с Урузбай-*шихом*, зато с его сыном Ибадуллой, бывшим военным, пользующимся значительным авторитетом в кишлаке, мы провели не один час в разговорах о целительском даре бешмергенских *шихов*. Пользуясь случаем, Ибадулла поделился о своих способностях изгонять болезнь: «Я здесь в управлении работал, в военкомате. Каждый день приходил один человек. Оказывается, он был псих, как потом мне сказали. Он собирал всех и рассказывал странные истории, но когда меня видел, замолкал и говорил, что меня боится. Я к нему как-то раз подошел, нанес вот так один и второй удар, он после этого не приходил и стал нормальным. Мой отец как раз так делает, только плеткой. Мы когда так делаем, человек нормальным становится. Мой отец так лечит. У него есть такая *камчи* (плетка), из хвоста коня сделана» [Инф. 3].



Рис. 2. Урузбай-ших на мазаре Уллу-пир. Фотография автора, май 2015 г.

Продолжая рассказ о своем отце, Ибадулла вместе с моим другом Джасуром вспомнили историю исцеления одного *джилли* (так часто в Хорезме называют душевнобольного): «Я удивился однажды. Отец связал больного человека. Там, знаешь, наш сад есть, где *макбара* Досторханчи-бобо. За ней есть яма. В ней мы держали этого больного. Зимой при сильных морозах он мог купаться там. Когда люди проходят по дороге, он называл их по имени, даже не зная имени. Как он мог знать имя? Я не понимаю». Джасур продолжал: «Он нам командовал. Стой, говорит, Джасур! Кругом! Налево или направо! Ему было скучно, он хотел общаться». «Иногда рядом с ним мой отец (*Урузбай-ших*) сидел. Вот кто-нибудь подойдет, он никого не боится, а когда мой отец подходит, он его слушается и боится. Или вот кто-либо из нас, сыновей *Урузбай-шиха*, подходит, всегда, больные слушаются нас. Это же с чем-то связано?» «Потом его увезли и как-то позже, через несколько лет, мы его увидели на пире, он приехал на зийарат. Выглядел солидно и производил впечатление серьезного, спокойного и уверенного мужчины. Мы с ним поздоровались и спросили о том, помнит ли он то время, когда сидел у дерева, но он ничего этого не помнил».

* * *

В отдельных случаях паломники идут со своими нуждами напрямую к святому. Например, в том случае, если у вас что-то пошло не так в

жизни, наступила, как говорят, «черная полоса», святой может помочь вам в этой ситуации. Надо только сделать так, чтобы путь к святому месту был трудным и продолжительным. Рассказывают, что старики из других кишлаков советовали молодым, потерявшим смысл жизни, отправиться на пир к шейху Йусуфу пешком. Молодой мужчина поведал мне такую историю: «Когда в молодости у меня наступила апатия и жить не хотелось, в моем кишлаке один *ата* (пожилой человек) из *ходжей*²⁵ сказал, чтобы я пошел на пир к *вали* Йусуфу Хамадани. В общей сложности я прошел около сорока километров, даже в одном месте ночью остановился и поспал несколько часов. Придя на пир, я нашел там укромное место поблизости от *макбары* и остался там. Три ночи я там был и увидел во сне пира Йусуфа, после чего пошел домой, и все постепенно приобрело смысл и стало получаться» [Инф. 5]²⁶. Свой сон он отказался мне пересказывать, сказал, что «нельзя его передавать другим, можно опять все силы растерять».

Подобная практика существовала с давних пор: «Шаманы предписывали своим пациентам ночевать у святынь ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно делать для выздоровления» (Басилов 1992: 287). Пример непосредственного взаимодействия больного со святым в целительском обряде на мазарах убеждают нас в правомочности приданию святому или его духу статуса актора сети. Таким образом, наша сеть акторов – создателей «продуктов спасения» расширяется. Новые ее участники – это *ших* и святой Йусуф, работающие не только через своих медиумов – *фолбин*, *шиха* и *муллы*, но и самостоятельно.

* * *

Сакральную связь с пиром используют в своих целительских практиках *табибы* кишлака Бешмерген. Большинство из них получили свой дар по наследству, но бываю отдельные случаи, когда дар целительства приобретается посредством трансформации душевной болезни. В этой связи любопытна история женитьбы Урузбай-*шиха* на старшей сестре Джуманияза (отец Джасура) Назире. Ее необычная биография, как у многих других в кишлаке, весьма характерна для людей, живущих вокруг пира. «В детстве она была довольно странной девочкой, немного не в себе. У нее периодически были припадки, и многие ее сторонились. Поэтому в школе ей дают второе имя – Назира (араб. “дальновидная, предвещающая”). В подходящем возрасте ее выдают замуж за Урузбай-*шиха* без какого-либо выкупа (*калыма*). Так вручили, в дар, как *садака*. Считается, что только в этом случае ее может оставить недуг. За *калым* бы ее и так никто бы не взял, ведь она слегка не в себе была, но если бы за *калым*, тогда она могла бы заболеть уже серьезно, и

ей бы пришлось надеть для исцеления кандалы. После замужества ее странность превратилась в способность лечить людей, Назира стала *табибом* и специализировалась на лечении травм головы. Люди верили ей, она была известным в районе целителем» [Инф. 2]. Мой товарищ Джасур говорил, что тоже обращался к ней, когда после драки в Санкт-Петербурге у него стала болеть голова и боль не прекращалась, а городские врачи ничего с этой болью поделать не могли. Тетя Назира вылечила его за несколько приемов. Она лечила руками, тонко манипулируя костным каркасом головы. «О самом Урузбай-*шихе* говорят, что, как *ших* и как человек он очень хороший, но и у него бывали проявления психических болезней и отклонений, да и у его отца, говорят, тоже были. Его отец тоже был *шихом* и целителем, многие обращались к нему за помощью. Но люди очень завистливы и оклеветали его. Приходила милиция (тогда нельзя было заниматься лечением), но ничего не нашла» [Инф. 1].

Представленный выше случай достаточно типичен для становления дара целителя и религиозного специалиста. Устная традиция вокруг мазара полна такого рода историй о превращении болезни в дар. Шейх Йусуф Хамадани, согласно хорезмским агиографиям, является во сне душевнобольному человеку, ищущему исцеления у его мазара, и предлагает ему принять шаманский дар (Снесарев 1969: 47–48; Басилов 1992: 140). Сочетание болезни и инициационного сновидения – один из самых известных в этнологии сюжетов. Однако в наибольшей степени эта проблема разработана в исследованиях шаманизма. Лежащие в основе шаманского посвящения болезнь и сновидения оказались одними из самых универсальных явлений в традиционных культурах²⁷.

Здесь в кишлаке Бешмерген рядом со святым местом сложилась целая династия целителей-костоправов. Большинство из них испытали воздействие шаманской болезни в процессе становления своего целительского дара. Акторно-сетевое взаимодействие помогает понять механизм возникновения болезни существованием сакральной связи *табибов* кишлака со святым Йусуфом Хамадани и его мазаром. Возможно поэтому, разрыв связи и смена деятельности часто приводят к душевной болезни. Во многом типична история Умиджона, отец которого – самый известный и сильный *табиб* в кишлаке. Династия *табибов*, к которой принадлежит Умиджон, восходит к Урузбай-*табибу* (не путать с Урузбай-*шихом*), знаменитому в прошлом на весь район целителю. Про него до сих пор ходят легенды, а его могила находится ближе всех к *макбаре* Йусуфа Хамадани. Умиджон еще со школы мечтал стать военным. Окончил военное училище, служил офицером в армии Узбекистана. В какой-то момент стал болеть, в том числе и психическими расстройствами. Оставил службу, вернулся домой, и «руки сами подсказали», чем надо заниматься. Проблемы со здоровьем прекратились. Те-

перь он, как и его отец, костоправ, с некоторой специализацией, отличной от других [ПМА]²⁸.

* * *

Если же вы правоверный и богобоязненный мусульманин, придерживающийся норм шариата, то наверняка вы знаете, что обращаться к практикующим *сихр* (колдовство) специалистам для мусульманина запрещено (*харам*). Если у вас есть сомнения, то обратитесь к имаму С., главному здесь на мазаре Йусуфа Хамадани. Его можно найти в рабочее время у себя в кабинете в *айване*, при входе на мазар. Он, можно так сказать, проводник легитимных, с точки зрения ДУМУ, «рецептов» лечения душевных болезней. Действительно, свой набор «продуктов спасения» для лечения всякого рода душевных невзгод есть и у современной мусульманской ортодоксии. Наверное, я не ошибусь, если скажу, что свою позицию по отношению к различного рода народным способам лечения душевных болезней религиозная власть согласует с мнением самого авторитетного шейха *уммы* постсоветского пространства Мухаммада Садыка Мухаммад Йусуфа (1952–2015). В его книгах вы найдете обоснованную шариатскими науками позицию по отношению к колдовству (*сихру*), его определение и классификацию, советы правоверному мусульманину, как оградиться от наущений шайтана (*васваса*), что делать в случае обнаружения симптомов колдовства и много других советов и рекомендаций. «Занятие колдовством является запретным (*харам*) деянием и отнесено к категории великих грехов (*кабир*). Все ученые единодушны в том, что человек станет неверным (*кафиром*), если будет считать, что колдовство дозволено. *Факихи*, ученые в области мусульманского права признали, что обучение колдовству является *харамом* и *куфром* (неверием)» (Мухаммад 2019: 48). Его книга «Истина о сути гадания, колдовства, изгнания джиннов и нетрадиционных методов лечения» продается в каждой лавке при мечетях и на каждом книжном лотке при мазаре. Мне лично ее дарили не один раз. Книга – своего рода официальная доктрина в вопросах *сихра* (колдовства, сглаза) и исцеления от его воздействия легитимным с точки зрения власти способом *рукйа*.

В реальности *сихр* и народные целительские практики в Узбекистане очень распространены и богаты своими региональными особенностями, как мы убедились выше. Советский этнограф В.Н. Басилов подчеркивал, что «традиция шаманства сохраняется среди таджиков и узбеков. Здесь оно издавна отличалось большим разнообразием» (Басилов 1984: 206). Живучесть и популярность шаманских способов лечения объясняются очень просто – они всегда воспринимались как часть ислама. Может быть, не совсем того ислама, который исходит от официальных мулл и имамов, но оправданного хотя бы тем, что с ним прожили свою жизнь

отцы и деды. К тому же региональные религиозные специалисты не теряют своей власти на мазаре и в хорезмском кишлаке благодаря еще тому, что гибко реагируют и приспосабливаются к чаяниям народа. Судя по всему, имам С. как представитель официальной религиозной власти, видя глубочайшую укоризненность локальных традиций целительства на бешмергенском пире, пытается их ассимилировать ценой постоянных компромиссов. Имам действует в отношении религиозных специалистов предельно мягко и аккуратно, проводя среди верующих разъяснения по поводу греховности деятельности любого рода частных религиозных оппозиционеров. Взамен предлагается весь корпус легитимных практик и текстов.

Таким образом, происходит систематическое поглощение и вытеснение нелегитимных с точки зрения религиозной власти практик из физического пространства публичных культовых мест в физическое пространство частного дома. Культовая практика на мазарах модифицируется инструментами нормативного ислама – определенным набором сур из Корана для решения соответствующей проблемы. Бывшие клиенты *шихов* все чаще обращаются к имаму или штатному мулле за интерпретацией возникших проблем и получением рекомендаций по их устранению – «сертифицированных продуктов спасения». Тем не менее, невзирая на все более усиливающуюся конкуренцию, бешмергенский мазар остается местом, где исторически сложившаяся религиозная традиция сохраняется и в лице ее носителей акторов сети.

Заключение

Наше паломничество на мазар Йусуфа Хамадани подошло к концу. Весьма вероятно, у вас отложились в памяти встречи с «коллегами по цеху производства услуг и продуктов спасения» – имамом, религиозными специалистами мазара, пантеоном святых мазара, ответственных за широкий набор функций, и разного рода inferнальными сущностями, обитающими в этих местах. Если помните, мы начинали *зийарат* с последовательного обхода и поклонения целой группе *аулийа*, каждый из которых служит помощником святому Йусуфу в его повседневных заботах, а для нас, верующих, выступает заступником перед Всевышним. Они образуют локальную сеть, внутри которой действует ключевая фигура посредника – это *фолбин* Г. – гадалка, медиум, экзорцист и целитель. Деятельность *фолбин* связана с предоставлением механизма для разрешения социальных конфликтов, интерпретативной схемы, в соответствии с которой толкуются самые разнообразные события, а также психофизические состояния и моделируется дальнейшее поведение; помощью в устранении жизненных препятствий. Ее локус физического пространства мазара есть зона inferнальных сущностей. Духи и

джинны, с которыми она взаимодействует, находятся здесь в «комфортных условиях». В этом коллективе²⁹ производятся определенные «продукты спасения», конкурирующие с продуктами, промоутируемыми официальным руководством мазара в лице штатных мулл.

Акторная сеть расширяется вместе с нашим паломничеством на центральный объект сакрального комплекса *Уллу-пир*, могилу Йусуфа Хамадани. Следуя за паломниками, мы стали свидетелями таинства экзорцизма и целительства традиционных религиозных специалистов – *шихов* и попытались разобраться в природе их дара. На этой части мазара локальная сеть, сформированная вокруг *шиха*, сопротивляется давлению локальной сети имама, в которую включен официальный штат мазара и внешние кураторы. Распределение сил складывается не в пользу традиционной системы. Здесь аналогичная ситуация, как и в первой части мазара, коллектив традиционного религиозного специалиста *шиха* вместе со своими «продуктами спасения» (целительскими практиками и экзорцизмом) вытеснен на периферию физического пространства мазара. В пространстве мазара доминируют официальный религиозный дискурс и легитимные целительские методы коллектива имама мазара. Действительно, как пишет Б. Латур, «выигрывает тот, кто сильнее и кто собрал вокруг себя больше актантов» (Латур 2006: 31).

Не стоит забывать и о нас – паломниках мазара *Уллу-пир*. Мы приходим на мазар в поисках «продуктов спасения» и отличаемся друг от друга своими потребительскими предпочтениями. Наш вклад в сетевое взаимодействие достаточно весом, мы не только пассивные потребители «услуг спасения», но оказываем существенное влияние на трансформацию элементов культа святых мазара. Запросы паломников – клиентов религиозных специалистов, побуждают менять элементы культа святых и адаптировать религиозное предложение под их чаяния, свидетельство тому – возникновение новых «мнимых» могил и новых святых, функции которых учитывают эти потребности. К сожалению, мы не смогли уделить должного внимания легендам о святых мазара, бытующим на мазаре в устных и письменных фольклорных текстах. Они также подвергаются трансформации в связи с людскими чаяниями. Такого рода перемены в облике и содержании мазара убедительно доказывают латуровский тезис о социальном контексте научного знания о мире, а в нашем случае – «продуктах и услугах спасения» на святых местах.

Стоит отметить некоторые узкие места нашей версии симметричного описания мира сакрального объекта *Уллу-пир*. Не будем скрывать, что одним из тех моментов, которые бросаются в глаза, остается трудность сохранять симметрию исследования. Так или иначе, текст по привычке перегружен антропоцентричностью и съезжает в сторону описания «человеков», человеческих сюжетов и генеалогий, ущемляя интересы других акторов. Стоило бы сбалансировать его агиографиями

святых и демонологией inferнальных существей, активно действующих в пространстве мазара. Возможно, следовало бы расширить акторную сеть актантами из мира вещей, а также распространить сеть за границы физического пространства мазара. Явно остаются скрытыми от глаз читателя акторы/актанты сети, которые включены в коллектив имама, но отсутствуют в нем фактически. Упомянутого актора можно представить как собирательный образ религиозной власти в лице ДУМУ, несомненно, что нами было бы обнаружено ключевое участие этого актора в жизни мазара. Однако такой же скрытый участок сети тянется в кишлак. Он существует вокруг *шиха* и его активно поддерживающих жителей кишлака.

Так или иначе, мы постарались применить подходы симметричной антропологии, сформированные при исследовании так называемых тропических коллективов, на современные социальные феномены нововременного мира³⁰ на культ святых мазара *Уллу-пир*, с его синкретизмом религии, политики и экономики. Возможно, это убедит нас в том, что «когда мы изымаем нечеловеков, подмешанных в коллективы, тогда остаток, который мы называем обществом, становится непонятным. Его масштаб, его устойчивость, длительность его существования оказываются лишены каких бы то ни было оснований» (Латур 2006: 187). Таким образом, «анализ сетей протягивает руку антропологии и предлагает ей занять центральное место, которое ей уготовано» (178).

Примечания

¹ Термин «тропики» заимствован из названия книги классика этнографии К. Леви-Стросса «Печальные тропики» (Леви-Стросс 1999). Исследование индейских племен, культура которых, как правило, исчезает или безвозвратно трансформируется при контактах с «цивилизацией», было проведено автором в первой половине XX в. и вызвало в антропологии целую волну творческих интенций. Поиск объективных научных позиций при изучении иных культур – один из тех «вечных» вопросов, поднятых К. Леви-Строссом. С тех пор «печальные тропики» или «тропики» обрели устойчивые социокультурные смыслы и коннотации. В настоящей статье термин «тропики» подобным образом относит нас к собирательному образу тропической культуры «иных». Мир в сознании представителей этой культуры находится в первозданном единстве: мира видимого и потустороннего, человек и нечеловек, в сопричастности с землей и территорией и т.д.; вне разрывающих мир на части дихотомий современности (более подробно см.: Леви-Брюль 2002). Объективная интерпретация и репрезентация иной культуры, культуры «тропиков» требует от антрополога особого онтологического режима, называемого Б. Латуром «симметричная позиция», а Э.В. де Кастру – «индейский перспективизм» (более подробно см.: де Кастру 2017).

² Мазар (араб. «место, которое посещают»), пир (перс. «святой»), а также «место, где похоронен святой») – эти слова можно считать синонимами, обозначающими могилу святого или место паломничества. Мазар чаще используют в научной литературе. Пир называют святилище в современном Хорезме. В Узбекистане на официальном языке комплекс, включающий усыпальницу святого, называют *зиyaratgox*.

³ В 2016 г. на пост Президента Республики Узбекистан заступил Ш.М. Мизийев (род. в 1957). С его назначением в республике начинается частичная либерализация в различ-

ных сферах, в том числе приняты меры по смягчению религиозной политики и по обеспечению свободы религии и убеждений.

⁴ Культ святых в исламе – почитание людей, которые считаются угодными Аллаху и потому святыми. Аллах наделяет их сверхъестественной силой, способностью творить чудеса. Святой по воле Всевышнего может выступать в роли посредника между мусульманами и Аллахом, он передает Всевышнему просьбы людей и, с Его благословения, помогает правоверным.

⁵ В связи с тем, что в исламе нет института канонизации святых, принятого в христианстве, в тексте будут использовать мусульманский термин *вали* (мн. ч. *аулийа*) наравне с термином «святой» в отношении мусульманских подвижников или праведников. В исламском богословии понятие *вали Аллах* (мн. ч. *аулийа Аллах*) более соответствует понятию «близкий к Аллаху», или «друг Аллаха», что можно считать синонимом праведника или подвижника. Термин «святой» в применении к исламу понимается автором в широком значении этого слова.

⁶ Капитал в социологии П. Бурдьё, в зависимости от области, в которой он функционирует, и ценой более или менее серьезных трансформаций, являющихся предпосылкой его эффективного действия в данной области, может выступать в трех основных обликах: экономическом (понимаемом главным образом как доход и собственность), социальном (понимаемом преимущественно как связи) и культурном (неформальное образование, объекты культуры и доверие). Их можно определить в двух аспектах – количественном и структурном.

⁷ Иеротопия (др. греч. «священный» и «место») – особый вид творческой деятельности человека по созданию сакральных пространств, а также специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества (Лидов 2006: 10).

⁸ Симметричная антропология – методологическое направление в исследовании социокультурных явлений в рамках акторно-сетевой теории Б. Латура. Базируется на принципах культурного и «природного» релятивизма. «Все коллективы конструируют природы и культуры. Все природы – культуры схожи друг с другом в том, что они одновременно создают человеческие, божественные и нечеловеческие существа» (Латура 2006: 180–181).

⁹ АСТ – акторно-сетевая теория (англ. actor-network theory, ANT) – это совокупность идей, которые сформировались под влиянием семиотической школы А.Ж. Греймаса и были ярко представлены в работах М. Каллона, Дж. Ло и Б. Латура. Главное, на что указывают представители акторно-сетевой теории, – это на всепроникающую социальность любого знания: физического, химического, биологического или исторического. Не существует разделения на социальный контекст и науку. Вся наука насковзь социальна, а все действия совершают акторы. Актант – термин из словаря АСТ, заимствованный из структуралистской семиотики А.Ж. Греймаса. Актант понимается «как предмет или существо, совершающее действие или подвергающееся действию» (Вахштайн 2005: 103).

¹⁰ *Ших* – широко распространенный в мусульманском мире институт смотрителей святынь, которые обычно считаются потомками святого. Родственный принцип выражен в убеждении, что святые покровительствуют своим потомкам. *Шихи*-хранители окружены мистическим поклонением верующих, которые приписывали им сверхъестественные способности в исполнении самых разных желаний и в исцелении от многообразных заболеваний. Хранительство святых мест всегда и везде было связано с получением доходов от паломничества. Более подробно см.: (Снесарев 1969; Басилов 1970; Демидов 1976; Литвинов 2020).

¹¹ Имам Абу Йакуб Йусуф б. Айюб б. Йусуф б. Хусейн б. Вахра Бузанджирди Хамадани родился, по разным данным, в 1048 г. или 1050 г. в селении Бузанджард (Бузенджирд) в лурско-курдской деревне в провинции Хамадан Ирана. Широкоизвестный и почитаемый суфийский шейх Йусуф Хамадани был одним из первых выдающихся

арифов (обладателей мистического знания), *факихов* (исламских богословов-законоведов), *имамов*, *муфтиев* (высших духовных лиц, знатоков шариата, принимающих решения по спорным вопросам). Он сыграл важную роль в исламизации тюркского населения Центральной Азии, от него ведут свою родословную.

¹² В 1994 г. по инициативе президента Республики Узбекистан И.А. Каримова были выделены средства на восстановление святыни. По решению № 20Б *хакима* Шаватского района на основе заключения главного архитектора Шаватского района № 11 от 11 июля 1998 г. построены здание мечети, музей, навес. Общая площадь комплекса составляет 4,2 га. В то время в мечети работал Пир-Мухаммад Одилбек Ходжи сын Хамры. Здания построены в национальном архитектурном стиле. В состав комплекса входят следующие объекты: гробница Йусуфа Хамадани, гробница Жилвордор-бобо, мечеть, музей, гостиница (*мехмонхона*), рассчитанная на 450 паломников, столовая, помещения для омовения (Узбекистан 2014).

¹³ Информант 3. Пожилая женщина, помощница муллы на мазаре.

¹⁴ *Садака* (араб. «милостыня, пожертвование») – добровольная милостыня, которая подается нуждающимся по собственному усмотрению и желанию жертвователя, чтобы заслужить благоволение Аллаха. В традиционном понимании – это деньги или имущество, которыми богатый человек оказывает помощь бедному. В более широком смысле за этим стоит любое благодеяние, совершенное искренне, ради Аллаха. Подаяние из своих средств является важной составляющей исламской религии.

¹⁵ *Гуджум* – считается, что эти деревья растут только на святых местах. Если приложить ухо к некоторым из них, то можно услышать звук текущей воды. Паломники видят в этом божественные знаки, которым Аллах отмечает святые места. На стволах деревьев в отдельных местах, особенно там, где ствол раздваивается, выступает сок. Считается, что эта жидкость обладает целительным эффектом, ею натирают больные места либо просто наносят на лицо или другие части тела как освященную божественной благодатью.

¹⁶ Информант 1. Мужчина пожилых лет, житель кишлака Бешмерген, аксакал махали.

¹⁷ Информант 2. Мужчина средних лет, житель кишлака Бешмерген.

¹⁸ Закон Республики Узбекистан № 618-1 от 01.05.1998 г. «О внесении изменений и дополнений в закон Республики Узбекистан “О свободе совести и религиозных организациях”».

¹⁹ Информант 6. попрошайка на мазаре, женщина средних лет.

²⁰ Информант 4. Пожилая женщина из Хивы.

²¹ Подробнее о способах взаимодействия с духами и средствах культовой деятельности среднеазиатских религиозных специалистов см.: (Zarcone, Hobart 2017).

²² Об изгнании джиннов в других культурах см. также: (Басилов 1992; Maagouf 2007).

²³ *Пери* – предположительно происходит от авест. *парика* (ведьма). Инфернальные сущности. Хорезмские пери в отличие от джиннов живут коллективно.

²⁴ *Рукья* – это исцеление чтением, отчитыванием определенных сур и *айатов* Священного Корана, произнесением имен Всевышнего Аллаха, молитв, переданных от Посланника Аллаха, при котором после *тилавата* (чтения) чтец дует на страдающего недугом целительным дуновением, образовавшимся вследствие чтения священных и пречистых целебных *айатов*, сур и молитв (Мухаммад 2019: 43). Более подробно о лечении одержимости и экзорцизме практикой *рукья* (*ruqya shariya*) см.: (Опарин 2021).

²⁵ *Ходжа* (перс. «хозяин», «господин») – в Средней Азии почетное прозвание людей, претендовавших на происхождение от четырех праведных халифов – Абу Бакра, ‘Умара (главным образом), ‘Усмана и ‘Али (за исключением потомков последнего от браков с дочерью Мухаммада Фатимой) (Негря 1991: 280).

²⁶ Информант 5. Мужчина средних лет. Житель соседнего кишлака.

²⁷ О шаманской болезни более подробно см.: (Селезнев, Селезнев 2009).

²⁸ ПМА – Полевые материалы экспедиций в Бешмерген Шаватского района Хорезмской области Узбекистана и другие республики Центральной Азии, 2014–2021 гг.

²⁹ Коллективом мы будем называть проект сборки (assembling) новых сущностей, еще не объединенных и по этой причине явно выглядящих не состоящими из социальных субстанций (Латур 2020: 106).

³⁰ Нововременной – «перевод термина *modernity* как “Новое Время”, а *modern* – как “нововременной”, можно обосновать по-разному. Главное, однако, в том, что он дался и научному редактору, и переводчику нелегко. Насколько удастся сохранить и утвердить это приравнивание двух пар терминов, зависит от сети, в которой они уже циркулируют или будут это делать» (Латур 2006: 5).

Список источников

- Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.
- Басилов В.Н. Избранные духов. М.: Издательство политической литературы, 1984.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
- Бурдые П. Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейка, 2007.
- Вахитайн В. Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4, № 1. С. 94–115.
- Де Кастру Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Демидов С.М. Туркменские овлады. Ашхабад: Ылым, 1976.
- Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006.
- Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020.
- Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002.
- Леви-Стросс К. Печальные тропики. Львов: Инициатива; Москва: АСТ, 1999.
- Лидов А.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрикс, 2006.
- Литвинов В.П. Хранители «святых мест» в Средней Азии и Российское государство (1865–1917 гг.) // Вестник РУДН. Серия: История России. 2020. № 19 (4). С. 781–792.
- Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. Истина о сути гадания, колдовства, изгнания джиннов и нетрадиционных методов лечения. Ташкент: Hilol-Nashr, 2019.
- Негря Л.В. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Опарин Д. Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте // Неприкосновенный запас. 2021. № 4 (138). С. 169–195.
- Панков И.А. Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 139–154.
- Панков И.А. Культ святых в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен: дис. магистерская. 46.04.03. М., 2015.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Общение во сне: наблюдатели за священными могилами в сибирском исламе // Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий / Сибирский сборник. Кн. 1 / отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 39–49.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
- Снесарев Г.П. Под небом Хорезма (этнографические очерки). М.: Мысль, 1972.
- Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983.
- Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Издательство Академии наук УССР, 1960.
- Толстов С.П. Древний Хорезм. М.: МГУ, 1948.

- Узбекистан 2014. Узбекистан: обитель спасения и утешения // Pearl of East: Your travel guide in Uzbekistan. URL: http://pearlofeast.com/post.php?id=226&news_page=1 (дата обращения: 10.03.2022).
- Kehl-Bodrogi K. Who owns the shrine? Competing meanings and authorities at a pilgrimage site in Khorezm // *Central Asian Survey*. 2006. № 25 (3). P. 235–250.
- Kehl-Bodrogi K. Religion is Not So Strong Here: Muslim Religious in Khorezm After Socialism. Lit, 2008.
- Maarouf M. *Jinn Eviction as a Discourse of Power*. London; Boston: Brill, 2007.
- Zarcone T., Hobart A. *Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. London; New York: I.B. Tauris, 2017.

References

- Basilov V.N. (1970) *Kul't sviatykh v Islame* [The cult of saints in Islam]. Moscow: Misl'.
- Basilov V.N. (1984) *Izbranniki dukhov* [Chosen by spirits]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Basilov V.N. (1992) *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Shamanism among the peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka.
- Bourdieu P. (2007) *Genezis i struktura polia religii* [Genesis and structure of the religious field]. In: *Sotsial'noe prostranstvo: polia i praktiki* [The social space: fields and practices]. St. Petersburg: Aleteia.
- de Castro E.V. (2017) *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhy poststrukturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Demidov S.M. (1976) *Turkmenskie ovliady* [The Turkmen ovlyads]. Ashgabat: Ylym.
- Kehl-Bodrogi K. (2006) Who owns the shrine? Competing meanings and authorities at a pilgrimage site in Khorezm, *Central Asian Survey*, no. 25(3), pp. 235–250.
- Kehl-Bodrogi K. (2008) *Religion is Not So Strong Here: Muslim Religious in Khorezm After Socialism*. Lit.
- Latour B. (2006) *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [We have never been modern. An Essay on symmetrical anthropology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo Universiteta v Sankt-Peteburge.
- Latour B. (2020) *Peresborka sotsial'nogo. Vvedeniie v aktorno-setevuiu teoriuu* [Reassembling the social. An introduction to actor-network theory]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Levi-Strauss C. (1999) *Pechal'nie tropiki* [The sad tropics]. Lviv: Iniciativa; Moscow: OOO Firma "Izdatel'stvo AST".
- Levy-Bruhl L. (2002) *Pervobitnii mentalitet* [Primitive mentality] St. Petersburg: Evropeiskii dom.
- Lidov A.M. (2006) *Ierotopoiia. Sozdaniie sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopy. Creating Sacred Spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow: Indrik.
- Litvinov V.P. (2020) Kraniteli "sviatykh mest" v Srednei Azii i Rossiiskoe gosudarstvo (1865–1917 гг.) [The Guardians of "Holy Places" in Central Asia and the Russian State (1865–1917)]. *Vestnik RUDN, Seriya "Istoriia Rossii"* [The RUDN bulletin, Russian history series], no. 19(4), pp. 781–792.
- Maarouf M. (2007) *Jinn Eviction as a Discourse of Power*. London–Boston: Brill.
- Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf, (2019) *Istina o suti gadanii, koldovstva, izgnanii dzhinnov i netradsitsionnykh metodov lecheniia* [The truth about the nature of divination, witchcraft, exorcism, and non-traditional healing methods]. Tashkent: «Hilol-Nashr».
- Negrya L.V. (1991) *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. The encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka.
- Oparin D. (2021) Oderzhimost' v migratsionnom musul'manskom kontekste [Possession and exorcism in the muslim migrant context], *Neprikosnovennii zapas*, no. 4(138), pp. 169–195.

- Pankov I.A. (2015) *Kul't sviatykh v tsentral'noaziatskom isleme kak sotsiokul'turnii fenomen: dissertaciia magisterskaia* 46.04.03 [The cult of saints in Central Asian Islam as a socio-cultural phenomenon: Master's Thesis 46.04.03]. Moscow.
- Pankov I.A. (2018) Kul't sviatykh v isleme: sotsial'noie prostranstvo mazara [The cult of saints in Islam: The social space of the mazar], *Vestnik RGGU, Seriya "Istoriia. Folologiya. Kulturologiia* [RSUH Bulletin, History, Philology, Cultural Studies series], no. 9(42), pp. 139–154.
- Seleznev A.G., Selezneva I.A. (2009) Obscheniie vo sne: smotriteli za sviaschennymi mogilami v sibirskom isleme [Communicating in a dream: the caretakers of sacred graves in Siberian Islam]. In: *Pogrebal'nii obriad narodov Sibiri i sopredel'nykh territorii. Sibirskii sbornik* [Burial Rites of the Peoples of Siberia and Adjacent Territories. The Siberian volume]. Vol. 1. Pavlinskaya L.R. (ed.). St. Petersburg: MAE RAN, pp. 39–49.
- Snesarev G.P. (1969) *Relikty domusul'manskikh verovanii i ibriadov u uzbekov Khorezma* [Remnants of pre-Muslim beliefs and rituals among the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka.
- Snesarev G.P. (1972) *Pod nebom Khorezma (etnograficheskie ocherki)* [Under the sky of Khoresm (ethnographic essays)]. Moscow, Misl'.
- Snesarev G.P. (1983) *Khorezmskie legendy kak istochnik po istorii religioznykh kul'tov Srednei Azii* [Khorezm Legends as a Source for the History of Religious Cults in Central Asia]. Moscow: Nauka.
- Suhareva O.A. (1960) *Islam v Uzbekistane* [Islam in Uzbekistan]. Tashkent: Izdatel'stvo akademii nauk USSR.
- Tolstov S.P. (1948) *Drevnii Khorezm* [The ancient Khorezm]. Moscow: MGU.
- Uzbekistan 2014, Uzbekistan: obitel' spaseniia i utesheniia [Uzbekistan: the space of salvation and solace]. Pearl of East: Your travel guide in Uzbekistan. URL: http://pearlofeast.com/post.php?id=226&news_page=1 (10. 03. 2022).
- Vakhshtein V. (2005) Vozvrashcheniie material'nogo. "Prostranstva", "seti", "potoki" v aktorno-setevoi teorii [The Return of Material: "Spaces", "Networks", "Flows" in Actor-Network Theory]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, Vol. 4, no. 1, pp. 94–115.
- Zarcone T., Hobart A. (2017) *Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. London-New York: I.B. Tauris.

Сведения об авторе:

ПАНКОВ Игорь Александрович – кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: pankov@almaqam.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Igor A. Pankov, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: pankov@almaqam.ru

The author declares no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 22 марта 2022 г.;
принята к публикации 22 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 22.03.2022;
accepted for publication 22.09.2022.*

Original article
UDC 808; 291.216
doi: 10.17223/2312461X/37/5

Language of Spirits: Parallels Between Rhymed Prose (*Sadī'*) of Pre-Islamic Arabian Soothsayers and Verbal Behavior of Shamans

Vladimir A. Rozov

Saint-Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation, v.rozov@spbu.ru

Abstract. The speech behavior of soothsayers (*kuhhān*), who lived in pre-Islamic Arabia, was characterized by the use of rhymed and rhythmic prose, the formulaic structure of utterances and their enigmatic nature. Furthermore, their speech was ecstatically performed and featured a specific language that was different from the generally accepted mode of everyday communication. As a consequence, their utterances were perceived by their audiences as emanating from supernatural beings. The article draws a parallel between the speech peculiarities of the *kuhhān* and texts that serve for 'communication' with spirits in shamanic/shamanistic cultures. From a functional point of view, in both cases the texts exhibit a number of distinctive properties that mark sacred pronouncements dictated by otherworldly forces. There are also similarities in the contexts and circumstances of text production of soothsayers and shamans. The conclusions of the article can serve as another argument in favor of a typological affinity between these two groups of religious specialists. This affinity has previously been examined mainly through the prism of their social functions and non-verbal behavior. This article, on the other hand, emphasizes the linguistic characteristics of this affinity.

Keywords: sacred, divination, shamanism, pre-Islamic Arabia, soothsayers, spirits, jinn, *sadī'*, rhymed prose

Acknowledgements: The study was carried out with the financial support of Saint Petersburg State University, project № 92565886.

For citation: Rozov, V.A. (2022) Language of Spirits: Parallels Between Rhymed Prose (*Sadī'*) of Pre-Islamic Arabian Soothsayers and Verbal Behavior of Shamans. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 76–96. doi: 10.17223/2312461X/37/5

Научная статья
УДК 808; 291.216
doi: 10.17223/2312461X/37/5

Язык духов: параллели между рифмованной прозой (*садж*‘) доисламских арабских прорицателей и речевым поведением шаманов

Владимир Андреевич Розов

*Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,
v.rozov@spbu.ru*

Аннотация. Прорицатели-*кахины* доисламской Аравии имели ряд отличительных особенностей речевого поведения. Это широкое использование рифмованной и ритмизованной прозы (*садж*‘), формульная структура высказываний, их энигматический характер, экстатические формы речевого поведения, а также использование вариаций языка, отличающихся от общепринятых в бытовой коммуникации. Считалось, что эти особенности маркируют высказывание, полученное от потусторонних существ. Можно провести параллель между особенностями речей, приписываемых *кахинам*, и характерными чертами текстов, служащих для тех или иных форм «коммуникации» с духами в культурах, где распространены различные формы шаманизма. С функциональной точки зрения, в обоих случаях отличительные свойства приписываемых потусторонним силам высказываний подчеркивали сакральный характер текстов. Также имеется сходство контекста и обстоятельств порождения текстов *кахинов* и шаманов. Сделанные выводы могут служить еще одним аргументом в пользу утверждения о типологическом сходстве между *кахинами* и шаманами, ранее рассматриваемого через призму общности их социальных функций и наиболее характерных особенностей невербального поведения.

Ключевые слова: сакральное, предсказания, шаманизм, доисламская Аравия, *кахины*, духи, *джинны*, *садж*‘, рифмованная проза

Благодарности: работа выполнена при финансовой поддержке СПбГУ (№ 92565886).

Для цитирования: Rozov V. A. Language of Spirits: Parallels Between Rhymed Prose (*Sadji*‘) of Pre-Islamic Arabian Soothsayers and Verbal Behavior of Shamans // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 76–96. doi: 10.17223/2312461X/37/5

Introduction

Shamanism, a widely spread phenomenon both in geographical and semantic terms, has always been a fascinating resource for comparative studies. These studies concerned the examination of similar features within a certain culture or similar phenomena in different cultures, often transcending the boundaries of various traditions associated with shamanism. As M. Oppitz stated, “shamanism – in short – is highly specific and ephemeral,

bound to a myriad of heterogeneous local conditions and developments. It is this local peculiarity that provokes comparison with peculiarities in other shamanic surroundings, in the hope of finding common features on a wider geographical scale” (Oppitz 2017: 62). My article goes even further in attempting to detect elements of shamanism in the activities and verbal production of the soothsayers of pre-Islamic Arabia that is distant both spatially and temporally from the societies in which shamanism is practiced.

First, I have to define the term “shamanism” that it has many connotations and meanings that may distract us from of discussion the immediate topic of our study. The definition used here follows the characterization of J. Towsend who stated that “a traditional shaman is a person who has direct communication with spirits, is in control of spirits and altered states of consciousness, undertakes soul (magical) flights to the spirit world, and has a this-material-world focus rather than a goal of personal enlightenment” (cit. ex Walker 2001: 38). Spiritual journeys (be it ascending to the sky or descending to the underworld) are one of the most prominent features of a shaman (Eliade 2004: 5). However, the figure of a shaman blends with other religious specialists in archaic societies, especially those of a priest or a magician (Eliade 2004: 5), a storyteller (Putilov 1997: 58–59), a healer (Corradi Musi 2013: 8). Furthermore, shamanism in its various manifestations remains alive even in modern societies. Thus, it is possible to find ‘shamanic’ features in behavior or beliefs within a certain culture without stating that this culture is shamanic or labelling someone as a shaman. As M. Eliade noted, “the presence of a shamanic complex in one region or another does not necessarily mean that the magic-religious life of the corresponding people is crystallized around shamanism. This can occur (as, for example, in certain parts of Indonesia), but it is not the most usual state of affairs. Generally, shamanism coexists with other forms of magic and religion” (Eliade 2004: 5), and thus we will not hesitate to employ the terms “shamanic” or “shamanism” in the broad sense of these words. Since this article discusses the role of shaman from a linguistic point of view, a special stress is put on the ‘communication’ with spirits and its formal characteristics.

Soothsayers of pre-Islamic Arabia and shamans – previous comparisons

In the pre-Islamic Arabia we find individuals who acted in the sphere of religion and were viewed by their society as specialists in communicating with deities and spirits. These individuals, named “soothsayers” (*kāhin* pl. *kuhhān*)¹, are often mentioned Arabic sources written after the rise of Islam. A characteristic feature of soothsayers’ divinations was the use of the rhymed and rhythmical prose (*saḍīʿ*). Their pronouncements were believed by their listeners to be emanating from otherworldly forces and differed substantially from an ordinary speech. In this sense, there was a semblance be-

tween the inspired speeches of the soothsayers and the orations of poets (*shā'ir* pl. *shu'arā'*). The Arabs believed that poets, like soothsayers, could communicate with otherworldly forces. This widespread belief persisted after the victory of Islam. The belief in male (*hādīs*) and female (*halīla*) demons of inspiration who visit poets and whisper poetry to them is still alive in various parts of the Arab world, especially in Yemen. The demons of poetry are perceived as beings (or, more often, poetic images and allegories) who speak in coherent, measured sayings. For example, a modern poet described his spirit in this way: "He (*hādīs*) said: I came to you quickly; // I am not one of those who disappears [when needed]. // Hold on [to me] to extract [verses]. // And he answered me with measured speech" (Yosefi 2018: 38).

Unfortunately, when it comes to studies related to the *kuhhān*, as well as pre-Islamic Arabia in general, we face the problem of sources. Almost all we know about the religious life in Arabia before Islam is based on later Islamic sources, some of which are simply forged by medieval Muslim scholars. For this reason, thorough source criticism is required when it comes to dealing with the texts attributed to soothsayers. However, for the purposes of the current study one can rely on some Muslim accounts from pre-Islamic Arabia. Even if they do not convey correctly the authentic texts of the *kuhhān*, one could find here a general *idea* of how soothsayers' texts and behavior were perceived in the later epoch. This imaginative picture somehow reflects the actual state of affairs in Arab society two or three centuries before these works had been compiled. Muslim scholars also had opportunities to hear examples of the original archaic *sadj* ' , because in the Bedouin environment the ritual reciting of *sadj* ' persisted for a very long time after the victory of Islam, and some typical kinds of texts are still recited and certain evidently pagan practices performed until the present day by the Arabs. Moreover, there is additional information about the beliefs concerning the 'communication' with spirits in the Quran and sayings of Muḥammad in which he criticized the pre-Islamic religious beliefs and practices or rebuffed the attacks on him by Meccan pagans.

As far as we know from the later sources, soothsayers were professionals communicating with deities and spirits. Initially, the 'revelations' were spontaneous and people usually believed that the supernatural beings 'transmitted' to the *kuhhān* during their trances. The *kāhin* himself could not initiate a revelation; he was passively waiting for it. As a rule, soothsayers received messages from a supernatural being well known by them, often of the opposite sex. Such an 'agent' from the parallel world was called *ḍjinnī* (pl. *jinn*); other names for them were descriptive terms like *ṣāhib* ('companion'), *khalīl* ('friend') or *tābi* ('follower') (El-Zein 2009: 56). One typical feature of a soothsayer during the séance of communication with spirits was his or her ecstatic state of mind, as well as strange or even asocial forms of behavior. A good illustration of this kind of trance is given in *The Biography of the*

Prophet by Ibn Hishām. The *ḍjinnī* (in the text – *ṣāhib*), who brought a revelation to a female soothsayer from tribe of *Banū Sahm* “descended upon her,” saying:

darr
mā adarr
yawm ‘akr
wa nahr

[Abundantly] brought!
What is [profusely] brought
The day of cutting sinews
And slaughter?

When the tribesmen heard about it, they said: “What does he want?” After that, the *ḍjinnī* came to her again and said:

shu ‘ūb mā shu ‘ūb
taṣra ‘ fīhi ka ‘b al-ḍjanūb

Tribes, what tribes,
[On that day] the glory of the south will perish.

According to this story, the tribesmen of *Quraysh* were puzzled and they understood the meaning of the message only after the Battle of Badr, which it allegedly predicted (Ibn Hishām 1911: 198–199).

This fact distinguishes the archaic image of an Arabian soothsayer from that of a shaman, who, as a rule, “differs from a ‘possessed’ person, for example; the shaman controls his ‘spirits,’ in the sense that he, a human being, is able to communicate with the dead, ‘demons,’ and ‘nature spirits,’ without thereby becoming their passive tool. To be sure, shamans are sometimes found to be ‘possessed,’ but these are exceptional cases for which there is a particular explanation” (Eliade 2004: 6). Nevertheless, there is enough evidence to reinforce the notion that soothsayers were able to enter into the state of trance through their own free will, or at least, when asked about something or in response to a request for divination. On the eve of the rise of Islam, the Arabs often perceived soothsayers as ordinary fortunetellers and turned to them exclusively with particular requests (Piotrovskij 1981: 11). They also played the role of mediators in disputes, which is quite typical for shamans (Borko 2004: 35). In such cases, a soothsayer could extend influence outside the community and become a mediator in inter-tribal disputes (Kudelin 2003: 19). The *kuhhān* also had other roles: they were healers, finders of missing cattle, confirmers of kinship and so on (Izutsu 2002: 186). Nevertheless, it is important to note that the ability of the soothsayers to interpret dreams was probably due to their perceived proximity to supernatural

beings, who were thought to be their source of veridical visions. This evidence allows us to draw another parallel between the *kuhhān* and shamans. E. Torchinov attributes to the shaman “the functions of a healer, a sorcerer and a psychopomp or conductor of the dead souls to the other world. In some cases, the shaman uses his abilities for ‘lesser purposes’ like predicting the weather, searching for lost things using his / her fortunetelling skills and so on. Fortunetelling and divination are also an important function of the shaman” (Torchinov 1998: 97). The soothsayers of Arabia fulfilled the same array of the ‘pragmatic’ social functions.

In this context, the legendary story of soothsayers *Shakk* and *Ṣāṭiḥ*, cited in *The Biography of the Prophet* by Ibn Hishām, seems to be very illustrative (Ibn Hishām 1911: 14–16). Despite the abundance of extremely vivid and, in a certain way, fantastic details, this story serves as a vivid illustration of later ideas about the role of *kāhin* as a fortuneteller. These ideas, on the one hand, reflect the customs that actually existed in pre-Islamic Arabia, and, on the other, illustrate the further evolution of the perceptions concerning the soothsayers’ source of inspiration that emerged after the final victory of Islam. According to this story, Rabī‘a b. Naṣr, the king of Yemen, saw a vision (*ru’ya*) that frightened him and called all the “soothsayers, wizards, fortunetellers [by the flight of birds] and sorcerers” to interpret this vision. However, the king wanted to test them and said that he would accept the interpretation only from those who could tell him what exactly he saw in his dream. The first to come to the king was *kāhin* *Ṣāṭiḥ* who described the king’s vision in this way:

ra’aytu ḥumama
kharaḍjat min ḡulma
fa waḡa ‘at bi arḡ tuhma
fa akalat minhā kull dhat ḡjumdjuma

I saw a coal
[That] came out of the darkness
And fell in the low ground (Tihāma),
And ate everyone who has a skull.

This story, which is legendary by all means, nevertheless gives insight into the ideas about the functions of the soothsayer as an interpreter of dreams and visions.

Linguistic parallels between soothsayers and shamans

Parallels between shamanism and the early stages of religion among the Semites have already received academic attention (Capelgrud 1967; Miller 2011). The Arabian *kuhhān* have also been compared elsewhere with the shamans according to their social functions, behavior and presumed ways of

communication with spirits (Piotrovskij 1981; Piotrovskij 1984; Zwettler 1990; Izutsu 2002; Rozov 2017). However, there is a lack of studies, comparing the linguistic peculiarities of texts uttered by soothsayers and shamans as well as common features of their verbal behavior. This task has many dimensions, for “language in shamanic ritual, likewise, communicates on more than one plane – physical, symbolic and subtle – and may mediate several levels of communication between this world and the other, between the shaman and audience, between shaman and spirit, between the inner and the outer worlds of the shaman, and between the physical and the subtle realms” (Walker 2001: 42). Taking into account such considerations, the researcher has to study not only the formal or structural features of the texts in question, but also their stylistic peculiarity, different means of production and their perception by the audience.

Some present studies have described the essential features of shamanic (Bogoraz 1919; Walker 2001; Birtalan 2012), and more broadly, sacred speech (May 1956; Ferguson 1985; Du Bois 1986; Samarin 1987; Webb 1997; Nekliudov 2003; Yelle 2003; Passalis 2012). The term ‘sacred speech’ here designates any verbal communicative contact with supernatural forces or in social events that presume to be an act of the hierophany, according to M. Eliade’s definition (Eliade 1987: 21). Respectively, this term refers to speech separated from profane, mundane forms of communication. This separation is maintained, firstly, by a combination of linguistic, stylistic and poetic techniques, and, secondly, by the context of speech production, i.e. circumstances of contact with the sacred. The language of religion and spiritual life is not characterized only by the choice of a poetic structure of speech, since the use of various discursively marked forms of language plays an important role as well. Thus, the language of religion or, in other words, this linguistic instrumentarium used for expressing religious feelings contains the following genres: spiritual songs and religious hymns, recitation of sacred texts, prayers, magic and divinatory formulas (Samarin 1987: 88). These forms of speech are used primarily in religious acts that presuppose ‘communication’ with the supernatural, including shamanic rituals and incantations. As noted by R. Jakobson, the magical (or fideistic) function of language is the transformation of an absent or inanimate ‘third person’ into a full-fledged addressee of a message and a participant in communication (Jakobson 1960: 355). This kind of ‘communication’ could be directed in both ways: from supernatural to human beings (ecstatic speech of prophets, shamans and soothsayers, predictions, interpretation of dreams), and vice versa – from humans to deity (prayers and votive formulas). In this article, we are interested predominantly in the first two types – the top-to-bottom communication (i.e. from supernatural beings and spirits to humans). The typical features of shamanic texts compared to the texts of the Arabian soothsayers are listed below.

Coherence. *Rhyme, rhythm and parallelism* are the most essential feature of shamanic speech. These features create a special cadence of the sacred text. Its emotional impact is enhanced by a variety of voice modulations and intonations upon utterance. In many cultures of the world, words addressed to supernatural beings or ‘received’ from them are characterized by a certain degree of order, occasionally called ‘coherence’. There is a close relationship between poetry and the realm of the sacred. Because of this, it is often quite difficult to separate religious discourse from other marked forms of speech that differ from the everyday language, especially the poetic or ceremonial linguistic registers (Webb 1997: 49). Poetic inspiration was often attributed to the actions of supernatural forces and entities; according to archaic views, poetry was not ‘made’ or ‘created’ by the poet, but rather ‘extracted’ from an outside source (Nekliudov 2003: 111–112). “The gift of a prophetic, poetic word is given to the chosen people by the gods, either directly or with the help of some magical object, most often it is honey, which, of course, emphasizes the sweetness of poetry. This gift gives its owner a special power” (Saveljev 2006: 21) Perceived as emanating from a supernatural source, rhymed and rhythmic poetic speech was considered especially effective. This can be explained by the fact that in an archaic worldview the rhythmic order of the Universe played an important role: “the time of archaic perception (and in many ways, as a rudiment, even everyday modern perception) is more likely a rhythm than time per se” (Kasevich 1996: 144). The rhythmically ordered speech, thus, reflected the structure of the Universe, uniting the human microcosm with the macrocosm. We can say that the “actions of the ‘grammarian’-poet and the priest have the same meaning: both of them struggle against chaos to reinforce the ‘cosmic’ organization with its principle – a solid, stable place in which the divine and the sacred dwell. The poet and grammarian ... build ‘the image of the world revealed in the word’, like a priest who builds during the ritual (in particular, with the help of words) this world itself” (Toporov 2005: 499). Although this is usually understood as an imitation of reality by poetic language and other forms of art, a closer analysis shows that often (for example, in rhyme) words imitate natural sounds, and thus reality. The mimetic function of poetry creates a virtual bridge between language and reality, the illusion of mastering the natural, cosmic language (Yelle 2003: 56). Thus, “language in shamanic ritual, likewise, communicates on more than one plane – physical, symbolic and subtle – and may mediate several levels of communication – between this world and the other, between the shaman and audience, between shaman and spirit, between the inner and the outer worlds of the shaman, and between the physical and the subtle realms” (Walker 2001: 42).

In many cultures of the world, the words addressed to supernatural beings or ‘received’ from them are characterized by a certain degree of order, they are ‘coherent’. In this regard, one could mark the social, psychobiological

function of rhyme and rhythm. It is well known that traditional and archaic cultures are especially sensitive to the rhythm of music and songs. Shamans-healers achieve a special state of consciousness by means of rhythmic incantations. The rhythm is often repeated, which probably should affect the central nervous system (Passalis 2012: 13–14). According to I. Dyakonov, “the rhythm that arose, perhaps, as an indispensable means of collective labor, was the first and the most important technique of developing figurative representations of reality within the collective mind’s framework. It also contributed to the creation of a well-known physiological mood, right up to the ecstatic uplift, necessary for the emotional adoption of words and actions as magic” (cited in Frolov 1991: 226).

The main distinctive mark of the texts attributed to the *kuhhān* is the intensive usage of rhymed and rhymed prose (*sadjī*‘) along with syntactic parallelism. These features were closely associated with the supernatural sources of speech. A well-known *ḥadīth* describes the link between *sadjī*‘ and soothsayers, as seen by the prophet Muḥammad. Once, two women had quarreled and were brought to the court of the Prophet, because one of the women took a stone and threw it into the stomach of another woman who was pregnant and later had a miscarriage. At the trial on this occasion convened by Muḥammad, a relative of the woman accused of killing the baby gave the following speech (Al-Bāḳillānī 1997: 87):

*kayfa nadiya man lā shariba wa lā akal,
wa lā ṣāḥa fa stahall?
a laysa damuhu ḳad yuṭall?*

*How to demand a bloodwit for someone who did not drink or eat,
And did not cry out, and did not begin [to live]?
Is it possible to pay for its blood?*

After that, Muḥammad asked: *a sadjī‘an ka-sadjī‘ al-kuhhān* “Is this *sadjī*‘ like *sadjī*‘ of a *kāhin*?” (in alternative version *a sadjī‘atan ka-sadjī‘at al-djāhiliyya* “Is this a *sadjī*‘ utterance like a *sadjī*‘ utterance of the Age of Ignorance?”) and refused to take into account the testimony of this man. It is no coincidence that the soothsayers and poets – who extensively used a coherent, well-structured form of speech, – are listed in the Quran among individuals possessed with the *djinn* – *madjīnūn* pl. *madjānīn*. Here are some vivid examples of the Quranic ayahs that condemn the soothsayers and poets for their interactions with evil supernatural entities: “Indeed, that is how We deal with the criminals, indeed they, when it was said to them, ‘There is no deity but Allah,’ were arrogant and were saying, ‘Are we to leave our gods for a mad poet (*shā‘ir madjīnūn*)?’” (37:34–35); “So remind [O Muḥammad], for you are not, by the favor of your Lord, a soothsayer (*kāhin*) or a madman (*madjīnūn*)” (52:29).

The difference between a poet and *kāhin* was rather vague in that epoch, for their source of inspiration was believed to be the same. However, by the beginning of Muḥammad's prophetic mission, it was already quite tangible. This phenomenon is reflected in the language used for sharing the knowledge obtained through contact with the supernatural forces. Poets used rhymed lines with a quantitative poetic meter (*shi'r* – poetry in the proper sense of the term or in other words – poetry per se, composed in accordance with the rules of the Arab metric system – '*arūd*'), while *saḍj̣* was a hallmark of the soothsayers' speech. The social roles of soothsayers and poets were different as well. The poet acted as a herald of the tribe, defending the honor of his relatives and ancestors in the face of his tribe's neighbors. On the eve of Islam, the role of poets was changing in the context of the development of the early Arab state. Poets often became panegyrists at the court of rulers, praising the merits of their patrons and belittling those of their rivals. This, however, did not prevent poets from enjoying a certain freedom, including freedom to leave a patron and to find a place at another court, or even become a freebooting adventurer. The image of the pre-Islamic poet that can be found in pre-Islamic and later Arabic poetry, as well as in the works of Arabic philologists, significantly differs from the image of a soothsayer. A typical poet is described (often – by himself, in his own poems) as a brave warrior, endowed with courage, nobility, generosity, and other attributes of a respected member of the tribal society. He undergoes various adventures and produces admiration among friends and fear among his rivals. He also enjoys the favors of the opposite sex – a feature that was often reflected in poems. As for the soothsayers, they mainly acted in the religious sphere. They were professionals in communicating with deities and spirits, and also showed asocial forms of behavior and could have had some kind of mental and physical disabilities (Zwettler 1990: 78). Another important difference is the connection between the Arab poets and the *ḍjinn*, perceived as ties of friendship or collaboration, which makes the late pre-Islamic concept of poetic inspiration quite different from that of soothsayers. The Islamic tradition presents the soothsayers as being completely under the control of their *ḍjinn*. It was believed that when a demon took possession of a *kāhin*, he would not speak on his own behalf, but rather become a mouthpiece of the demon; therefore the speech of the soothsayer is fragmented, occasionally disjointed or consisting of single words (Yosefi 2019: 43).

Formulaic structure. *Special organization* of the text and *formulaic structure* are also a prominent feature of shamanic utterances. Fixed formulas, which are typical for other oral genres of speech like epic poems, incantations and charms, not only facilitate remembrance of a text and its reproduction, they also play an important role in separating an inspired text from mundane, profane forms of communication. Special organization of the text with the initial and final formulas bears the same function – the text lies in a

‘frame’, which, along with the internal structure of the sacred text, excludes it from the profane conversations. This ‘frame’ seems to correlate with the rites that precede and terminate the ritual, putting it beyond the boundaries of the profane world. The sacred text was often perceived by the archaic mind as an animated entity. Its beginning and ending corresponded to the rites of passage: the text was ‘born,’ ‘lived’ and then ‘died’ (Yelle 2003: 22). This allows us to mention a kind of iconicity – the internal structure of a text repeats the structure of a ritual, and thus it is determined by a metalinguistic reality.

The structure of a shamanic text is characterized by the constant rhythmic repetitions of significant elements and formulas. The repetition at all levels of the text makes the message effective in the minds of those who reproduce and perceive it (Yelle 2003: 11). Formulas serve as a ‘key’ to invoke or drive out a spirit or spirits. For example, Mongol shamans have special formulas for praising the spirits at the beginning of the invocation ceremony. Every shaman has his/her own forms of praise for the deities and usually sings them every time he/she starts a ritual (Dulam 2010: 24). Another evidence is from an Italian woman healer who specialized in the cure of illnesses provoked by evil spirits and the evil eye. She believed that somatic disorders were a result of the intrusion of spirits into the body of a person, and that these spirits could be unleashed by the gaze of envious or hostile individuals. “Her ritual of healing required the use of appropriate magic formulae, pronounced in dialect and learned as a young woman from the person who had transmitted this profession as an inheritance, recourse to the energies of fire, water, and metal, and the use of specific paraphernalia and special gestures” (Corradi Musi 2013: 8).

The archaic texts delivered in *sadj*‘ also have stable formulas that designate the beginning of a sacred utterance. These are the particles of oath (*wa...*) and divination formulas beginning with words ‘when’ or ‘if’ (*idhā...*). One of the best examples of these beginnings is found in a text ascribed to the *kāhin* Ṣāṭiḥ, who predicted the capture of Yemen by Ethiopians. Of course, the authenticity of this text raises certain doubts; however, as has been shown above, it is a legitimate source for studying later ideas about the formal side of the speech of the soothsayers. When Ṣāṭiḥ was asked to confirm the veracity of his words, he replied (Ibn Hishām 1911: 17):

wa rabbi al-samā’i wa al-arḍ
wa mā baynahumā min raf’in wa khafḍ

I swear by the heaven and the earth,
And by things between them, That rise and go down!

Another striking example of this feature in pre-Islamic traditions of inspired speech can be found in the texts attributed to one of the fiercest rivals

of Muḥammad, *kāhin* Maslama b. ʿUmāma al-Ḥanafī, known in the Muslim tradition as Musaylima al-Kaḏhdhāb (‘The Liar’). Muḥammad claimed that Musaylima received his inspirations and was directed by a supernatural being or demon (*shayṭān*). (Yosefi 2019: 44). At the same time, it is important to note that most of the texts attributed to Musaylima have reached us in numerous variations, while the formulaic beginning, the structure of sentences and the general meaning have been preserved. For example, al-Ṭabarī cites the following oath delivered by Musaylima (al-Ṭabarī 1890: 1934):

*wa al-mubaddirāti zar‘an
wa al-ḥāsidāti ḥaṣdan
wa al-dāriyyāti kamḥan
wa al-ṭāḥināti ṭiḥnan
wa al-‘adḥināti ‘adḥnan
wa al-khabizāti kḥubzan
wa at-tāridāti tardan
wa al-lāqimāti laqman
ihālatan wa samnan*

*I swear by [those, who] scattering of sowing,
And reaping the harvest,
And sifting wheat,
And grinding flour,
And kneading the dough,
And baking bread,
And crumbling [bread],
And breaking [bread] into pieces,
With fat and butter.*

And in the book of the Ḥanbalī scholar Naḍīm ad-Dīn Sulaymān b. ‘Abd al-Kawīyy al-Ṭūfī al-Ṣarṣarī (657–716 AH/1259–1316 CE) *Al-Intiṣārāt al-islāmiyya fī kaṣhf shubah al-naṣrāniyya* (‘Islamic victories in revealing the dubious arguments of Christianity’), a different version of the text is given (Al-Ṣarṣarī 1999: 617):

*wa l-zāri‘āti zar‘an
wa l-ḥāsidāti ḥaṣdan
wa l-ṭāḥināti ṭiḥnan
wa l-khabizāti kḥubzan
wa l-akīlāti aklan
wa l-lāqimāti laqman
ihālatan wa samnan*

*I swear by [those, who] sowing seeds,
And reaping the harvest,
And grinding the flour,*

*And baking bread,
And eating food,
And breaking [bread] into pieces,
With fat and oil.*

The same formulas are widely used in the early Meccan surahs of the Quran. The first listeners of the Quran compared it with the speech of a soothsayer or a poet, as already mentioned. It is impossible to avoid noticing the similarity of these fragments to the beginning of surah 100 *The Assaulters* of the Quran:

*wa al-‘ādiyāti ḍabhan
fa al-mūriyāti kaḍhan
fa al-mughīrāti ṣubhan
fa aṭharna bihi naḵ‘an
fa wasaṭna bihi ḍjam‘an*

*By the snorting chargers,
By the strikers of fire,
By the dawn-raiders,
Blazing a trail of dust,
Cleaving there with a host! (100:1–5)*

This is a very expressive surah whose great importance is recognized by both Sunni and Sh‘ia Muslims (Vasilenko 2014: 194–195). At the same time, the opening oath, formalized by the expression *wa al-fā‘ilāti fa‘lan*, is consistently maintained in the text of Musaylima where every line contains words derived from the same root. It seems more archaic than the text of the Quranic surah, whose beginning consists of words derived from different roots and having different morphological models. The same could be said about surah 79 “Those Who Pull Out”, which belongs to a similar type of texts. However, while preserving a stable model of the opening oath, *wa al-fā‘ilāti fa‘lan*, the words derived from different roots are used:

*wa al-nāzi ‘āti ḡharḳan
wa al-nāshīṭāti naṣhtan
wa al-sābiḥāti sabhan
fa al-sābiḳāti sabḳan
fa al-mudabbirāti amran*

*By those that pluck out vehemently
And those that draw out violently,
By those that swim serenely
And those that outstrip suddenly,
By those that direct an affair! (79:1–5)*

It is likely that both the early Quranic surahs and the texts attributed to Mursaylima formally follow the same tradition that usually prescribes that predictions should be preceded by a certain oath formula. This helped the audience to understand that the recited text belonged to a particular genre of speech emanating from a supernatural source. It should also be noted that in addition to the pragmatic function expressed in marking the spoken text with features characteristic of the prophecy, the oaths also carried another purpose. They transformed utterances into statements endowed with power and therefore able to make effect reality. Finally, these oaths also set the rhythm of prophetic speech, making it rhythmic, which was supposed to have a strong impact, both aesthetic and psychological, on the audience (Hoffman 2004: 42).

Special forms of language. Shamans have often used a *language different from everyday speech* that testifies to its archaic nature. Thus, a special shamanic language is widespread among shamans of the Siberian and Circumpolar peoples. The special purpose of this idiom is to communicate with supernatural beings. It is characterized by an abundance of archaic lexical and grammatical forms, as well as great unity, in comparison with the language used in everyday life. Describing the language of the Eskimo shamans, V.G. Bogoraz argues: “Considering the data of the Eskimo shamanic language from the philological point of view, we primarily see a striking manifestation of the unity of all Eskimo dialects from Greenland to Asia. All of their vocabulary is connected and permeated with threads of close relation. In front of us words, aging and dying in one dialect, are turning into the category of magic and shamanistic. In another dialect they continue to live their natural life, and thus the natural, we can say, explains the supernatural... Moreover, exploring the language of Asian shamanistic spells, we find here elements that have disappeared in other dialect” (Bogoraz 1919: 494).

The Indonesian shamans of the Bugian ethnic group from the southern regions of Sulawesi Island also use a special language. It resembles the ancient Bugian language that has been preserved for us thanks to the cycle of epic poems *La Galigo* (May 1956: 80). At the same time, while speaking of the ‘shamanic language’, it is important to separate the ‘language of spirits’ from the ‘priestly language’. The former is considered to have a supernatural origin – this is the language in which the shaman or the priest ‘speaks’ with spirits – whereas the priestly speech is a special language, sometimes called a sublanguage of the priests’ caste and there is nothing supernatural in its use. However, both the ‘language of spirits’ and ‘priestly speech’ make use of archaic vocabulary (79–80). The same situation is observed among the shamans of Mongolia. “Many of the other dialogs and speeches however, can be characterized as ritualized language use and in that way differ from the everyday. The spirits (through the shaman) and the clients (through the interpreter) communicate with each other using poetic and ‘literary’ forms of speech” (Dulam 2010: 28).

In addition, shamanic languages abound with enigmatic words of dark meaning. A unique argot often plays the role of a special language of religious groups, having the purpose to unite followers. The register of speech, which differs from the mundane one, could also act as a marker of sacred communication characterized by using a special vocabulary or endowing the ordinary, commonly used words with a new, special meaning, evident for members of a religious group (Samarin 1987: 87). A vivid example of the 'high speech' used by political and religious leaders can be found in the North American tribe of Yurok. When the leaders of the tribe use lexical units of everyday language, a different, 'spiritual' dimension is attributed to their words. They no longer refer earthly realities, but to the unseen worlds of the tribal mythology (Buckley 1984: 474).

The speech of the *kuhhān* and poets was different from the quotidian language. The main marker of this difference was the use of rhyme and rhythm. The language of poetry and prophecy would also differ from the Arabic dialects used in everyday life, being represented by a sort of *koine* universally understood in all tribes. According to A.A. Dolinina, "while examining the ancient Arabian poetic tradition, one should not overlook a curious circumstance: despite the fact that the poets were representatives of various tribal groups, and each of these groups, logically, had to have its own dialect, verses of the tribal poets, according to the tradition, were understandable to the inhabitants of the entire peninsula. Indeed, the language of poetic texts that have come down to us is a single language, the same one in which the Quran was articulated and recorded" (*Aravijskaja starina* 1983: 7). According to medieval Arab philologists, including such fierce apologists as al-Bāḳillānī who plagued for the uniqueness of the Quranic style, texts of pre-Islamic poetry, the speeches of soothsayers and, undoubtedly, the text of the Quran are examples of this 'high' or 'pure' language (*'arabiyya*) (Zwettler 1978: 101). The 'high' language differed from the dialects of everyday communication, which gave a special status to the speech delivered by means of a shared 'high' language. The presence of coherence, rhyme and rhythm serve as the barrier that separates the sacred speech from the profane one.

Ecstatic verbal behavior. *Ecstatic forms of verbal behavior* could also be mentioned among outstanding features of shamanic speech. These are glosolalia and xenoglossia ('speaking in tongues'). They are especially prevalent in cults, which pay great importance to ecstatic states of consciousness and "communication" with spirits. Ecstatic speech behavior could be found both in very archaic shamanistic cults and in the Modern world religions (in particular, for the denominations of Christianity it is especially common among the Pentecostals). There is an assumption that ecstatic forms of speech are associated with the so-called 'internal speech' (according to L.S. Vygotsky): "Similar subdominant forms of speech – not yet fused with thought or rudimentary, residual forms, such as involuntary repetitions (ech-

olalia) or mumbling (glossolalia) – we observe in children’s speech behavior; they are also observed in archaic cultures. Probably, it is precisely the subdominant forms of speech that can be interpreted in these cultures as the voices of spirits, as the ‘language of the gods’ (cf. the shamanic nonsense-speech and nonsense in general in magic texts), which is associated with the mystical comprehension of the poetic word in archaic traditions” (cit. ex Nekliudov 2003: 109). As M. Eliade noted, “it would be extremely fruitful to investigate the extent to which ecstasy techniques lead to linguistic creativity, and to study its mechanism. After all, it is known that the shamanic ‘language of spirits’ not only imitates cries of animals, but also contains a number of involuntary formations, probably due to pre-ecstatic euphoria and ecstasy” (Eliade 2004: 440).

However, not everyone who hears the ‘voices of the spirits’ is considered by the audience to be a shaman or, to use the idiom of the charismatic directions of Protestantism, a ‘vessel of the Holy Spirit’. ‘Communication’ with the supernatural must always take place in an appropriate context, and the audience must recognize the authority of the shaman and his or her utterings. After all, the shaman’s communication with the spirits is valued and considered authoritative only if the ritual is performed in the right social context and the shaman’s behavior is approved by his society (Hamayon 1993: 31). Otherwise, the shaman risks being dismissed as a lunatic or possessed. In addition, the actions of the shaman may not be caused by any special mental state: he can simply play the social role accepted in his culture as an artist plays on stage (29–30). From the perspective of an observer inside the shamanic tradition who believes in the possibility of contact with supernatural beings, “it is easy to notice how the shaman differs, for example, from the ‘obsessed’: he owns his ‘spirits’ in the sense that he, a human being, manages to communicate with the dead, with ‘demons’ and ‘natural spirits’, without turning into their weapon” (Eliade 2004: 6).

These forms of linguistic performance are similar to charms and spells which often include a variety of semantically meaningless (in a profane setting) syllables, words and phrases – *abracadabra*, but whose meanings are essential for the ‘connoisseur’. Quasi-words of this kind constitute a distinctive feature of oral spells and charms in various cultures of the world. This phenomenon can be explained by the popular belief in the effective power of the sacred speech. In general, ‘meaninglessness’ or ‘obscure meaning’ could be considered as a characteristic feature of the magical words. This feature has a double function, first, it separates magical speech from profane diction and, second, it demonstrates the important role of intonation and rhythm (Passalis 2012: 8). In other words, the semantically meaningless pseudo-words of ecstatic speech and spells are united by one common feature: they do not transmit logical information, but, at the same time, they serve as a code of non-verbal communication (Jaquith 1967: 2–3). As a vivid example,

we could mention words with an obscure meaning in the speech of Darkhat shamans. The Darkhats are one of the small ethnic groups of Mongolia that professes Buddhism and various local beliefs. In the process of Buddhism's spread in Mongolia, a large number of distorted words from Chinese, Sanskrit and Tibetan penetrated their speech. Nevertheless, the use of mysterious words with obscure meanings was a hallmark of the Darkhat incantations even before contacts with the Buddhists. One of them is the word of obscure etymology *sal(u)/sāl(u)*. This word is pronounced to conjure up various local spirits (Birtalan 2012: 245–246).

As for the *kuhhān*, they were notorious for their mumbling (*zamzama*), which was often contrasted (unfavorably) with the clear and understandable speech of the prophet Muḥammad (Zwettler 1978: 158–159). This detail allows us to once again argue for the resemblance between the speech of the soothsayers and that of the shamans in the state of trance. An interesting aspect is the etymology adopted by Arabic philologists for the word *sadj*‘, derived from the verb whose meaning is ‘to crool’ or to ‘coo’. This term does not only denote the coherence of rhymed and rhythmic prose, but it also links soothsayers’ *sadj*‘ with that ‘animal languages’ of the shamans, spoken during their trances. “Most often, shamans imitated the cries of birds, and in many cultures the words ‘magic’ and ‘song’ (especially singing that imitated voices of birds) are often denoted by one word. ... Understanding languages of animals, primarily the language of birds, all around the world is being synonymous to the revealing the secrets of the nature and, as a result, gaining the ability to prophesy” (Eliade 2004: 98). The shaman’s identification with the sky birds indicates his or her proximity to the inhabitants of the heaven (spirits) and the ability to travel through higher, heavenly spheres – in other words, to make an ecstatic journey to the other world (Eliade 2004: 98). Another feature that distinguished the Arabian *kuhhān* from ordinary people was their erratic and asocial behavior. A typical characteristic of the soothsayers was their desire for a secluded lifestyle and isolation from society. Often, bodily imperfections or other distinctive features of their appearance differentiated them from the rest of the people, as already mentioned (Zwettler 1990: 78). The *kuhhān* usually made predictions in the state of trance, during which they could wrap themselves in a bedspread, making chaotic movements and issuing ecstatic cries (Piotrovskij 1984: 20–21).

Conclusion

All these features of the shamanic (and more broadly – sacred) speech account for its profound effect on its listeners and performers. Belief in the power of words arises from their supposedly supernatural source, namely the invisible spirits, and their distinction from the ordinary language forms. The speech of a shaman has a special, performative character: “Meaning is gen-

erated from the speaking of the words. Words in the shamanic experience do not simply represent power, they are power. Shamanic language is not simply a representation of phenomena, it is a phenomenon” (Walker 2001: 57). The common belief in the power of the sounding word or its relationship to creatures and phenomena of the supernatural world suggests the particular effectiveness of shamanic speech. It is not only an act of communication, but also an action and performance. The word acts as an instrument, a force that actively transforms and changes the world. The poetic imitation and the special structure of the text create a virtual bridge between language and reality, the illusion of mastering the natural, cosmic language. (Yelle 2003: 56). Many cultures of the world regard the word as a semi-material substance or even an animate being (Nekliudov 2003: 109–110). The speech ‘emanating’ from a supernatural being was and is still believed to be different from the ordinary speech and to possess some distinctive features, such as rhyme, rhythm and an elaborate verbal structure.

We find this belief in pre-Islamic Arab culture, in which the inspired words of soothsayers and poets were credited by their listeners with the power to change the world. A number of formal features distinguishes the texts of the soothsayers and separates them from the profane genres of speech, marking the texts as belonging to the sphere of the sacred. These features are the presence of rhyme and rhythm, the enigmatic nature of the message, which was often attributed to an invisible supernatural being, a special speech register and vocabulary distinct from the language of everyday communication. An utterance endowed with these features was considered especially forceful, able to transform this world and even create a separate, different one. This raises the question of a typological similarity between the shamanic speech and the utterances of the *kuhhān*.

Our findings allow us to draw a compelling parallel between the shamans and *kuhhān* by focusing not only on their ritual similarities or common social functions, but also by bringing into discussion the linguistic and stylistic features of their respective utterances. However, our study is far from exhaustive and further comparative studies, both linguistic and historical, are needed to reach a definitive conclusion regarding this complex, but fascinating subject.

Footnotes

¹ The transliteration of Arabic terms was done according to the *Encyclopaedia of Islam (EI)* published by Brill.

References

- Al-Bākillānī Abū Bakr. *I’djāz al-Kur’ān*. Cairo: Dār al-ma‘rifa bi Miṣr, 1997.
Al-Ṣarṣarī Sulaymān b. ‘Abd al-Kawīyy al-Ṭūfī al-Ḥanbalī. *Al-Intiṣārāt al-islāmiyya fī kashf shubah al-nasrāniyya*. Riyadh: Maktabat ‘Ubaykān, 1419 H / 1999.

- Al-Tabarī Abū Dja'far Muḥammad b. Djarīr. *Ta'riḫ al-rusul wa al-mulūk*. Vol. 4. Leiden: Brill, 1890.
- Aravijskaja starina: iz drevneo aravijoskoj poezii i prozy. Transl. from Arabic by L.A. Dolina, Vl. V. Polosin. Ed. B.Ia. Shidfar. Moscow: Nauka, 1983.
- Birtalan A. (2012) Sacral Communication of Darkhad Shamans: Some Aspects of Verbal communication. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 65, no. 2, pp. 235–256.
- Bogoraz V.G. (1919) O tak nazyvaemom jazyke dukhov (shamanskom) u razlichnykh vetvej eskimosskogo pelmeni [About the so-called language of spirits (shamanic) among various branches of the Eskimo peoples]. *Izvestija Akademii Nauk. Ser. 6*, vol. 13, no. 8-11. Pp. 489–496.
- Borko T.I. (2004) *Shamanizm: ot arkhaiskikh verovanij k religioznomu kultu* [Shamanism: from archaic beliefs to a religious cult]. Ekaterinburg: Bank kulturnykh znaniy.
- Buckley T. (1984) Yurok Speech Registers and Ontology. *Language in Society*, vol. 13, no. 4, pp. 467–488.
- Capelgrud A.S. (1967) Shamanistic Features in the Old Testament. *Studies in Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, pp. 90–96.
- Corradi Musi C. (2013) Shamans and Italian Healers of Today from a Comparative-Contrastive Viewpoint. *Shaman*, vol. 21, nos. 1-2, pp. 5–18.
- Du Bois J.W. (1986) Self-Evidence and Ritual Speech. *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood: Ablex Publishing Corporation, pp. 313–336.
- Dulam B. (2010) Degrees of Ritualization: Language Use in Mongolian Shamanic Ritual. *Shaman*, vol. 18, nos. 1-2, pp. 11–42.
- Eliade M. (1987) *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: A Harvest Book, Harcourt, Brace and World, Inc.
- Eliade M. (2004) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- El-Zein A. (2009) *Islam, Arabs, and Intelligent World of the Jinn*. Syracuse University Press.
- Ferguson C.A. (1986) Sociolinguistics of Religion. *Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics 1985. Languages and Linguistics: The Interdependence of Theory, Data, and Application*. Washington: Georgetown University Press, pp. 205–213.
- Frolov D.V. (1991) *Klassicheskij arabskij stikh. Istorija i teorija aruda* [Classic Arabic verse. History and theory of aruda]. Moscow: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury.
- Hamayon R.N. (1993) Are “Trance,” “Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism? *Shaman*, vol. 1, no. 1-2, pp. 17–40.
- Hoffman T. (2004) Ritual Poeticity of the Quran: Family Resemblances, Features, Functions and Appraisals. *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 6, no. 2, pp. 35–55.
- Ibn Hishām. *Sīrat al-Nabī*. M. I. Cairo: Al-Maktaba al-Khayriyya, 1329 H. / 1911.
- Izutsu T. (2002) *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Jacobson R. (1960) Linguistics and Poetics. *Style and Language*. London, New York: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, John Wiley & Sons, pp. 350–377.
- Jaquith J.R. (1967) Toward a Typology of Formal Communicative Behaviors. *Anthropological Linguistics*, vol. 9, no. 8, pp. 1–8.
- Kasevich V.B. (1996) *Buddizm, kartina mira, jazyk* [Buddhism, World View, Language]. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.
- Kudelin A.B. (2003) *Arabskaja literatura: poetika, stilistika, tipologija, vzaimosvjazi* [Arabic Literature: Poetics, Stylistics, Typology, Interrelations]. Moscow: Iazyki slavianskoj kultury.
- May L.C. (1956) A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions. *American Anthropologist*, no. 58, pp. 75–96.

- Miller R.D. II. (2011) Shamanism in Early Israel. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 101, pp. 309–341.
- Nekljudov S.Ju. (2003) Spetsifika slova i teksta v ustnoj traditsii [Specificity of the Word and Text in the Oral Tradition]. *Evrazijskoe prostranstvo: zvuk, slovo, obraz*. Moscow: Jazyki slavianskoj kultury, pp. 108–119.
- Oppitz M. (2017) Analogies, Variation, Chance: Comparing Local Shamanisms. *Shaman*, Vol. 25, nos. 1-2, pp. 61–91.
- Passalis H. (2012) From the Power of Words to the Power of Rhetoric: Nonsense, Pseudo-Nonsense Words, and Artificially Constructed Compounds in Greek Oral Charms. *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, iss. 2, pp. 7–22.
- Piotrovskij M.B. (1981) Mukhammad, proroki, lzheproroki, kakhiny [Muhammad, prophets, false prophets, kahins]. *Islam v istorii narodov Vostoka*. Moscow: Nauka, Gl. red. vostochnoi literatury, pp. 9–18.
- Piotrovskij M.B. (1984) Prorocheskoe dvizhenie v Aravii VII v. [Prophetic Movement in Arabia, 7th century]. *Islam. Religija, obshchestvo, gosudarstvo*. Moscow: Nauka, Gl. red. vostochnoi literatury, pp. 19–27.
- Putilov B.N. (1997) *Epicheskoje skazitelstvo: Tipologija i etnicheskaja otsenka* [Epic Storytelling: Typology and Ethnic Assessment]. Moscow: Vostochnaja literatura.
- Rozov V.A. (2017) Sopostavitelnyj analiz doislamskikh predstavlenij o vzaimodeistvii so sverkhieestestvennym mirom na materiale khadisov [Comparative analysis of pre-Islamic ideas about interaction with the supernatural world on the basis of hadiths]. *Islam v sovremennom mire*, vol. 12, no. 3, pp. 195–204.
- Samarin W.J. (1987) The language of religion. *An International Handbook of the Science of Language and Society. Vol. 1*. Berlin – New York: de Gruyter, pp. 85–91.
- Saveljev A.L. (2006) *Istorija idei universalnoj grammatiki (s drevnejshikh vremen do Lejb-nitsa)* [The history of the idea of a universal grammar (from ancient times to Leibniz)]. Saint-Petersburg: Izdatelstvo SPbGU.
- Toporov V.N. (2005) O ritual [On Ritual]. In: *Issledovanija po etimologii i semantike*. Vol. 1: teori-ja i nekotorye chastnye ee prilozhenija [Studies in etymology and semantics. Vol. 1: theory and some of its particular applications]. Moscow: Jazyki slavianskoj kultury, Pp. 484–538.
- Torchinov E.A. (1998) *Religii mira: Opyt zapredelnogo: Psikhotehnika i transpersonalnye sostoianii* [World Religions: The Experience of the Beyond: Psychotechnics and Transpersonal States]. St. Petersburg: Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie».
- Walker M. (2001) The Language of Shamans and the Metaphysics of Language: Emerging Paradigms in Shamanic Studies. *Shaman*, vol. 9, no. 1, pp. 35–59.
- Vasilenko M.I. (2014) Bitvy, geroi, bogatstvo: koni v kulturnom prostranstve Aravii [Battles, Heroes, Wealth: Horses in the Cultural Space of Arabia]. In: *Bestiarij III. Zoomorfizmy v traditsionnom universume* [Bestiary III. Zoomorphisms in the traditional universe]. Saint-Petersburg: MAE RAN, pp. 19–203.
- Webb K. (1997) Religious language. *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, pp. 47–71.
- Yelle R.A. (2003) *Explaining Mantras: Ritual, Rhetoric, and the Dream of a Natural Language in Hindu Tantra*. London – New-York: Routledge.
- Yosefi M. (2018) The Ġinn of Poetry in Contemporary Yemen and Ancient Arabia: Parallels, Inconsistencies, and the Origins of an Ambivalent Attitude Towards Inspiration. *Chronique du Manuscrit au Yémen*, no. 25, pp. 73–109.
- Yosefi M.I. (2019) Dzhinny poezii kak geroi arabskogo bestiarija [The Ġinn of Poetry as the heroes of the Arabic bestiary]. *Bestiarij V. Rjadom s ljudmi* [Bestiary V. Close to People]. Saint-Petersburg: MAE RAN, pp. 37–50.
- Zwettler M. (1978) *The Oral Tradition of Classic Arabic Poetry*. Columbus: Ohio State University Press.
- Zwettler M.A. (1990) Mantic Manifesto: The Sura of “The Poets” and the Quranic Foundations of Prophetic Authority. *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 75–119.

Information about the author:

Vladimir A. Rozov, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: v.rozov@spbu.ru

The author declares no conflict of interests.

Сведения об авторе:

РОЗОВ Владимир Андреевич – кандидат филологических наук, Санкт-Петербургский государственный университет (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: v.rozov@spbu.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

*The article was submitted 13.03.2022
accepted for publication 22.09.2022.*

*Статья поступила в редакцию 13 марта 2022 г.
принята к публикации 22 сентября 2022 г.*

Научная статья
УДК 398.4; 94
doi: 10.17223/2312461X/37/6

ОБРАЗ ДЖИННА В САУДОВСКОМ МУЛЬТФИЛЬМЕ «ЙА‘РУБ»

Ольга Павловна Слепухина

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия, Olya2s2s@mail.ru*

Аннотация. Саудовский мультсериал «Йа‘руб» вышел в 2018–2019 гг. в рамках политики по укреплению региональной идентичности. Фонд исследований и архивов короля ‘Абд ал-‘Азиза, по заказу которого был выпущен мультфильм, отмечает, что основной целью проекта было заинтересовать местных жителей историей региона и углубить коллективную память о своем прошлом. В 11 эпизодах зрители встречают большое количество героев из коранической и доисламской мифологии, включая джиннов, которые оказываются второстепенными, но важными для повествования персонажами. Предпринята попытка проанализировать образ джинна, в основу которого легли региональные представления и стереотипы о мире джиннов. При этом визуальное воплощение в сериале джинны обрели под влиянием западной трактовки этого «мистического» и «волшебного» создания. Сочетание региональных и западных интерпретаций в изображении джинна способствует не только контекстуализации исторического нарратива, но и выстраиванию эмоциональной связи с аудиторией.

Ключевые слова: джинн, политическая память, историческое наследие, коллективный нарратив, визуальная культура

Для цитирования: Слепухина О.П. Образ джинна в саудовском мультфильме «Йа‘руб» // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 97–110. doi: 10.17223/2312461X/37/6

Original article
doi: 10.17223/2312461X/37/6

The Image of the Jinn in the Saudi Cartoon ‘Ya‘rub’

Olga P. Slepukhina

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), St. Petersburg,
Russian Federation, Olya2s2s@mail.ru

Abstract. The Saudi animated series “Ya‘rub” was released in 2018–2019 to become a part of a regional identity-building policy. The King Abdulaziz Foundation for Research and Archives, which commissioned the cartoon, notes that the main goal of this project was to interest the local population in the history of the region and to deepen the collective memory of their past. 11 episodes cover a vast number of characters

from Qur'ānic and pre-Islamic mythology, including *djinn*, who mostly enjoy being second-role, but nevertheless important characters. In this article I make an attempt to analyze the image of the *djinn* and argue that it is based on regional perceptions and stereotypes about the world of the *djinn*. But at the same time, the *djinn*'s visual embodiment in the series was influenced by the Western understanding of this “mystical” and “magical” creature. The combination of regional and Western interpretations in the image of the *djinn* contributes not only to the contextualization of the historical narrative, but also to building an emotional connection with the audience.

Keywords: jinn, political memory, historical heritage, collective narrative, visual culture

For citation: Slepukhina, O.P. The Image of the Jinn in the Saudi Cartoon ‘Ya‘rub’. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 97–110 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/6

Историческое наследие Аравии

Стереотипный образ государств Персидского залива как стран, богатых материально, но бедных с точки зрения культуры и истории, широко распространен в арабском мире за пределами Аравийского полуострова¹. Саудовская Аравия, с одной стороны, стремится избавиться от этого стереотипа, стараясь создать образ страны, привлекательной для культурного туризма, а с другой – обрести ресурс, который послужит основой для построения и укрепления коллективной идентичности жителей Королевства.

Мультсериал «Йа‘руб»² был выпущен в рамках проекта «Антами» (араб. *Antamī*, букв. «Я принадлежу», «Я отсюда») по заказу Фонда исследований и архивов короля ‘Абд ал-‘Азиза – государственной организации, которая занимается историей, географией, литературой и культурным наследием Саудовской Аравии и арабо-мусульманского мира в целом. Проект «Антами», инициированный сообразно с основной программой Видения 2030³, направлен на интерпретацию исторического прошлого региона с помощью современных форм и инструментов.

Таким образом, целевой аудиторией «Йа‘руба» выбран местный зритель, а мультсериал представляет собой попытку выстроить коммуникацию с ним через современный нарратив аравийского наследия. Наследие – избирательное использование прошлого в определенных целях, совокупность мифов и ценностей, определяемых потребностями общества в настоящем, при этом данное понятие нельзя отделить от понятия памяти (McDowell 2008: 49). Без памяти теряется понимание себя, своей идентичности, культуры и наследия. Через воспоминание подтверждается и оспаривается идентичность, а работа с прошлым позволяет укрепить чувство принадлежности, ощущение цели и чувство территории (42).

Создатели мультфильма рассказывают, что они «взяли очарование и тайны истории Аравийского полуострова, собрали их в одном месте и

обратились с ними к молодежи, чтобы укрепить национальную идентичность и ее историческую глубину»⁴. Использование исторического наследия – один из способов формирования чувства групповой принадлежности, неотъемлемой части любой идентичности. Чтобы иметь коллективную идентичность, любая социальная группа должна разделять общие взгляды на интерпретацию событий и процессов, которые сформировали группу (Tosh 2002: 2). Кроме общих взглядов для любого коллективного нарратива важен эмоциональный аспект, который позволяет человеку чувствовать причастность к этому нарративу (de Rivera, Sarbin 1998). Эмоции имеют перформативное качество; они порождают или укрепляют сообщество, на которое они направлены (Pernau 2017: 17). Такие эмоции, которые поддерживают единство группы, рождаются благодаря различным жанрам искусства, в том числе анимации (Rivera 2014: 218).

С точки зрения эмоционального отклика аудитории проект оказался довольно успешным – об этом позволяют судить 3,4 млн просмотров, почти 5 тыс. комментариев у первой серии и около 8 тыс. комментариев у последней. Многие комментаторы пишут о своей гордости за то, что в основе сценария лежит аравийская история, а написала и воплотила его в жизнь саудовская анимационная студия. В комментариях на YouTube зрители активно придумывают исторические сюжеты для новых серий, а в соцмедиа появился хэштег «Йа'руб вернется» (араб. *Ya'rub saya'ud*), выражающий надежду аудитории на продление сериала на второй сезон. Популярность у зрителей подтверждают также рисунки и видеоклипы с главными персонажами мультфильма, созданные его поклонниками и выложенные в соцсетях.

В 11 серий, длиной от 8 до 20 минут каждая, создатели успевают вписать большое количество героев коранической и доисламской мифологии, включая джиннов⁵. Для саудовского общества джинн представляет собой часть действительности, при этом неважно, верит ли человек в возможность коммуникации с джинном, носит ли с собой талисманы и обращается ли к *раки*⁶: джинны, многократно упоминающиеся в Коране – неотъемлемая часть мусульманской картины мира. Люди с детства слышат о джиннах в проповедях и от старших родственников, встречают отсылки к джиннам в массовой культуре и новостях⁷, поэтому, транслируя в мультсериале знакомые аудитории образы, создатели «Йа'руба» вступают в коммуникацию со зрителями, к которой последние оказываются открыты. Комментарии «*Джинн очень смешной*», «*Синий джинн классный, ей-богу. Надеюсь, увидим его в следующих сериях*», «*Джинн – лучший персонаж*» и другие подтверждают, что образ джинна внес свой вклад в формирование эмоционального отклика.

В этой статье будет сделана попытка проанализировать образ джинна и роль, которую он играет в построении нарратива аравийского

наследия в мультфильме, и ответить на вопрос, являются ли отсылки к джиннам частью исторического контекста или инструментом, позволяющим выстроить эмоциональную связь с аудиторией.

Создание исторического контекста

В основе мультфильма лежит идея соседства: саудовский юноша Йа'руб, унаследовавший от бабушки профессию *раки*, постоянно взаимодействует со сверхъестественным. Реальность существования других миров подчеркивается с первой серии, когда Йа'руб показывает Дверь Времesta («Дверь Времени и места», араб. *Bāb al-Zamākān*) своей сестре Асрар, скучающей на летних каникулах дома. Эта дверь может перенести того, кто ею воспользуется, куда угодно, и олицетворяет границу между этим миром и другими мирами, или, если воспользоваться формулировкой Амиры ал-Зейн, «как пограничный символ, это место встречи естественного и сверхъестественного» (El-Zein 2009: 86). Единственное правило, которое важно соблюдать тем, кто воспользуется Дверью, – не приносить через нее никакие предметы, иначе ослушавшийся будет наказан.

Когда Йа'руб и Асрар проходят через Дверь, начинаются их приключения. Первые эпизоды представляют собой отдельные истории, не связанные между собой сюжетом, продолжающимся из серии в серию (правда, в конце сериала мы вновь встречаем главных героев этих историй). В пятой серии погибает бабушка Йа'руба и перед смертью успевает произнести слова: «Карьят ал-Фау». Пытаясь понять значение слов бабушки, в следующих сериях Йа'руб с поселившимся у него дома джинном отправляется в ал-Фау и обнаруживает там картину, на которой видит торжествующего Шайтана, нависшего над шаром, помещенным на высокое дерево. По бокам от дерева изображены атакующие Шайтана всадники, а в фигурке перед деревом Йа'руб узнает себя. В поисках разгадки этой картины он понимает, что ему предназначено спасти мир. Шайтан, желающий уничтожить все живое, крадет Шар небытия (тот, что Йа'руб видел на картине), но Йа'рубу, Асрар и их друзьям удается обезвредить Шар, отчего Шайтан умирает, но перед смертью пронзает Йа'руба мечом. В последней серии оказывается, что Йа'руб не умер – Асрар удается его спасти после того, как она справляется с испытаниями, которые устроили герои из первых серий.

Повествование в «Йа'рубе» построено на огромном количестве историко-культурных отсылок – даже имя главного героя представляет собой отсылку к Йа'рубу, полуполюгендарному сыну Кахтана, прародителю кахтанитов, или «чистых арабов» – *al-'arab al-'āriba*. Алейда Асман отмечает, что высокая символическая интенсивность характерна для политической памяти, которая рождается «[т]ам, где история находится на

службе у формирования идентичности» (Ассман 2014: 35). Ассман выделяет понятие политической памяти как подвид коллективной памяти, противопоставляя ее памяти социальной. Если социальную память она называет памятью «снизу», «которая вновь исчезает со сменой поколений», то политическая память, по ее мнению, оказывается «долговременной и гораздо более унифицированной конструкцией, которая закрепляется политическими институциями, воздействуя на общество “сверху”».

Некоторые из отсылок в мультфильме открыто несут в себе идеологическую коннотацию – например, когда авторы проводят параллели между далеким прошлым и событиями наших дней. Так, рассказ о городе Карьят ал-Фау⁸ апеллирует к современному политическому дискурсу Саудовской Аравии: «С незапамятных времен персы стремились овладеть нашим королевством. Они хотят завоевать земли арабов на Аравийском полуострове. Они отправляют свои армии и союзников из Йемена и Леванта, чтобы захватить наш город». Этой фразой зрителям намекают на противостояние Саудовской Аравии и Ирана в наши дни и влияние последнего на другие регионы на Ближнем Востоке.

Через исторические отсылки и путешествия Йа‘руба и Асрар зрители знакомятся с древним мудрецом Лукманом и его орлом Любадом⁹, Шаддадом б. ал-‘Адом¹⁰, жителями Кинды¹¹, Химьяра¹², Кедара¹³ и других древних государств. Наряду с легендарными героями в мультфильме появляются джинны. Так, чтобы воспользоваться Дверью Времени, нужно вставить в карман на Двери рисунок желаемого места. Картинку, необходимую, чтобы пройти через Дверь, печатает принтер, оснащенный глазом *мариды*¹⁴, который видит «всю Вселенную со всех сторон». Йа‘руб обращается к глазу по имени одного из семи Царей джиннов¹⁵ – Баркана. В арабской традиции Баркан считается одним из самых сильных джиннов, в его подчинении находятся тысячи *маридов*, которых он учит вредить человеку, но упоминаний об особенно сильном зрении или возможности Баркана видеть сквозь время и пространство в доступных источниках не встречается, поэтому, вероятно, выбор имени объясняется художественным вымыслом.

В первой серии также появляется другой Царь джиннов – Шамахруш¹⁶. В подписи к изображению Шамахруша в «Книге чудес»¹⁷ ал-Исфакхани добавил прозвище джинна – «ал-Насрани» (араб. *al-Naṣrānī*, букв. «христианин»), но другие источники утверждают, что с началом проповеди Мухаммада Шамахруш принял ислам и в дальнейшем общался с Пророком (Al-Isfāhānī: 71; Lebling 2015: 86). С именем Шамахруша изготавливались талисманы, оно встречается в арабских фильмах, а в Марокко гробница Шамахруша привлекает множество паломников, желающих обратиться к Царю джиннов за помощью.

По сюжету Йа‘руб впечатлен встречей с могущественным джинном. Когда позднее он рассказывает об этой встрече своей сестре, то объяс-

няет ей, что встретил «джинна, который построил Ирам». В комментариях к этой серии справедливо заметили: «Что это за Шамахруш, который построил Ирам? Я искал его, а если вы почитаете Коран, то прочтете в суре “Заря” про Ирам (Ирам зат ал-‘Имад), который построил народ ‘ад, и Шамахруш тут ни при чем! Зачем вы говорите, что это он его построил? Если речь про какой-то другой Ирам, то нужно это объяснить». Далее комментатор отмечает, что ему нравится мультфильм, но когда затрагиваешь вопросы религии, нужно быть внимательным, потому что за это могут спросить в день Страшного суда. Заканчивается комментарий словами: «Есть граница, которую нельзя переходить». Действительно, вероятнее всего приписанное Шамахрушу строительство Ирама – художественный вымысел создателей, поскольку в известных источниках строительство легендарного города с колоннами традиционно приписывается царю ‘адитов Шаддаду ибн ‘Аду.

Таким образом, в мультфильме упоминаются имена двух джиннов, которые могут быть известны местной аудитории, однако они появляются в контекстах, не имеющих какого-либо объяснения в известных источниках. Включив в сценарий Шамахруша и глаз Баркана, создатели не стремятся сделать их непосредственной частью исторического контекста, а скорее используют образ джинна, близкий и понятный местной аудитории, чтобы выстроить связь с историческим нарративом.

Джинны как часть повседневности

После окончания сериала создатели выпустили 10-минутное видео «История и миф в сериале “Йа‘руб”». В видео, где кратко представлены сведения по основным персонажам и событиям, не упоминаются джинны – вероятно, их появление в сериале не нуждается в объяснении, так как для местного зрителя это часть повседневной практики¹⁸, а не историко-культурного наследия. Другими словами, мультфильм не интерпретирует отношения человека и джинна как элемент фольклора или мифологии, а представляет их как повседневную реальность.

Важно отметить, что джинны в мультфильме говорят на локальных диалектах арабского языка, как Йа‘руб и другие персонажи, живущие в одну с ним эпоху. При этом исторические персонажи используют литературный арабский, который отличается фонетически и имеет более сложную грамматику. Для современного арабского зрителя, который привык слышать литературный арабский в основном в официальной сфере, религиозных передачах и исторических сериалах, он звучит очень контрастно по сравнению с речью персонажей из XXI в. Такой языковой контраст не только подчеркивает временной период, разделяющий героев из разных эпох, но и демонстрирует хронотопную близость мира человека и мира джиннов, которые говорят на одном языке.

В сериале находит место народное представление о том, что некоторые джинны едят животных и даже людей (см., например, (Лейн 2009: 39; Lebling 2015: 116)). Поэтому джинн, дружелюбно настроенный по отношению к Йа'рубу, предлагает тому вместе поужинать и съесть мужчину, который только что погиб при пожаре. В другой серии, когда Йа'руб попадает на вечеринку джиннов, зрители видят на столах кружки в форме черепов и тарелки с угощением – костями, глазами и зубами. В этой же сцене, где на вечеринке встречаются джинны, находит отражение вера в то, что в своем мире джинны взаимодействуют друг с другом так же, как люди – в своем. Эта вечеринка проходит, как узнает Йа'руб, в Джабал ал-Джинн – реально существующей в Саудовской Аравии горе, овеянной славой места, где собираются джинны¹⁹.

Кроме того, в мультфильме упоминаются два широко известных в арабо-мусульманском мире ритуала, которые касаются взаимодействия мира человека и мира джиннов: культ *зар* (араб. *zār*) и изгнание джинна. Изгнание джинна, или «исламский экзорцизм», обычно называется *рукьей* (араб. *rukya*) и подразумевает процесс излечения от «одержимости» с помощью чтения Корана. Но несмотря на то, что Йа'руб называет себя *раки*, он не использует Коран и не делает акцента на религиозном аспекте своей работы (здесь нужно добавить, что, хотя нарратив во многом построен на коранической мифологии, религия упоминается в мультфильме лишь косвенно, например, герои используют устойчивые выражения со словом «Бог», а Йа'руб цитирует в одной из серий хадис). Когда в первой серии Йа'руб догадывается, что его знакомый достиг карьерных успехов не самостоятельно, а благодаря джинну, овладевшему им, он изгоняет джинна (или, по мнению самого джинна, освобождает), приложив указательный и средний пальцы ко лбу знакомого. Этим джинном оказывается упомянутый выше могущественный Шамахруш. В другой серии Йа'руб с помощью ножа помогает безымянному джинну выбраться из пустынного трюфеля, который тот не мог покинуть самостоятельно из-за маленького размера гриба. Когда этот джинн вселяется в Любада, последнего из семи орлов Лукмана, Йа'руб предупреждает, что не будет его еще раз освобождать, на что джинн отвечает, что из птицы он легко выберется сам.

Что касается культа *зар*, то его часто определяют как процесс изгнания духов. Однако на Аравийском полуострове к танцам *зар* прибегают, чтобы заставить джинна вселиться в человека. Именно это и происходит в мультфильме: знакомый Йа'руба не справляется с работой без джинна, но освобожденный Шамахруш отказывается еще раз вселиться в него, потому что тот очень глуп. Джинн объясняет, что он изначально был вынужден овладеть этим мужчиной только из-за танца *зар*, который тот исполнял. Таким образом, здесь культ *зар* представлен как ритуал, противоположный *рукье*.

Традиционно этот культ считается преимущественно женской практикой, в то время как мужчины обычно относятся к ней презрительно или, по меньшей мере, снисходительно, однако в некоторых регионах Аравии и мужчины, и женщины активно участвуют в массовых танцах *зар* (Doumato 2000). Поэтому в случае с мультфильмом не совсем понятно, было ли упоминание исполнения танца *зар* мужчиной способом показать вездесущую природу культа в регионе или всего лишь объяснением причины одержимости героя, необходимым для сюжета и не подразумевающим никакого дополнительного подтекста.

Старый новый джинн

Общий образ джиннов, созданный в мультфильме, во многом соотносится с народными представлениями о джинне, но при этом его трудно назвать каноничным. Так, в мультфильме претерпела изменения традиция изображения джиннов как антропоморфных чудовищ: они больше напоминают персонажей западных анимационных студий, чем иллюстрации упомянутой выше «Книги чудес»²⁰. Здесь джинны все еще антропоморфны, но они отличаются дружелюбным выражением лица, окрашены мультипликаторами в яркие цвета, полупрозрачны, а Шамахруш носит модную стрижку и солнечные очки.

Арабская киноиндустрия нередко заимствует элементы успешных голливудских фильмов, адаптируя их к местным вкусам. Так произошло и с джинном: через европейские переводы и дальнейшие адаптации «Тысячи и одной ночи» джинн проделал путь в голливудское кино, а затем в измененном виде вернулся на Ближний Восток благодаря западным медиа (Peterson 2007: 103).

Однако влияние западного кинематографа не ограничивается обликом джиннов, еще один пример – это сцены с изгнанием/освобождением джинна, описанные выше. Эти сцены похожи не на традиционную *рукью*, а скорее на то, как «магические» практики изображаются в западном кино и мультипликации, когда маг или фокусник совершает несколько простых действий, которые приводят к эффектному результату, в данном случае – появлению джинна.

Западная традиция повлияла на визуальное воплощение джиннов, но их общее изображение отличается от принятого в западном кинематографе, куда они попали благодаря истории об Аладдине, где джинны – это волшебные слуги, обязанные исполнять желания владельцев бутылок, ламп или колец, в которых они заключены. Хотя арабское происхождение сказки об Аладдине подвергается сомнению, она рассказывалась и пересказывалась в различных формах, пока джинн не стал голливудским мистическим существом, исполняющим желания, особенно касающиеся обретения богатства (Peterson 2005: 178).

Образ могущественного джинна, обладающего свободной волей, не приобрел такой же популярности на Западе (Peterson 2007: 100), но в арабской традиции джинны – сложные и неоднозначные существа, которые, хотя и подчиняются Богу, тем не менее, могут вмешиваться в дела людей во благо или во зло. Они не служат покорно своему господину, хотя могут и помогать человеку, как это показано в мультфильме: поселившийся у Йа'руба джинн изображен несколько нахальным и эксцентричным, но он отправляется с дедушкой Йа'руба на поиски его внуков и заботливо приносит Йа'рубу кофе. Когда главные герои переживают эмоционально сложные моменты, пытаются справиться с чувством вины и тревогой или ссорятся, джинн, поселившийся в доме Йа'руба, появляется в смешных костюмах, отпускает саркастичные комментарии о действиях других людей и попадает в неловкие ситуации.

В исследовании, посвященном арабским детским журналам, М.А. Петерсон замечает, что для египетских семей среднего класса важно, чтобы их дети росли египтянами и чувствовали себя современными (Peterson 2005: 196). При этом «египетскость» включает в себя религию, семью, патриотизм, региональные этнические, религиозные и политические характеристики, а интерпретация современности связана с ценностями Западной Европы, возникшими после эпохи Просвещения, в числе которых рационализм, секулярность, образованность, демократия и т.д. Одновременное существование этих идентичностей осложняется их непохожестью и противопоставлением многих аспектов, в том числе внешних. Решение часто лежит в соединении этих аспектов: «...связывая региональную историю и мифографию с международной популярной культурой и потребительскими товарами, [арабские детские журналы] предлагают детям инструменты для создания гибридных идентичностей мусульманина и современного человека, араба и космополита <...>» (197).

Соединение регионального наследия и нарратива современности в равной степени актуально и для Саудовской Аравии в целом, и для создателей «Йа'руба», целевая аудитория которого активно пользуется интернетом и, вероятно, знакома с модными тенденциями и в медиа, и в офлайн-мире в частности. Использование западной традиции в создании визуальных образов в мультфильме об историческом наследии региона делает сериал одновременно аравийским и современным. Йа'руб носит толстовку с капюшоном поверх традиционной долгополой рубахи (сауба, араб. *thawb*), герои посещают древний город Карьят ал-Фау с одноразовыми стаканчиками для кофе в руках, а джинны изображены как существа, имеющие собственную волю и свой мир, но их внешний образ и визуальные детали коммуникации с ними созданы под влиянием западных интерпретаций фигуры джинна.

Заключение

Соединяя названия современных провинций, археологических комплексов и легендарных объектов доисламской Аравии с рассказом о событиях прошлого и визуальными образами персонажей, создатели мультфильма «Йа‘руб» предлагают аудитории сериала разделить коллективный нарратив наследия. В основе нарратива лежит кораническая и доисламская мифология, представленная в современной художественной форме.

Хотя джинны появляются наряду с известными легендарными персонажами, их роль в мультфильме предполагает не создание исторического контекста, а выстраивание эмоциональной связи с аудиторией. Образ джинна построен на местных стереотипах и представлениях о мире джиннов, что дает зрителям почувствовать радость узнавания: люди видят в героях то, о чем они слышали и знали с детства. Однако внешний облик джиннов создан под влиянием западной интерпретации фигуры джинна. Так, через знакомые сюжеты и модную анимацию транслируется привлекательный образ «аравийского».

При этом важно отметить, что подход создателей мультфильма оказался близок не всем: некоторая часть зрителей сожалеет о том, что такая трактовка слишком насмешлива и недостаточно уважительна по отношению к истории. Однако их голоса не так заметны на фоне комментаторов, восхищенных появлением мультфильма высокого качества, выпущенного саудовской анимационной студией и захватывающе повествующего об аравийской истории.

Примечания

Это мнение транслируют как широкие массы, так и элиты других арабских государств. Так, Н. Самин приводит цитату Башара Асада о том, что «деньги могут позволить странам брать напрокат и импортировать историю, но нацию и культуру за деньги не купить» (Samin 2014: 268).

² Арабская транслитерация выполнена в соответствии с правилами, принятыми в Энциклопедии ислама (2-е изд.). Арабские имена и топонимы, записанные кириллицей, представлены в упрощенном виде с сохранением знака, обозначающего букву «‘айн» – «‘», например «Йа‘руб».

³ Видение Саудовской Аравии 2030 (Vision 2030, араб. *Ru'ya't 2030*) – масштабная программа реформирования и развития Королевства Саудовская Аравия, инициированная в 2016 г. Мухаммадом б. Салманом. В рамках программы затрагиваются различные сферы экономической, политической и общественной жизни государства. Подробнее см.: <https://www.vision2030.gov.sa/>.

⁴ King Abdulaziz Foundation for Research and Archives (Darah). URL: <https://darah.org.sa/index.php/media-library/st-and-rep/dignitaries/188-2019-07-14-05-40-21> (Access: 28.02.2022).

⁵ Мусульманская традиция полагает, что джинны были созданы из чистого огня [55:14–15]. Мир джиннов подобен миру человеческому. Однако джинны невидимы для человека, но могут представать перед ним в различных формах. Джинны, как и люди, не

представляют собой абсолютного зла или абсолютного добра. Кораническая проповедь была обращена и к людям, и к джиннам, и одни джинны приняли ислам, в то время как другие отвергли божественное слово. В арабской демонологии выделяется несколько видов джиннов, подробнее см., например, Лейн 2009; Налич 2009. При этом в региональном фольклоре и бытовом восприятии джинн, гуль, марид и 'ифрит могут использоваться как синонимы (См., например, Padwick 1924).

⁶ Раки (араб. *rākī*) – человек, занимающийся *рукьей*. Рукья – экзорцизм в исламе, изгнание джиннов с помощью текста Корана.

⁷ См. историю о громком деле, где обвиненный в коррупции судья заявил, что совершить противоправные действия его заставил джинн. Следственные действия при расследовании дела включали в себя допрос джинна при посредничестве *raḳi* (al-Fifi).

⁸ Карьят ал-Фау (араб. *Qaryat al-Fāw*) – столица Киндитского царства, важный центр караванной торговли. Город был раскопан в 1970-1980-х гг. саудовскими археологами из университета эр-Рияда (сейчас Университет Короля Сауда). Этот проект стал важным для Саудовской Аравии по двум причинам: во-первых, это были первые раскопки такого масштаба, выполненные саудовскими специалистами, которые вдохновили местных археологов на дальнейшую работу в регионе. Во-вторых, археологические открытия оказали влияние на представление об истории региона. В предисловии к книге «Карьят ал-Фау: Портрет доисламской цивилизации в Саудовской Аравии М.И. ал-Турки писал: «[М]ы не можем в полной мере оценить культурную роль народа, если мы не знаем его истории. Когда Департамент Археологии Университета эр-Рияда работал в Карьят ал-Фау, в действительности он искал историю народа. <...> Я думаю, что найденное в районе ал-Фау представляет собой великолепное дополнение к нашей истории». Во введении этой же работы А. ал-Ансари соглашается с таким взглядом на роль открытия ал-Фау: «Работа в ал-Фау касается наших корней, которые очень глубоки. Наша письменная история насчитывает тысячи лет». Подробнее см.: (al-Anṣārī 1982).

⁹ Лукман б. 'Ад (араб. *Luḳmān b. 'Ād*) – легендарный мудрец доисламской Аравии, чью мудрость воспевали в своих стихах многие доисламские поэты. Исламское предание гласит, что в награду за его набожность Бог даровал Лукману долгую жизнь, которая равна длине жизни семи орлов. Лукман заботится и ухаживает за каждым из семи орлов, которые сменяют друг друга. Последнего орла зовут Любад, что значит «долго живущий», однако и он в конце умирает, а вместе с ним и сам Лукман.

¹⁰ Шаддад б. 'Ад (араб. *Shaddād b. 'Ād*) – могущественный царь 'адитов, строитель легендарного города Ирам зат ал-'Имад (араб. *Iram dhāt al-'Imād*), месторасположение которого остается под вопросом.

¹¹ Кинда – племенная группа и одноименное раннесредневековое царство в центральной Аравии. Одним из самых известных киндитов был поэт Имру ал-Кайс, выдающийся доисламский поэт, сын киндитского царя ал-Худжра, которого в мультсериале Йа'руб и его спутник-джинн встречают в одной из серий.

¹² Химьяр – древнее царство, находившееся в южной части Аравии.

¹³ Кедар – древнее царство, находившееся в северной части Аравии.

¹⁴ Марид в исламской мифологии – огромный и самый могущественный джинн.

¹⁵ Семь королей джиннов – сильнейшие джинны, каждый из которых имеет свои особенности и силы.

¹⁶ Так как устоявшегося варианта написания этого имени на русском языке нет, оно передано в соответствии с тем, как его произносят персонажи мультфильма. При этом на английском чаще встречаются варианты *Shamhurish* (см., например, Canaan 2004: 84; Lebling 2015: 105) или *Shamhurash* h (Carboni 2013).

¹⁷ Книга чудес (араб. *Kitāb al-Bulhān*) – арабская рукопись, предположительно датированная XIV–XV вв. и составленная 'Абд ал-Хасаном ал-Исфахани. Рукопись содержит разделы, посвященные астрологии, астрономии и джиннам. Получила широкую из-

вестность за детальные иллюстрации с изображением знаков зодиака, Королей джиннов и т.д.

¹⁸ О концепции отношений человека и джинна как повседневной практики см.: (Rodionov 2007).

¹⁹ Джабал ал-Джинн (араб. *djabal al-djinn*, букв. «гора джиннов») – локальное название горы Харфа в регионе Асир, появившееся из-за большого количества историй и легенд о живущих и собирающихся там джиннах.

²⁰ Следует отметить, что в традиционном представлении чаще всего джинны невидимы: «Они могут видеть нас, но мы не можем видеть их». Однако согласно некоторым хадисам, люди могут все-таки видеть джиннов, если те хотят этого (Налич 2009: 175).

Список источников

- Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Лейн Э.В. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи». М.: Центрполиграф, 2009.
- Налич Т. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М.: Знак, 2009.
- al-Anṣārī 'Abd al-Raḥmān* Qaryat al-Fau, a portrait of pre-Islamic civilisation in Saudi Arabia. [Riyadh]: University of Riyadh, 1982.
- Canaan T. The Decipherment of Arabic Talismans. Berytus 4 (Beirut, 1937) and Berytus 5 (Beirut, 1938) // reprinted in Magic and Divination in Early Islam / ed. E. Savage-Smith Emilie. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2004. P. 125–177.
- Carboni S. The 'Book of Surprises' (Kitab al-bulhan) of the Bodleian Library // THE LA TROBE JOURNAL. State Library of Victoria Foundation. 2013. Vol. 91. P. 22–34.
- Doumato E.A. Getting God's Ear. Women, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf. New York: Columbia University Press, 2000.
- El-Zein A. Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn (Contemporary Issues in the Middle East). New York: Syracuse University Press, 2009.
- al-Fīfī Zīād Maḥkama sa'ūdīyya tubarriū'-l-djinn wa tusadīdjīnu kāḍīyyan 'ishrīn 'āman bi-tuhmat al-fāsād*. Independent Arabia, 27.10.2019. URL: <https://clck.ru/vk4Hw> (Access: 28.02.2022).
- al-Isfāhānī 'Abd al-Ḥasan*. Kitāb al-Bulhān. URL: <https://archive.org/details/KitabAl-Bulhan/page/n21/mode/2up> (Access: 28.02.2022).
- King Abdulaziz Foundation for Research and Archives (Darah). URL: <https://darah.org.sa/index.php/media-library/st-and-rep/dignitaries/188-2019-07-14-05-40-21> (Access: 28.02.2022).
- Lebling R. Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar. London: I.B. Tauris, 2015.
- McDowell S. Heritage, Memory and Identity // The Ashgate research companion to heritage and identity / Eds. Brian Graham and Peter Howard. Abingdon: Routledge, 2008. P. 37–53.
- Padwick C. Notes on the jinn and the ghoul in the peasant mind of Lower Egypt // Bulletin of the School of Oriental Studies (University of London). 1924. Vol. 3 (3). P. 421–446.
- Pernau M. Feeling communities: introduction // The Indian Economic and Social History Review. 2017. Vol. 54 (1). P. 1–20.
- Peterson M.A. The jinn and the computer: Consumption and identity in Arabic children's magazines // Childhood. 2005. Vol. 12 (2). P. 177–200.
- Peterson M.A. From Jinn to Genies: Intertextuality, Media, and the Making of Global Folklore // Folklore/Cinema: Popular Film as Vernacular Culture / eds. by S.R. Sherman, M.J. Koven. University Press of Colorado, 2007. P. 93–112.
- De Rivera J. Emotion and the Formation of Social identities // Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology / eds. by C. von Scheve, M. Salmela. Oxford University Press, 2014. P. 217–231.

- De Rivera J.H., Sarbin T.R. *Believed-in Imaginings: The Narrative Construction of Reality*. Washington, DC: American Psychological Associations Press, 1998.
- Rodionov M. The jinn in Hadramawt society in the last century // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*: 38; *Papers from the forty-first meeting of the Seminar for Arabian Studies held in London, 19–21 July 2007* (2008). P. 277–281.
- Samin N. Our Ancestors, Our Heroes: Saudi Tribal Campaigns to Suppress Historical Documentaries // *British Journal of Middle Eastern Studies*. 2014. Vol. 41 (3). P. 266–286.
- Tosh J. *The pursuit of history: aims, methods, and new directions in the study of modern history*. 3d ed. London: Longman Press, 2002.

References

- Assman A. (2014) *Dlinnaia ten' proshlogo. Memorial'naia kul'tura i istoricheskaya politika* [Long shadow of the past. Memorial culture and historical politics]. Moscow: NLO.
- al-Anṣārī A.R. (1982) *Qaryat al-Fau, a portrait of pre-Islamic civilisation in Saudi Arabia*. [Riyadh]: University of Riyadh.
- Canaan T. (2004) The Decipherment of Arabic Talismans. Berytus 4 (Beirut, 1937) and Berytus 5 (Beirut, 1938). Reprinted in *Magic and Divination in Early Islam* / E. Savage-Smith Emilie (ed.). Aldershot, UK: Ashgate Publishing, pp. 125–177.
- Carboni S. (2013) The 'Book of Surprises' (Kitab al-bulhan) of the Bodleian Library, *THE LATROBE JOURNAL*. State Library of Victoria Foundation, Vol. 91, pp. 22–34.
- Doumato E.A. (2000) *Getting God's Ear. Women, Islam and Healing in Saudi Arabia and the Gulf*. New York: Columbia University Press.
- El-Zein A. (2009) *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn (Contemporary Issues in the Middle East)*. New York: Syracuse University Press.
- al-Fifī Zīād (2019) Maḥkama sa'ūdīyya tubarriu'-l-djinn wa tusadjdjīnu kāḍīyyan 'ishrīn 'āman bi-tuhmat al-fasād. *Independent Arabia*. URL: <https://clck.ru/vk4Hw> (Access: 28.02.2022).
- al-Iṣfāhānī 'Abd al-Ḥasan. *Kitāb al-Bulhān*. URL: <https://archive.org/details/KitabAl-Bulhan/page/n21/mode/2up> (Access: 28.02.2022).
- King Abdulaziz Foundation for Research and Archives (Darah). URL: <https://darah.org.sa/index.php/media-library/st-and-rep/dignitaries/188-2019-07-14-05-40-21> (Access: 28.02.2022).
- Lane E. (2009) *Arabskiy mir v epohu "Tisyachi i odnoi nochi"* [Arab Society in the Time of The Thousand and One Nights]. Moscow: Centrepolygraph.
- Lebling R. (2015) *Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar*. London: I.B. Tauris.
- Nalich T. (2009) *Angely i drugie sverhestestvenniye sushestva v islame* [Angels and other supernatural beings in Islam]. Moscow: Znak.
- McDowell S. (2008) Heritage, Memory and Identity. In: *The Ashgate research companion to heritage and identity* / Brian Graham and Peter Howard (eds.). Abingdon: Routledge. pp. 37–53.
- Padwick C. (1924) Notes on the jinn and the ghoul in the peasant mind of Lower Egypt, *Bulletin of the School of Oriental Studies* (University of London), Vol. 3 (3), pp. 421–446.
- Pernau M. (2017) Feeling communities: introduction, *The Indian Economic and Social History Review*, Vol. 54 (1), pp. 1–20.
- Peterson M.A. (2005) The jinn and the computer: Consumption and identity in Arabic children's magazines, *Childhood*, Vol. 12 (2), pp. 177–200.
- Peterson M.A. (2007) From Jinn to Genies: Intertextuality, Media, and the Making of Global Folklore. In: *Folklore/Cinema: Popular Film as Vernacular Culture* / S.R. Sherman and M.J. Koven (eds.). University Press of Colorado, pp. 93–112.
- de Rivera J. (2014) Emotion and the Formation of Social identities. In: *Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology* / C. von Scheve, M. Salmela (eds.). Oxford University Press, pp. 217–231.

- de Rivera J.H., Sarbin T.R. (1998) *Believed-in Imaginings: The Narrative Construction of Reality*. Washington, DC: American Psychological Associations Press.
- Rodionov M. (2008) The jinn in Hadramawt society in the last century, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*: 38, Papers from the forty-first meeting of the Seminar for Arabian Studies, pp. 277–281.
- Samin N. (2014) Our Ancestors, Our Heroes: Saudi Tribal Campaigns to Suppress Historical Docudramas, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 41 (3), pp. 266–286.
- Tosh J. (2002) *The pursuit of history: aims, methods, and new directions in the study of modern history*. 3d edition. London: Longman Press.

Сведения об авторе:

СЛЕПУХИНА Ольга Павловна – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: Olya2s2s@mail.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Olga P. Slepukhina, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: Olya2s2s@mail.ru

The author declares no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 13 марта 2022 г.;
принята к публикации 22 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 13.03.2022;
accepted for publication 22.09.2022.*

MISCELLANEA

Научная статья

УДК 39

doi: 10.17223/2312461X/37/7

МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО МОСКОВСКОГО РЕГИОНА И МИГРАЦИЯ: ФРАГМЕНТАЦИЯ, ДИВЕРСИФИКАЦИЯ, ИНТЕГРАЦИЯ

Дмитрий Анатольевич Опарин

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, dimaoparin@hotmail.com*

Аннотация. Мусульманское пространство городов России в последние два десятилетия определяется в первую очередь миграционными процессами. Значительную часть активных и соблюдающих мусульман в двух столицах, крупных городах Центральной России и Сибири составляют выходцы из стран Центральной Азии. Исследование посвящено роли миграции в формировании локальных мусульманских пространств Москвы, а также динамике положения мигрантов из Центральной Азии в мечетях и молельных домах города. Все большее количество выходцев, в первую очередь из Таджикистана и Кыргызстана, занимают ключевые позиции в местных мусульманских общинах. Религиозные авторитеты-мигранты не просто встраиваются в мусульманские институты столичного региона, но формируют местные мусульманские пространства, создают свои организации, выстраивают свои иерархии и определяют религиозную повседневность прихожан. Рассматривается религиозная самореализация центральноазиатских мусульманских авторитетов в московских мечетях и молельных домах как интеграционный процесс, который ведет к диверсификации столичного мусульманского пространства.

Ключевые слова: ислам в России, миграция из Центральной Азии, интеграция, этническое разнообразие, религиозный авторитет

Благодарности: статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-325).

Для цитирования: Опарин Д.А. Мусульманское пространство московского региона и миграция: фрагментация, диверсификация, интеграция // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 111–126. doi: 10.17223/2312461X/37/7

Original article

doi: 10.17223/2312461X/37/7

Muslim Space of the Moscow Region and Migration: Fragmentation, Diversification, Integration

Dmitriy A. Oparin

National Research University "Higher School of Economics",
Moscow, Russian Federation, dimaoparin@hotmail.com

Abstract. The Muslim space of Russian cities in the last two decades is determined primarily by migration processes. A significant part of the active and observant Muslims in the two capitals, large cities of Central Russia and Siberia are people from the countries of Central Asia. The study is devoted to the role of migration in the formation of local Muslim spaces in Moscow, as well as the dynamics of the position of migrants from Central Asia in mosques and prayer houses of the city. An increasing number of immigrants, primarily from Tajikistan and Kyrgyzstan, occupy key positions in local Muslim communities. Migrant religious authorities do not just integrate into the Muslim institutions of the capital region, but form local Muslim spaces, create their own organizations, build their own hierarchies and determine the religious everyday life of parishioners. I consider the religious self-realization of the Central Asian Muslim authorities in Moscow mosques and prayer houses as an integration process that leads to the diversification of the capital's Muslim space.

Keywords: Islam in Russia, migration from Central Asia, integration, ethnic diversity, religious authority

Acknowledgements: The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-325).

For citation: Oparin, D.A. (2022) Muslim Space of the Moscow Region and Migration: Fragmentation, Diversification, Integration. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 111–126 doi: 10.17223/2312461X/37/7

Введение

Полевая работа проходила в 2021 г. в мечетях и молельных залах Московского региона. Я привожу также примеры из моих исследовательских поездок в Тверскую область, Иркутск, Томск, Ханты-Мансийский (Сургут, Ханты-Мансийск) и Ямало-Ненецкий (Салехард, Аксарка, Яр-Сале) автономные округа. Всего в Москве и Подмоскovie было взято более 20 интервью у имамов, глав религиозных организаций, преподавателей правил чтения Корана и основ ислама, «неофициальных» мулл, обычных прихожан. Моими собеседниками были как трудовые мигранты, которые приехали сюда недавно, так и выходцы из Центральной Азии, получившие российское гражданство, многие из которых живут в Москве и пригородах более десяти лет.

Интеграция мигрантов-мусульман в странах Западной Европы и Америки чаще всего рассматривается социологами, антропологами и политологами с точки зрения принимающего общества и оценивается в количественных показателях (Schinkel 2017). Под интеграцией многими исследователями понимается участие в социально-экономической жизни принимающей страны, владение местным языком, самоидентификация с новой страной и определенная приверженность либеральным принципам (Sözeri, Altinyelken, Volman 2022: 125). В данном случае высокий уровень религиозности расценивается скорее как препятствие к интеграции, чем ее катализатор (Maliepaard, Phalet 2012), основа для «самосегрегации».

Несмотря на доминирующий подход к интеграции как к адаптации к нормам и правилам принимающего секулярного общества, многие исследователи мусульманских практик в миграционном контексте рассматривают мечети или молельные дома как пространства интеграции мигрантов-мусульман. Согласно исследованию Парвин Ахтар среди пакистанских мусульманок в Великобритании, религиозные практики этих женщин одновременно связывали их с родиной и «навигировали» их в новой британской среде (Akhtar 2014: 236). Группа голландских исследователей расценивает религиозное образование в мечети как стратегию интеграции турецких детей и подростков в Нидерландах (Sözeri, Altinyelken, Volman 2022). Другие ученые, основываясь на полевой работе в Австралии и Германии (Peucker, Ceylan 2017), приходят к выводу, что деятельность отдельных верующих в местных мусульманских организациях является отправной точкой для их гражданской и политической активности в странах приезда, а мечети и молельные дома дают возможность мигрантам-мусульманам включаться в локальные благотворительные проекты и проявлять гражданскую инициативу в рамках района или города.

В данном исследовании я попробую рассмотреть общественно-религиозную активность отдельных верующих мигрантов как одну из стратегий их интеграции в локальную мусульманскую среду (и шире – в городскую), а также как один из способов их самореализации, как «знающих» и «соблюдающих» мусульман в миграционном контексте. Таким образом, я предлагаю посмотреть на интеграцию не как на процесс включения в уже существующий (и предположительно, чуждый) контекст, а как на форму самореализации в «родной» для себя среде на новом месте и/или стратегию формирования этой среды. Тогда интеграция оказывается не формой соглашения или «подчинения» существующему порядку, а проявляется в религиозной агентности и ведет к проектированию нового религиозного пространства.

Исследование строится вокруг не просто обычных прихожан, а именно религиозных авторитетов – мулл, имамов, преподавателей, ко-

торые за деньги или бесплатно проводят обряды, консультируют своих единоверцев, учат основам ислама и правилам чтения Корана, поддерживают местную общину и формируют локальную мусульманскую среду (подробнее о религиозном авторитете см.: Oparin 2020, Опарин 2021). Являются ли их религиозные практики интеграционными? Что дает им их общественно-религиозная активность? И как мигранты из Центральной Азии становятся частью мусульманской элиты Московского региона? Для ответа на эти вопросы рассмотрим структуру и повседневность двух относительно новых религиозных общин в Москве – кыргызского религиозного образовательного центра и религиозной организации «Седьмое поколение», имеющей несколько молельных домов на окраине города.

Динамика численности мигрантов из стран Центральной Азии в России за 2019–2022 гг.

В доковидный 2019 г. на миграционный учет были поставлены 19 млн иностранных граждан (Варшавер и др. 2021: 61). В этот год число иностранных граждан, пребывающих на территорию России, колебалось от 9,6 до 11,2 млн (Мкртчян, Флоринская 2021: 17). Из них более 5 млн указали в качестве цели въезда в Россию «работу» (Brunarska, Denisenko 2021: 171). Три центральноазиатские страны – Кыргызстан, Таджикистан и Узбекистан – занимают первые места по количеству трудовых мигрантов в России на 2019 г. 2 млн 107 тыс. граждан Узбекистана, 1 миллион 179 тысяч граждан Таджикистана и 453 тысячи граждан Кыргызстана въехали в 2019 г. в Россию работать (Brunarska, Denisenko 2021: 171). В данной статистике, конечно, не учитываются представители центральноазиатских народов, имеющих российское гражданство.

Пандемия оказала большое влияние на мобильность во всем мире, и в том числе на миграцию из стран Центральной Азии в Россию. На 1 апреля 2021 г. численность иностранных граждан в России составила всего 5,54 млн человек, а численность трудовых мигрантов, указавших цель при въезде в Россию – «работа по найму», на 1 мая 2021 г. составила 2,68 млн человек, три четверти из них – это граждане стран Центральной Азии (Мкртчян, Флоринская 2021: 18). В 2021 г. граждане Таджикистана и Узбекистана получили 93% патентов (Мкртчян, Флоринская 2021: 19). Граждане Кыргызстана не должны оплачивать патент, так как это государство входит в ЕАЭС. Важно отметить, что численность находящихся в России граждан Таджикистана и Узбекистана, скатилась к уровню 2009–2010 гг. Сейчас ситуация изменилась. На 1 мая 2022 г. на территории России находилось 5,99 млн иностранцев (на 1 мая 2021 г. – 5,66 млн), большинство из которых были трудовыми мигрантами или прибывшими с частными целями (все

данные на 2022 г. см.: Флоринская 2022). Доля граждан стран СНГ среди всех находящихся иностранцев достигла максимальных значений за последние годы – 91% (в 2019 г. – 86%). На 1 мая 2022 г. в России находилось почти 680 тыс. граждан Кыргызстана, граждан Узбекистана насчитывается в России 1,62 млн человек, граждан Таджикистана – почти 1,26 млн.

Мусульманское пространство Москвы

Понятие «мусульманское пространство» емкое и включает в себя как локации (мечети, молельные дома, религиозные центры, медресе), так и мусульманскую миграционную инфраструктуру, сложившуюся в данном регионе (мусульманские услуги, информационная сеть). В это понятие я включаю также и духовные практики мусульман, проживающих в Московском регионе, взаимоотношения между различными акторами мусульманского пространства, складывающиеся в религиозной сфере. К локальному мусульманскому пространству я отношу не только локации и практики, но и возможности: развитость локального мусульманского пространства проявляется в степени доступности для каждого верующего удовлетворения своих религиозных потребностей, проявления религиозного авторитета и трансляции религиозного знания.

В Москве открыты пять мечетей: Соборная мечеть в Выползовом переулке, Историческая мечеть на Большой Татарской, мечети, построенные в 1990-е гг. – на Поклонной горе и в Отрадном, также для верующих шиитов открыта мечеть на территории посольства Ирана. Помимо мечетей в Москве под эгидой Духовного управления мусульман Москвы работают около 20 молельных залов, располагающихся в офисных помещениях, на промышленных зонах и на первых этажах жилых домов. Все эти молельные залы открыты под юрисдикцией официально оформленных организаций, имамов туда назначает Духовное управление мусульман Москвы. Религиозных организаций еще больше, но не у каждой есть молельная комната, и они функционируют в первую очередь как мусульманские образовательные центры для детей и/или взрослых. В последние годы появляется все больше молельных залов. Последним открылся молельный зал в Люблино недалеко от рынка «Садовод» – весной 2021 г. Многие молельные залы, открывшиеся в Москве в 2000–2020-е гг., располагаются в юго-восточной части города, где идет интенсивное строительство недорогого жилья, располагается множество оптовых рынков и до сих пор функционируют отдельные промышленные предприятия.

Столица и область тесно связаны процессами маятниковой миграции (ежедневная мобильность населения в данном случае – преимущественно из Подмоскovie в Москву утром и обратно вечером), образова-

тельной миграции, трудовой миграции. Мусульманские пространства Москвы и Подмосковья также тесно взаимосвязаны. Многие имамы ведут образовательную или административную деятельность в Москве, однако предводительствуют на пятничных намазах в подмосковных городах. Темпы роста населения Подмосковья значительно превосходят темпы роста населения Москвы. Мигранты живут в Подмосковье, но работают в Москве, так как в области снять жилье дешевле. Мусульмане, живущие на окраине столицы, часто ездят в ближайшие подмосковные мечети, которые доступнее и малочисленнее, чем центральные мечети города. Так было, например, на юго-восточной окраине города. Пока в Котельниках (район Москвы вблизи рынка «Садовод» с большой концентрацией мусульман, в первую очередь таджиков) не открыли молельный зал, местные мусульмане ездили в мечеть в ближайший город Люберцы. Председатель местной религиозной организации мусульман города Люберцы, имам-мухтасиб, заместитель председателя Духовного управления мусульман Московской области Али Хасанов рассказывал мне, что раньше на *джума-намаз* собиралось более 1 тыс. человек, тогда как после открытия молельного зала в Котельниках – 600–700 человек.

В Подмосковье своя религиозная организация есть в каждом городе. Всего мечетей в Московской области менее пяти, однако насчитывается более десяти больших молельных домов. Всего мусульманских религиозных организаций в Подмосковье около 80. Сложно указать точные цифры в связи с тем, что какие-то организации закрываются, другие открываются, иногда объединяются в одну или, напротив, распадаются на несколько. Не во всех религиозных организациях проводятся джума-намазы. Какие-то религиозные или культурные центры, как и в Москве, являются исключительно образовательными учреждениями. Хотя во многих современных образовательных учреждениях ранее проходили коллективные моления, запрещенные проверяющими органами.

В Москве, как и в области, действует не один муфтият. Наибольшее количество молельных залов в Москве относится к Духовному управлению мусульман Москвы. Такая же ситуация и в Подмосковье – наибольшее количество молельных залов в области относится к Духовному управлению мусульман Московской области. В Москве уже много лет действует молельный зал Духовного собрания мусульман России Альбира Крганова, который располагается в Крутицком подворье и не относится к ДУМ Москвы. Более года назад в столице появился третий муфтият под названием «Центральный муфтият». Муфтием Центрального муфтията стал Анар Рамазанов. Одно время он был преподавателем в Мемориальной мечети на Поклонной горе, затем имамом молельного зала в Чертаново под юрисдикцией ДУМ Москвы. Интересно, что учредителями этого нового московского муфтията стали община «Азия» (предсе-

датель – кыргызский проповедник Суйумбек Жусубалиев, который работает с кыргызскими мигрантами), культурно-просветительский центр «Исток» (председатель – Хасим Кабиров (татарин)) и шиитская община «Духовный путь» (председатель – Ясин Алиев (азербайджанец)). «Центральный муфтият» представляет собой небольшую организацию по численности приходов, не имеет мечетей, вынужден ограничиваться небольшими молельными комнатами, но его появление и успешная регистрация демонстрируют, что столичные власти готовы нарушить монопольное право Ильдара Аляутдинова (ДУМ Москвы) представлять многочисленных мусульман Москвы. Появление такого гетерогенного муфтията в столице, учрежденного людьми разных национальностей (двумя татаринами, кыргызом и азербайджанцем-шиитом) говорит о диверсификации мусульманской элиты региона, о ее все более усиливающемся мигрантском характере.

Молельные залы располагаются в основном в арендуемых помещениях. Большая часть залов выживает за счет *садаки* (пожертвований верующих, приходящих на намаз) и спонсорских денег обеспеченных прихожан. Есть и такие залы, где берут по несколько сотен рублей в месяц с каждого прихожанина, и на намаз могут прийти только те, кто платит регулярно. Однако подобных залов стало меньше в последнее время в связи со скандалами, вызванными тем, что кого-то не пустили на джума-намаз.

В последние годы усиливается контроль за внутренней жизнью общин со стороны как ДУМ Москвы, так и правоохранительных органов и других проверяющих организаций. Именно поэтому многие религиозные центры, где проходили пятничные намазы, ограничили свои функции лишь образовательными. Введены и до сих пор вводятся новые критерии, влияющие на назначение того или иного человека имамом молельного зала или мечети. Пока желательно, чтобы у будущего имама был российский диплом одного из официально зарегистрированных российских мусульманских учебных заведений. Однако в скором времени, как я выяснил в ходе проведения экспертных интервью с представителями ДУМ Москвы, это требование станет обязательным. Если у будущего имама нет российского диплома, то он будет вынужден пройти переквалификацию в России. С каждым потенциальным имамом представители ДУМ Москвы проводят соревнование, проверяют на знание Корана, арабского языка, предлагают провести пятничную молитву. Для всех имамов Москвы и Подмосковья регулярно проводятся курсы повышения квалификации.

При молельных залах и мечетях действуют так называемые воскресные (занятия проводиться могут и в субботу) или духовные школы как для взрослых, так и для детей. Чаще всего в Московском регионе преподавателями воскресных школ работают представители татарской национальности (как мужчины, так и женщины). Однако в последнее

время преподавать начали и выходцы из стран Центральной Азии, в основном мужчины. Так, например, в Люберцах для девочек и женщин преподает татарка, жена имама, а занятия с мальчиками и мужчинами ведет молодой таджик.

В мечетях и молебных домах появляются собственные религиозные лидеры, в большинстве своем из выходцев из Центральной Азии. Мусульманская жизнь не ограничивается религиозными локациями (мечетями, молебными домами, религиозными образовательными центрами). Множество центральноазиатских мулл проводят ритуалы в домах верующих, у себя дома, в машинах, собирают вокруг себя *джамааты* (объединение группы мусульман с целью совместного изучения ислама, совершения религиозных обрядов, взаимопомощи, регулярного общения между собой) и формируют современное московское мусульманское пространство.

Кыргызский религиозный центр

За последние три года под юрисдикцией ДУМ Москвы в городе были открыты три национальных религиозных центра – два кыргызских и один узбекский. Отличительными особенностями всех трех центров является, во-первых, моноэтничность прихожан и преподавателей, а во-вторых – преподавание на национальных языках. Вопрос о проведении моноэтничных джума-намазов для мигрантов на базе этих религиозных центров остается дискуссионным. Во-первых, ни один из центров не является мечетью, во-вторых, помещения не хватает, чтобы вместить по пятницам большое количество верующих. С другой стороны, учредители религиозных центров, несмотря на юрисдикцию ДУМ Москвы, опасаются проверок и, в результате, закрытия центра. К образовательному учреждению вопросов со стороны правоохранительных органов и соседей меньше. Важно отметить, что ни один из центров не появился бы без покровительства ДУМ Москвы. Гражданин России, татарин, являющийся частью российской мусульманской элиты (речь идет об Анаре Рамазанове, упоминавшемся выше), имеет намного больше возможностей зарегистрировать свой собственный муфтият и открыть несколько молебных залов, которые не закроют через пару месяцев. Пока не сложились условия, при которых мигрантам из Таджикистана или Кыргызстана, какую бы важную роль они ни играли в современном российском мусульманском пространстве, власти разрешили бы зарегистрировать свою независимую религиозную организацию. Именно поэтому те немногочисленные национальные религиозные организации, появившиеся в последние два года, находятся под эгидой ДУМ Москвы.

Кыргызский религиозный центр был открыт на юго-востоке Москвы в 2019 г. Обучение ведется в основном в выходные дни на кыргызском языке. Взрослые кыргызы изучают основы ислама и учатся читать Коран на арабском языке. Значительную часть учеников составляют выходцы из кыргызских сел, живущие и работающие в Москве. Из беседы с имамом и главой кыргызского религиозного центра:

К нам приходят мигранты, которые не учились в университетах. В основном из сел. Из городов очень мало: может быть, 5 процентов. Поэтому они на разговорном уровне знают русский, но прям на научном – нет. Поэтому им приходится на киргизском объяснять.

Если в начале и середине 1990-х гг. татарский был основным языком в московских мечетях, то к концу 1990-х гг. в связи с различными процессами, в том числе уходом татароязычного старшего поколения и миграцией в Москву, его сменил русский. Сейчас же в русскоязычной среде мусульманского московского пространства начинают громче звучать кавказские и центральноазиатские языки. Диверсифицируется среда и появляется больше условий для трансляции религиозного знания на своем языке.

Всего в центре около 300 учеников, и более половины из них – женщины. Преподавание ведут два имама, получающие зарплату, а остальные учителя работают на волонтерских началах. Глава центра объясняет мотивацию волонтеров страхом растерять интеллектуальный религиозный багаж и желанием получить награду от Всевышнего. В Москве проживает большое количество религиозных кыргызов, соблюдающих мусульман из Кыргызстана, некоторые из них получили религиозное образование в различных медресе на родине и являются *хафизами* (знающими Коран наизусть). Например, зимой 2021 г. в Москве состоялась встреча кыргызских хафизов – выпускников бишкекского медресе. На ней присутствовали 17 знатоков Корана. Эти мигранты, обладающие значительным религиозным знанием, далеко не всегда имеют возможность его реализовать вдали от Родины. Так или иначе каждый соблюдающий традиции мусульманин транслирует свое религиозное знание – в рамках семьи, узкому кругу единомышленников. Открывшийся кыргызский религиозный центр дает возможность не только мигрантам получить знания об исламе, но и экспертам реализовать имеющееся у них знание. Несмотря на то что в центре не совершаются намазы, преподаватели практикуют здесь различные ритуалы. Помимо именнаяречения и *никаха* (мусульманский обряд бракосочетания), местные религиозные авторитеты проводят индивидуальные коранические целительские сеансы (*рукъя*) – читают Коран, чтобы человек поправился, избавился от тревоги, беспокойства. Таким образом, кыргызский центр не только дает знания, но и является пространством самореали-

зации и иногда заработка (ритуалы проводятся за нефиксированную плату).

Кыргызы отличаются от остальных выходцев из Центральной Азии особой сплоченностью, диаспоральностью. Именно кыргызских организаций в Московском регионе больше, чем, например, таджикских и узбекских. В Москве и Подмосковье работают кыргызские клиники (Kashnitsky, Demintseva 2018), есть много спортивных залов и боевых секций, кыргызские дискотеки проходят регулярно. Это связано в том числе с тем, что многие московские и подмосковные кыргызы являются гражданами России. И даже если они не граждане России, то все равно не должны ежемесячно платить за патент (документ, дающий иностранному гражданину из стран с безвизовым режимом въезда право трудоустройства на территории одного из регионов России). В каждом крупном российском городе есть кыргызская диаспоральная организация, которая курирует многие вопросы, связанные с повседневностью мигрантов, в том числе и религиозные. Граждане Узбекистана и Таджикистана не отличаются ни столь высоким процентом получивших российское гражданство, ни разветвленной сетью национальных и религиозных организаций.

Религиозная организация «Седьмое поколение»

За последние несколько лет мусульманская религиозная организация под юрисдикцией ДУМ Москвы «Седьмое поколение» открыла несколько молельных залов на юге Москвы: в районе Люблино, Нижегородском районе, Марьино и у станции метро «Рассказовка» (юг Москвы). Наметилась тенденция по разветвлению религиозных организаций и усложнению официального мусульманского пространства города. При необходимости по тому или иному вопросу имамы или администраторы отдельных молельных залов «Седьмого поколения» обращаются не в центральный аппарат ДУМ Москвы, а к председателю общины, который знаком с каждым имамом лично и вникает непосредственно в повседневную жизнь общины.

Религиозная организация «Седьмое поколение» получила свой первый молельный зал в аренду в 2014 г. на Басовской улице (Нижегородский район). Последним открылся молельный зал на границе Капотни и Люблино на улице Верхние поля – весной 2021 г. У организации есть свой Telegram-канал, мусульманский молодежный центр. Организация «Седьмое поколение» отличается открытостью, адаптивностью к потребностям прихожан (например, в молельном зале в Нижегородском районе имамы выделили целый день для женщин, в других залах проходят исключительно женские лекции), и определенной независимостью. Один из лидеров организации назвал отношения с муфтием не

«натянутыми», а «растянутыми», т.е. взаимодействия с ДУМ Москвы практически нет. Организация самостоятельно выстраивает отношения с местной администрацией, соседями, правоохранительными органами, своими средствами покрывает расходы на аренду помещений, формирует образовательную, общественную программы.

Молельный зал в Люблино располагается на втором этаже офисно-торгового здания. На первом этаже открыты магазины, в том числе лавка халяльных продуктов. На джума-намаз каждую пятницу приходит около 500 человек (всего во все залы организации на джума-намаз собирается до 3 000 верующих). Молельный зал в Люблино открыт каждый день с 12 до 21 часов, по вечерам местные хафизы ведут занятия для детей по основам ислама, *таджвиду* (правило чтения Корана) и даже по физической культуре. Большую часть прихожан во всех молельных залах «Седьмого поколения» составляют местные жители. По словам администратора молельного зала в Люблино, около 60% прихожан – таджики. Таджики также являются и местными *хафизами*, которые ежедневно преподают основы ислама и *таджвид* для местных детей. Например, один из преподавателей родился в Душанбе, в семь лет стал хафизом Корана и впоследствии обогащал свои знания. Преподаватель, который ежедневно ведет по вечерам занятия, получает более 30 тысяч рублей в месяц. Для таджикских хафизов это не только и не столько дополнительный заработок (все они имеют другую профессиональную занятость), сколько возможность применения своих знаний, сохранения их и формирования социального капитала. Значительную часть учеников составляют таджики, и поэтому хафизы нередко переходят на занятия на таджикский язык. Помимо преподавания Корана таджикские хафизы занимаются рукоя. Также одного из них приглашают предстоять на намазе и прочесть молитву, так как у него хороший таджвид и красивый голос. И если имам в молельном зале чаще всего появляется только по пятницам, то таджикские преподаватели находятся там по вечерам каждый день. В данном молельном зале таджикские хафизы формируют локальное мусульманское пространство, являются религиозными авторитетами, которые транслируют знание, удовлетворяют религиозные потребности общины. Помимо них среди прихожан выделяются так называем активисты. Они выполняют роль посредников между верующими, приходящими в молельный зал, и администрацией. Из разговора с администратором молельного зала:

– Мы только на себя еле набираем [арендная плата]. Пока окупается все и на Рассказовке, и на Басовской, и здесь у нас. А если не хватает, то мы наших активистов будоражим: давайте пройдитесь по своим, чтобы нам набрать, сколько не хватает. Они находят эту сумму.

– А кто ваши активисты?

– Таджики эти. Есть же среди них.

– *Хафизы которые?*

– *Нет. Те, которые чаще приходят на намаз, которые как друзья уже. Они более активные, они спрашивают, что нужно, может, помочь чем-то нужно. К ним обращаемся – они нам помогают.*

Заключение

В Московском регионе, так же как и в большинстве других миграционных «магнитах» России, выходцы из стран Центральной Азии составляют большинство в мечетях и молельных домах. Они не просто включаются в существующее мусульманское пространство, а создают его. До сих пор большая часть имамов Москвы и Подмосковья – татары, однако в последние годы, и это отмечают в самом ДУМ РФ, наметилась тенденция этнической диверсификации среди имамов России и Московского региона. Из мигрантов из Центральной Азии чаще всего имамами становятся таджики: «...поток внутрироссийской и международной миграции приводит к тому, что на сегодняшний день общины активно разбавляются, то есть не только уже татары – имамы. В основном это дагестанцы, таджики, еще кто-то» (из интервью с заместителем председателя Духовного управления мусульман Московской области Али Хасановым).

Под эгидой ДУМ Москвы открываются национальные религиозные образовательные центры (два кыргызских и один узбекский), к тому же в Духовном управлении рассматривают возможность приглашать центральноазиатских имамов для проведения лекций и проповедей на кыргызском, узбекском и таджикском языках в центральные мечети города.

Я занимаюсь исследованием мусульманских практик мигрантов из Центральной Азии с 2015 г. как в европейской части России, так и в Сибири и наблюдаю усиливающуюся тенденцию к этнической диверсификации мусульманской элиты России. Все больше и больше становится *«официальных» имамов из Центральной Азии* (например, молельный зал ДУМ на юге Москвы, Соборная мечеть в Москве, мечеть в подмосковном Подольске, мечети в Томске, Твери, молельный зал на окраине Иркутска).

В тех местах, где функции имама выполняют татары, мигранты все равно присутствуют среди приближенных к администрации и имаму религиозных лидеров. Они могут за деньги или бесплатно преподавать основы ислама и/или таджвид, замещать имама, предводительствовать на намазах, служить помощниками имама, посредниками между прихожанами и администрацией. *Помощники имамов* в молельных залах не просто замещают имама на намазах в его отсутствие, они становятся посредниками между имамом и центральноазиатскими прихожанами. К тому же эти помощники, сами являясь религиозными лидерами, вы-

полняют те ритуалы (например, изгнание джинов), которые имам не может провести по разным причинам.

Отдельную группу влиятельных в мусульманской среде экспертов составляют «неофициальные» муллы из Центральной Азии. Часто, в особенности в небольших молельных залах, они известны имаму. Социальный капитал мулл, заключающийся в уважении их единоверцами, – базис их религиозного авторитета, сформированного и реализованного в миграционной среде. Лояльные отношения с имамом также являются частью их плюралистичного социального капитала. Тиль Суньер определил религиозный авторитет как «непрекращающийся процесс проверки и производства религиозного знания» («ongoing process of the authentication and production of religious knowledge» (Sunier 2018: 56)). Я считаю, что помимо производства религиозного знания религиозный авторитет формируется и реализуется через трансляцию этого знания. И здесь ключевым моментом оказывается не то, какое знание воспроизводится, но кем оно воспроизводится и транслируется. Фраза «The medium is the message» работает и в данном контексте: локальные религиозные лидеры из Центральной Азии зачастую имеют больше шансов быть «услышанными» земляками, чем имам. Однако трансляция ими религиозного знания обеспечивается в том числе имамом, предоставляющим этим муллам независимость и религиозную агентность (возможности предводительствовать на намазах и иногда читать проповедь, преподавать, проводить ритуалы в мечети). Таким образом, религиозный авторитет центральноазиатских мулл состоит из и формируется за счет их знаний и религиозного опыта, а также чувства долга это знание транслировать и лояльности по отношению к имаму. Муллы обладают ритуальным и теологическим знанием (разным по своей глубине), которое они готовы и чувствуют необходимость транслировать своим единоверцам, в первую очередь, землякам. Трансляция знания в этой локальной миграционной среде оказывается возможной при условии их лояльности имаму и определенной (часто зыбкой) инкорпорации их в существующую религиозную инфраструктуру.

Центральноазиатские мигранты по-разному включаются в локальные мусульманские элиты. Кто-то институционализируется – становится имамом, открывает под юрисдикцией ДУМ религиозный центр, работает преподавателем или помощником имама и часто выполняет в мечети или молельном зале больше функций, чем сам имам. Другие же становятся местными религиозными авторитетами вне прямой зависимости от администрации мечети, имама или тем более ДУМ Москвы. Их религиозный авторитет основывается на социальном капитале и уважении со стороны верующих. Однако, какую бы позицию ни занимали центральноазиатские религиозные лидеры (официальную или неофициальную), они формируют локальное мусульманское простран-

ство, в той или иной степени определяют религиозную повседневность своих земляков. Фрагментация мусульманского пространства (появление все большего количества небольших и финансово самостоятельных религиозных организаций, де факто независимых от институциональных мусульманских иерархий России) способствует его в том числе и этнической диверсификации. Новые молельные залы, лишенные старых иерархий, чаще всего включают в состав своих лидеров знающих выходцев из Центральной Азии.

Повышение уровня агентности выходцев из Центральной Азии в российском мусульманском поле является интеграционным процессом. Через выполнение общественных обязательств, преподавание и проведение ритуалов они зарабатывают социальный капитал, уважение верующих. Социальный капитал в новом месте оказывается как раз одним из ключевых показателей интеграции. Также многие имеющие религиозное образование получают возможность самореализоваться в мусульманской миграционной среде. Степень интегрированности не может определяться лишь уровнем включенности в воображаемое принимающее общество. Высокая позиция в религиозной мусульманской среде также свидетельствует об успешной интеграции. Интеграция проявляется в том числе и в реализации своего опыта и навыков (в данном случае религиозных). Мигранты начинают получать все больше возможностей для формирования нового российского мусульманского пространства, менее иерархичного, более горизонтального и диверсифицированного.

Список источников

- Варшавер Е.А., Рочева А.Л., Иванова Н.С., Андреева А.С. Мигранты в российских городах: расселение, концентрация, интеграция. М.: Дело, 2021.
- Опарин Д.А. Долг и лояльность среднеазиатских мулл в миграции // Этнографическое обозрение. 2021. № 3. С. 149–167.
- Мкртчян Н.В., Флоринская Ю.Ф. Миграция: основные тренды января–февраля 2021 года // Мониторинг экономической ситуации в России. Тенденции и вызовы социально-экономического развития. 2021. № 10 (142).
- Флоринская Ю.Ф. Социология и статистика не показывают наличие негативных трендов в трудовой миграции // Мониторинг экономической ситуации в России. М.: Ин-т эконом. политики им. Гайдара, 2022. URL: <https://www.iep.ru/ru/monitoring/sotsiologiya-i-statistika-ne-pokazyvayut-nalichie-negativnykh-trendov-v-trudovoy-migratsii.html>
- Akhtar P. “We Were Muslims but We Didn’t Know Islam”: Migration, Pakistani Muslim Women and Changing Religious Practices in the UK // Women’s Studies International Forum. 2014. No. 47. P. 232–238.
- Brunarska Z., Denisenko M. Russia: A ‘Hidden’ Migration Transition and a Winding Road towards a Mature Immigration Country? // Central and Eastern European Migration Review. 2021. Vol. 10, No. 1. P. 171.

- Kashnitsky D., Demintseva E. 'Kyrgyz Clinics' in Moscow: Medical Centres for Central Asian Migrants // *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness*. 2018. Vol. 37, No. 5. P. 401–411.
- Maliepaard M., Phalet K. Social Integration and Religious Identity Expression Among Dutch Muslims: The Role of Minority and Majority Group Contact // *Social Psychology Quarterly*. 2012. No. 75 (2). P. 131–148.
- Peucker M., Ceylan R. Muslim community organizations – sites of active citizenship or self-segregation? // *Ethnic and Racial Studies*. 2017. No. 40 (14). P. 2405–2425.
- Oparin D. Spiritual Authority and Religious Introspection among Muslim Migrants in Western Siberia // *Problems of Post-Communism*. 2020. Vol. 67 (4–5). P. 362–374.
- Schinkel W. *Imagined Societies: A Critique of Immigrant Integration in Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Sözeri S., Altinyelken H.K., Volman M.L.L. The role of mosque education in the integration of Turkish–Dutch youth: perspectives of Muslim parents, imams, mosque teachers and key stakeholders // *Ethnic and Racial Studies*. 2022. No. 45(16). P. 122–143.
- Sunier Th. The making of Islamic authority in Europe // *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, ed. Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter, Niels Valdemar Vinding. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018. P. 51–68.

References

- Akhtar P. (2014) "We Were Muslims but We Didn't Know Islam": Migration, Pakistani Muslim Women and Changing Religious Practices in the UK, *Women's Studies International Forum*, no. 47, pp. 232–238.
- Brunarska Z., Denisenko M. (2021) Russia: A 'Hidden' Migration Transition and a Winding Road towards a Mature Immigration Country? *Central and Eastern European Migration Review*, Vol. 10, no. 1, pp. 171.
- Florinskaya Yu.F. (2022) Sotsiologiya i statistika ne pokazyvayut nalichie negativnykh trendov v trudovoy migratsii [Sociology and statistics do not show the presence of negative trends in labor migration], *Monitoring ekonomicheskoy situatsii v Rossii*, Institut ekonomicheskoy politiki imeni Gaydara. Available at: <https://www.iep.ru/ru/monitoring/sotsiologiya-i-statistika-ne-pokazyvayut-nalichie-negativnykh-trendov-v-trudovoy-migratsii.html>
- Kashnitsky D., Demintseva E. (2018) 'Kyrgyz Clinics' in Moscow: Medical Centres for Central Asian Migrants, *Medical Anthropology: Cross Cultural Studies in Health and Illness*, Vol. 37, no. 5, pp. 401–411.
- Maliepaard M., Phalet K. (2012) Social Integration and Religious Identity Expression Among Dutch Muslims: The Role of Minority and Majority Group Contact, *Social Psychology Quarterly*, Vol. 75(2), pp. 131–148.
- Mkrtchyan N.V., Florinskaya Yu.F. (2021) Migratsiya: osnovnyye trendy yanvary-fevralya 2021 goda [Migration: main trends in January-February 2021], *Monitoring ekonomicheskoy situatsii v Rossii. Tendentsii i vyzovy sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya*, no. 10(142).
- Oparin D. (2020) Spiritual Authority and Religious Introspection among Muslim Migrants in Western Siberia, *Problems of Post-Communism*, Vol. 67(4-5), pp. 362–374.
- Oparin D.A. (2021) Dolg i loy'al'nost' sredneaziatskikh mull v migratsii [Duty and loyalty of the Central Asian mullahs in migration], *Etnograficheskoye obozreniye*, no. 3, pp. 149–167.
- Peucker M., Ceylan R. (2017) Muslim community organizations – sites of active citizenship or self-segregation?, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 40(14), pp. 2405–2425.
- Schinkel W. (2017) *Imagined Societies: A Critique of Immigrant Integration in Western Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sözeri S., Altinyelken H.K., Volman M.L.L. (2022) The role of mosque education in the integration of Turkish–Dutch youth: perspectives of Muslim parents, imams, mosque teachers and key stakeholders, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 45(16), pp. 122–143.
- Sunier Th. (2018) The making of Islamic authority in Europe. In: *Imams in Western Europe. Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, ed. Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiter, Niels Valdemar Vinding. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 51–68.
- Varshaver Ye.A., Rocheva A.L., Ivanova N.S., Andreyeva A.S. (2021) *Migranty v rossiyskikh gorodakh: rasseleniye, kontsentratsiya, integratsiya* [Migrants in Russian cities: resettlement, concentration, integration]. Moscow: Izdatel'skiy dom “Delo”.

Сведения об авторе:

ОПАРИН Дмитрий Анатольевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). E-mail: dimaoparin@hotmail.com.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Dmitriy A. Oparin, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow, Russian Federation). E-mail: dimaoparin@hotmail.com.

The author declares no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 12 марта 2022 г.;
принята к публикации 31 августа 2022 г.*

*The article was submitted 12.03.2022;
accepted for publication 31.08.2022.*

Научная статья
УДК 159.923
doi: 10.17223/2312461X/37/8

ЭКСТРАВЕРСИЯ И ДОМИНИРОВАНИЕ: РЕАЛИЗАЦИЯ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ КАЧЕСТВ В ТРЕХ КУЛЬТУРАХ РОССИИ: ТУВИНЦЫ, КОМИ, РУССКИЕ

Анна Александровна Мезенцева¹
Марина Львовна Бутовская^{2,3}
Виктория Викторовна Ростовцева⁴
Кристина Игоревна Ананьева⁵
Александр Александрович Демидов⁶

^{1, 2, 4} *Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия*

² *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия*

³ *Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия*

⁵ *Институт психологии РАН, Москва, Россия*

⁶ *Московский институт психоанализа, Москва, Россия*

¹ *khatsenkova@yandex.ru*

^{2, 3} *marina.butovskaya@gmail.com*

⁴ *victoria.v.rostovtseva@gmail.com*

⁵ *hristinka.84@gmail.com*

⁶ *alexander.demidov19@gmail.com*

Аннотация. Настоящая работа посвящена исследованию феноменов доминирования и экстраверсии в трех контрастных культурах: у русских, коми и тувинцев. Основной целью исследования было выявить особенности проявления экстраверсии и социального доминирования в социокультурных контактах исследуемых культур. Общую выборку составили 342 человека в возрасте от 18 до 45 лет, проживающие на территории России: русские (70 мужчин и 64 женщины, $19 \pm 1,3$ года), коми-зыряне (85 женщин и 54 мужчины, $33 \pm 7,1$ год) и тувинцы (32 мужчины и 47 женщин, $27 \pm 4,5$ года). Все участники исследования заполняли бланк, где им было предложено оценить, насколько точно каждое из предъявляемых качеств личности характеризует его самого. При необходимости заполнение бланков сопровождалось переводом на родной язык респондента. Далее нами была проведена факторизация полученного эмпирического материала, позволившая выделить два фактора – два обобщенных качества личности: экстраверсия-интроверсия и доминирование. Помимо оценочных психологических характеристик, для каждого участника исследования были собраны сведения о его антропометрических характеристиках: возраст, индекс массы тела и показатели физической силы. Результаты исследования выявили следующее. Уровень экстраверсии не различается во всех трех культурах и не зависит от этнической принадлежности человека. Однако в каждой из культур именно мужчины были более экстравертированными, а не женщины. Уровень экстраверсии значимо определяется индивидуальными биологическими параметрами участников: их возрастом и физическим развитием (сила кисти). Во всех трёх попу-

лящих юные мужчины были активнее и более экстравертированными, чем взрослые, также во всех трех популяциях сильные индивиды были экстравертами, а слабые – интровертами, вне зависимости от пола. Наши результаты опровергают устоявшееся представление о том, что мужчины более ориентированы на социальное доминирование, нежели женщины. В каждой из культур мужчины и женщины не отличались по уровню доминирования. Более того, все три популяции значимо не различались по уровню доминирования между собой. Детальный анализ индивидуальных качеств, определяющих уровень доминирования показал, что отличия в уровне доминирования объяснялись полом и массой тела участников исследования. Однако предполагая сложную природу формирования доминантного поведения и возможный вклад культурной специфики в его проявления, мы рассмотрели каждую популяцию отдельно. Выяснилось, что уровень доминантности зависит от половозрастных характеристик у тувинцев и у коми. Так, у коми доминантность в поведении демонстрируют молодые женщины, а представительницы среднего возраста, наоборот, ведут себя конформно. В выборке тувинцев мужчины среднего возраста ведут себя доминантно, в то время как юноши демонстрируют поведение подчинения.

Ключевые слова: экстраверсия, доминирование, физическая сила, тувинцы, коми, русские

Благодарности: исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 20-313-70005 (Мезенцева А.А., Ананьева К.И., Демидов А.А.), и при поддержке ЦФИ НИУ ВШЭ, проект № 121051200258_5 (Бутовская М.Л.).

Для цитирования: Мезенцева А.А., Бутовская М.Л., Ростовцева В.В., Ананьева К.И., Демидов А.А. Экстраверсия и доминирование: реализация индивидуальных качеств в трех культурах России: тувинцы, коми, русские // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 127–146. doi: 10.17223/2312461X/37/8

Original article

doi: 10.17223/2312461X/37/8

The Manifestation of Extraversion and Dominance: Evidence of Three Different Russian Cultures (Tuvans, Komi, Russians)

Anna A. Mezentseva¹, Marina L. Butovskaya^{2,3},
Victoria V. Rostovtseva⁴, Kristina I. Ananyeva⁵, Alexander A. Demidov⁶

^{1, 2, 4} *Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

² *National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russian Federation*

³ *Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation*

⁵ *Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

⁶ *Moscow Institute of Psychoanalysis, Moscow, Russian Federation*

¹ *khatzenkova@yandex.ru*

^{2, 3} *marina.butovskaya@gmail.com*

⁴ *victoria.v.rostovtseva@gmail.com*

⁵ *hristinka.84@gmail.com*

⁶ *alexander.demidov19@gmail.com*

Abstract. In this study we explore the phenomenon of dominance and extraversion in three contrasting cultures: Russians, Komi and Tuvans. The main purpose of

the study was to identify how individuals from three different socio-cultural backgrounds manifest extraversion and social dominance. The total sample included 342 people aged 18 to 45 years: Russians (70 men and 64 women, 19 ± 1.3 years), Komi-Zyrians (85 women and 54 men, 33 ± 7.1 year) and Tuvans (32 men and 47 women, 27 ± 4.5 years). All the study participants filled out a form where they were asked to assess how accurately each of the presented personality traits characterizes them. If necessary, filling out the forms was accompanied by a translation into the respondent's native language. Further, we carried out a factorization of the empirical material obtained, which allowed us to identify two factors – two generalized personality qualities: extraversion-introversion and dominance. In addition, we collected information about age, body mass index and hand grip strength from each participant. The results of the study revealed the following. The level of extroversion does not differ in all three cultures, and does not depend on ethnicity. However, in each of the cultures, men were more extroverted, not women. The level of extraversion is significantly determined by the individual biological parameters such as: age and physical development (handgrip strength). In all three populations, young men were more active and more extroverted than adults, and in all three populations, strong individuals were extroverts, and weak individuals were introverts, regardless of gender. Our results refute the well-established notion that men are more focused on social dominance than women. In each of the cultures, men and women did not differ in the level of dominance. Moreover, all three populations did not significantly differ in the level of dominance among themselves. A detailed analysis of the individual qualities that determine the level of dominance showed that the differences in the level of dominance were explained by participants' sex and body weight. However, assuming the complex nature of the formation of dominant behaviour and the possible contribution of cultural specificity to its manifestations, we considered each population separately. It turned out that the level of dominance depends on the gender and age characteristics in Tuvans and Komi. So, among the Komi, young women demonstrate dominance in behaviour, and middle-aged women, on the contrary, behave in a subordinate way. In the sample of the Tuvans, middle-aged men behave dominantly, while young men demonstrate subordinate behaviour.

Keywords: extroversion, dominance, handgrip strength, Tuvans, Komi, Russians

Acknowledgements: The article was prepared in the framework of a research grant funded by RFBR, project № 20-313-70005 (Mezentseva A.A., Ananyeva K.I., Demidov A.A.) and supported by the National Research University Higher School of Economics (HSE) project № 121051200258_5 (Butovskaya M.L.).

For citation: Mezentseva, A.A., Butovskaya, M.L., Rostovtseva, V.V., Ananyeva, K.I. & Demidov, A.A. (2022) The Manifestation of Extraversion and Dominance: Evidence of Three Different Russian Cultures (Tuvans, Komi, Russians). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 127–146. (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/8

Введение

Базовые личностные черты, такие как экстраверсия и склонность к доминированию, являются предметом рассмотрения в большом числе современных антропологических и психологических публикаций.

В общем виде экстраверсию характеризует стремление к общению «со всеми и всегда». Экстраверсия может проявляется в активности,

напористости, общем оптимистичном настрое личности. Противоположный полюс данной черты – интроверсия – напротив, определяется инертностью и сдержанностью (DeYoung and Gray 2009; Бутовская и др. 2012). Целым рядом исследований показано, что экстравертное поведение более характерно для мужчин, чем для женщин (Tettassiano et al. 2001; Nahyun, Hana 2011; Vianello et al. 2013), и также чаще проявляется у более мужественных и маскулинных индивидов в пределах того же пола. Ярким примером тому служат представители профессиональной когорты спортсменов, как мужчины (Бутовская, Веселовская, Прудникова 2010; Бутовская и др. 2011), так и женщины (Бутовская и др. 2012). Отдельно стоит отметить данные, полученные на выборке мужчин из высоко рискованных групп, (Апалькова, Бронникова, Бутовская 2018), в частности их экстравертность и физическую мускульность. Для выборки мужчин из группы спецназа, по сравнению с контрольной, физическая сила, при невысоком индексе массы тела, сопровождалась целым рядом социально-позитивных психологических качеств: экстраверсией, большей уравновешенностью и добросовестностью, установкой на эмпатию и взаимопомощью (морфопсихотип «воина») (Бутовская, Апалькова, Феденок 2020). Кроме того, они лучше контролировали гнев и враждебность (Апалькова, Бронникова, Бутовская 2018). Морфопсихотип воина формировался на протяжении сотен лет человеческой истории (Бутовская 2016), в мужских коллективах, наряду с межгрупповой агрессией, экстраверсия проявлялась в способности к кооперации и была связана с институтом лидерства (Ростовцева, Бутовская 2018; Rostovtseva et al. 2020).

Иначе обстоят дела с вопросом о половых различиях в социальном доминировании. Мужчины, более развитые физически априори, сильнее женщин (Miller et al. 1993). С эволюционной точки зрения, именно физическая сила выступала потенциальным ресурсом для успешной конкуренции и определяла готовность мужчин к схватке с соперником (Butovskaya et al. 2018). Эмпирические исследования также указывают на связь физической силы с агрессивным поведением и социальным доминированием, которая четче просматривается у мужчин (Gallup et al. 2010; Gallup, Fink 2018). Неудивительно, что в работах эволюционных антропологов (Windhager, Schaefer, Fink 2011) была показана тенденция к восприятию именно физически сильных мужчин как доминантных. Однако устоявшееся представление о существующих половых различиях, когда представители сильного пола определяются как более ориентированные на социальное доминирование, нежели женщины, активно опровергается в последние десятилетия социальными психологами, феминистски настроенными социальными антропологами и борцами за гендерное равенство. При таком подходе, под сомнение ставится сама идея определяющей роли пола в склонности к доминированию. К примеру, приведем исследования социальных психоло-

гов, которые рассматривали половые отличия в склонности к доминированию на трех объединенных разными контекстами выборках: одна идеология, одна культура и одинаковый статус. Результаты исследования выявили отсутствие половых отличий в уровне доминирования, даже с учетом социального контекста (Batalha, Reynolds, Newbigin 2011). Однако при более детальном рассмотрении, учитывающем возраст и уровень образования респондентов, половые различия в доминировании все же обнаруживаются, хотя часто в инвертированном, нехарактерном варианте. Так, в серии исследований половозрастных особенностей социального доминирования у европейцев (три немецкие выборки, более 2 300 человек каждая) была продемонстрирована обратная тенденция – именно женщины показали более высокие значения в ориентации на социальное доминирование. Более высокие показатели получен были для пожилых, обеспеченных респонденток, а также для мужчин, являвшихся консервативными, менее образованными и считавших себя получившими от жизни то, чего они достойны (Batalha, Reynolds, Newbigin 2011). Напротив, иные половые различия были обнаружены для стремления к доминированию у мужчин – если это молодые и образованные мужчины из студенческой среды (Sidanius, Sinclair, Pratto 2006; Batalha, Reynolds, Newbigin 2011). Такое положение дел авторы объясняют ролью собственного социального статуса и перспективами его повышения, которые и определяют склонность к доминантному поведению.

В культурном контексте тема экстраверсии и доминирования определяется традиционными представлениями о мужском и женском, обычно поощряемыми социумом, специализацией труда и обрядами. Гендерные различия наблюдаются повсеместно в культурах Евразии, в европейских и азиатских популяциях. Для народов, существенно отличающихся по типу хозяйствования и происхождению, все же обнаруживаются сходные установки к проявлению доминирования и экстраверсии. Например, финно-угорский земледельческий народ европеоидного происхождения – *коми-зыряне* и тюркоязычный народ, монголоиды Южной Сибири, традиционно занимающиеся скотоводством, – *тувинцы-эрзинцы*. Отметим, что тувинцы Южной Тувы (Эрзинский район) «обнаруживают сходство с монголами, территориально и в родственном отношении к ним близкими» (Алексеева 1984).

В коми-культуре традиции воспитания характеризуются относительной мягкостью: возраст и статус ребенка определяются не по количеству лет, а по его реальной физической и социальной зрелости, поощряется самостоятельность и самоорганизация в трудовой и досуговой сферах жизни детей, запреты выносятся за пределы межличностных отношений (Слепчина 2006). Вместе с тем культурные устои общества подразумевают иерархию – социальное неравенство статусов

мужчины и женщины. Такое неравенство отражается, в частности, в мифологических сюжетах: женские образы часто были страдательными (женщина – носитель вредоносной субстанции *пеж*), а мужские образы представлены могучими колдунами. Мужское доминирование прослеживается и на уровне полоролевой структуры семьи: хозяином обычно был мужчина, и крайне редко, только когда в семье совсем не было (Конаков, Шабаетов 2010). В последнем случае, однако, женщину не допускали к участию в общинных делах. В разделении труда среди мужчин практиковались отхожие промыслы, в особенности охота, в которой мальчики участвовали с детства. Мужчины охотились группами, преимущественно в дальних угодьях, уходя в конце лета и возвращаясь домой с добычей только к началу декабря. Длительное приживание вдали от дома в условиях Севера способствовало развитию неписанного кодекса охотника, согласно которому ценным качеством для мужчины считалась способность к взаимовыручке (Конаков 1983).

Традиционная культура тувинцев всегда была довольно военизированной (как и исконная монгольская культура). Одной из характерных особенностей культуры тувинцев являлась традиция коллективной охоты, которую практиковали мужчины. Все приемы традиционной охоты применяли в бою, поэтому нетрудно догадаться, что для мальчиков участие в коллективной охоте являлось частью обучения воинскому делу. У эрзинских тувинцев – это конная охота, которая давала преимущество над зверем в степи (Даржа 2009). В тувинских семьях дети рано начинали помогать родителям по хозяйству. Девочки должны были овладеть опытом ведения домашних дел, а мальчики – подготовиться к роли главы семьи: научиться традиционным мужским занятиям (Казырыкпай 2003) и быть готовыми нести ответственность не только за свою семью, но за весь род (Вайнштейн 1991). Кроме того, многие мальчики занимались традиционной тувинской борьбой *Хуреш*, которая культивировала напористость, закаляла характер и знакомила юных борцов с иерархией мужского коллектива (тренеры, старшие и младшие борцы) (Ондар 2014).

В рамках данного исследования мы рассматриваем экстравертность и доминирование как два поведенческих комплекса, в реализацию которых заложены социокультурные установки конкретной группы. Для выявления специфических установок к доминированию и экстраверсии мы провели сравнительный анализ трех выборок: двух традиционных групп – тувинцев-эрзинцев, коми-зырян, а также для сравнения была взята группа русских студентов. Исходя из социокультурных особенностей выборок, основной гипотезой нашего исследования являлось предположение, что проявление личностных качеств человека, таких как экстравертность и доминирование, будет сильно варьировать по степени выраженности и отличаться по набору индивидуальных фи-

зиологических характеристик, в комплексе сопутствующих моделям доминантного и экстравертного поведения.

Материалы исследования

В исследовании приняли участие представители трех культур в возрасте от 18 до 45 лет. Среди них 139 человек (85 женщин и 54 мужчины, средний возраст $33 \pm 7,1$ года) коми-зыряне, постоянно проживающие в п. Пезмог, г. Сыктывакар., г. Сторожевск Республики Коми и 134 человека (70 мужчин и 64 женщины, средний возраст $19 \pm 1,3$ года) – русские, постоянно проживающие в г. Тула, а также 69 представителей тувинской этнической группы, постоянно проживающих в п. Эрзин Республики Тыва, среди которых 32 мужчины и 47 женщин (средний возраст $27 \pm 4,5$ года).

Личностные черты участников определялись с помощью частного варианта семантического дифференциала – методики «Личностный дифференциал» (вариант Психоневрологического института им. В.М. Бехтерева, 1992). Каждому респонденту было предложено оценить, насколько каждое из предложенных биполярных качеств характеризует его самого. Бланк методики включал 21 пару полярных качеств, оценить выраженность которых предлагалось по семибалльной лайкертовой шкале. При необходимости заполнение бланков сопровождалось переводом указанных на бланке личностных качеств на родной язык респондента.

В соответствии с ключом, предложенным авторами методики (см.: Карелин 2000) были определены обобщенные личностные характеристики: фактор «сила» (уровень доминантности-тревожности) и фактор «активность» (уровень экстраверсии-интроверсии). Итоговые индивидуальные значения нормировались при помощи индивидуальной Z-стандартизации.

Антропометрическая программа исследования включала измерение роста (см), веса (кг), силы кисти (кг). Индекс массы тела рассчитывался как отношение веса (кг) к росту в квадрате (м^2). Физическая сила измерялась с помощью портативного динамометра (ДМЕР-120, Тулиновские инструменты, Россия). Участников просили сжать ручку динамометра максимально сильно поочередно правой и левой руками. Сила каждой руки была измерена дважды, регистрировалось максимально высокое значение, за итоговое значение силы кисти принималось среднее арифметическое между значениями правой и левой рук.

Статистический анализ параметров личности в трех популяциях. Для того чтобы количественно оценить связь каждого фактора с этнической принадлежностью, полом, антропометрическими параметрами участников, мы использовали линейный дисперсионный анализа

(ANOVA). В статистической модели в качестве зависимой переменной поочередно выступили два личностных фактора («активность», «сила»), в качестве предикторов – этническая принадлежность, пол, возраст и индекс массы тела участников и взаимодействия между полом и возрастом, полом и индексом массы тела, возрастом и силой кисти. Мерой величины эффекта каждого из предикторов выступил частичный Ета-квадрат (η^2). Детальный анализ зависимости трех личностных факторов от биологических параметров, пола, этнической группы участников исследования, а также определение направленности взаимосвязи проводились методом линейного регрессионного анализа. Статистический анализ выполнен в программе SPSS версии 23.0 (IBM Corp., Armonk, NY, USA). Статистическая связь считалась значимой при 0,05.

Результаты исследования

Влияние культурной группы, пола и биологических характеристик на личностные факторы участников тестировалось на общей выборке в 342 человека, представленной мужчинами и женщинами, в возрасте от 18 до 45 лет. Для описания существующих в изучаемых культурах популяционных и половых особенностей мы сравнили средние значения уровня выраженности оценок экстраверсии, доминантности, а также средние значения по возрасту, физической силе и массе тела у мужчин и женщин из каждой популяции. Поскольку распределение исследуемых параметров было близким к нормальному, анализ осуществлялся с помощью Т-критерия Стьюдента и одномерного дисперсионного анализа ANOVA.

Результаты анализа популяционных психологических и физиологических особенностей русских, коми и тувинцев представлены в табл. 1. Согласно результатам, отличия между тремя культурными группами не достигали статистической значимости *в уровне экстраверсии*. Также, не были обнаружены значимые культурные отличия в уровне доминирования. В блоке физиологических особенностей, не обнаружено свидетельств популяционных отличий в физической силе. Однако группы значимо отличаются между собой по возрасту (самая молодая группа – русские, самая взрослая – коми) и индексу массы тела между группами коми и русских.

Результаты анализа половых различий по психологическим и физиологическим параметрам русских, тувинцев и коми представлены в табл. 2. По итогам, во всех трех выборках мужчины значимо выделялись высокими значениями экстраверсии и физической силой, тогда как женщины были слабее и демонстрировали склонность к интроверсии. Мы не обнаружили значимых половых различий в уровне доминантности как в двух европейских, так и в азиатской культуре. Также,

во всех выборках мужчины и женщины не отличались между собой по возрасту и массе тела.

Поиск культурного влияния и биологических эффектов на качества личности проводили с помощью линейного дисперсионного анализа (ANOVA), где поочередно уровень экстраверсии и доминантности предсказывался статистической моделью с этносом, полом, возрастом, физической силой и индексом массы тела участников в роли предикторов.

Т а б л и ц а 1

Психологические и физиологические популяционные особенности русских, коми и тувинцев

Признак	Этос	N	M	SD	Сравниваемая группа	p
Экстраверсия	Русские	131	-2,79	3,35	Коми	0,145
					Тувинцы	0,083†
	Коми	135	-3,43	2,3	Русские	0,145
					Тувинцы	1,000
	Тувинцы	77	-3,62	1,59	Русские	0,083†
					Коми	1,000
Доминантность	Русские	124	-3,29	2,26	Коми	1,000
					Тувинцы	0,077†
	Коми	128	-3,42	1,98	Русские	1,000
					Тувинцы	0,217
	Тувинцы	76	-3,96	1,72	Русские	0,077†
					Коми	0,217
Возраст	Русские	134	19	1,36	Коми	<0,001**
					Тувинцы	<0,001**
	Коми	139	32,99	7,11	Русские	<0,001**
					Тувинцы	<0,001**
	Тувинцы	79	27,49	4,54	Русские	<0,001**
					Коми	<0,001**
ИМТ	Русские	133	23,14	3,71	Коми	<0,001**
					Тувинцы	0,282
	Коми	136	25,22	4,13	Русские	<0,001**
					Тувинцы	0,095†
	Тувинцы	79	24,05	3,42	Русские	0,282
					Коми	0,095†
Сила кисти	Русские	132	34,9	11,1	Коми	0,158
					Тувинцы	1,000
	Коми	135	37,67	11,8	Русские	0,158
					Тувинцы	0,657
	Тувинцы	77	35,62	12,1	Русские	1,000
					Коми	0,657

Примечание. N – количество участников, M – среднее значение, SD – стандартное отклонение, p – значимость взаимосвязи (* p < 0,05; ** p < 0,001; † – статистический тренд).

Таблица 2

**Психологические и физиологические особенности русских, коми и тувинцев:
половые различия**

Национальность	Признак	Пол	N	M	SD	p
Русские	Экстраверсия-интроверсия	м	69	-1,63	3,55	<0,001**
		ж	62	-4,07	2,58	
	Доминантность-тревожность	м	64	-3,31	2,28	0,940
		ж	60	-3,28	2,26	
	Возраст	м	70	18,97	1,43	0,800
		ж	64	19,03	1,28	
	Имт	м	70	22,68	3,12	0,129
		ж	63	23,66	4,24	
Коми	Экстраверсия-интроверсия	м	68	43,22	7,75	<0,001**
		ж	64	26,06	6,03	
	Экстраверсия-интроверсия	м	53	-2,81	2,34	0,012*
		ж	82	-3,82	2,19	
	Доминантность-тревожность	м	52	-3,72	2,25	0,164
		ж	76	-3,22	1,76	
	Возраст	м	54	32,52	7,45	0,539
		ж	85	33,28	6,92	
Тувинцы	Имт	м	52	25,62	3,84	0,375
		ж	84	24,97	4,30	
	Сила кисти	м	52	49,94	8,62	<0,001**
		ж	83	29,97	5,16	
	Экстраверсия-интроверсия	м	32	-3,07	1,22	0,010*
		ж	45	-4,01	1,70	
	Доминантность-тревожность	м	29	-3,61	1,36	0,184
		ж	47	-4,16	1,89	
	Возраст	м	32	28,06	4,59	0,362
		ж	47	27,11	4,51	
	Имт	м	32	24,31	3,62	0,576
		ж	47	23,87	3,29	
	Сила кисти	м	32	48,05	6,62	<0,001**
		жс	45	26,78	5,59	

Примечание. N – количество участников, M – среднее значение, SD – стандартное отклонение, p – значимость взаимосвязи (* p < 0,05; ** p < 0,001).

Проанализировав факторы, влияющие на уровень экстраверсии-интроверсии, мы выявили, что **экстраверсия** не зависела от этнической принадлежности и на кросс-популяционном уровне значимо определялась индивидуальными биологическими параметрами участников: их возрастом и физической развитостью (сила кисти). Результаты представлены в табл. 3.

При детальном рассмотрении мы обнаружили универсальные **возрастные отличия** в экстраверсии у мужчин (рис. 1). Так, на уровне тренда в трех популяциях юноши проявляли экстраверсию, которая в динамике заметно снижалась до противоположного к среднему возрас-

ту ($Beta = -0,142$; $R^2 = 0,020$; $p = 0,077$). У женщин не было обнаружено значимых ассоциаций ($Beta = 0,006$; $R^2 = 0,000$; $p = 0,791$).

Таблица 3

Влияние культурной группы, пола и биологических характеристик на уровень экстраверсии-интроверсии участников, по фактору «активность»

Зависимая переменная: фактор экстраверсии «активность»				
Предикторы	F	Частичная η^2	p	R^2
Этничность	0,693	0,004	0,501	0,145
Пол	3,105	0,010	0,079†	
Возраст	1,765	0,005	0,185	
ИМТ	0,040	0,000	0,842	
Сила кисти	5,334	0,016	0,022*	
Возраст × сила кисти	2,202	0,007	0,139	
Пол × возраст	4,010	0,012	0,046*	
Пол × ИМТ	1,405	0,004	0,237	

Примечание. Линейная модель (дисперсионный анализ ANOVA). R^2 – коэффициент детерминации; частичная η^2 – величина эффекта; p – значимость взаимосвязи (* $p < 0,05$, † – статистический тренд).

Физическая сила (сила кисти) значимо и положительно влияла на уровень экстраверсии. Так, во всех трех популяциях сильные индивиды были экстравертами, а слабые – интровертами, вне зависимости от пола ($Beta = 0,413$; $R^2 = 0,021$; $p \leq 0,01$) (рис. 1). В нашем исследовании, **связь между массой тела и экстраверсией** не обнаружена как у мужчин ($Beta = 0,029$; $R^2 = 0,001$; $p = 0,635$), так и у женщин ($Beta = -0,069$; $R^2 = 0,012$; $p = 0,127$).

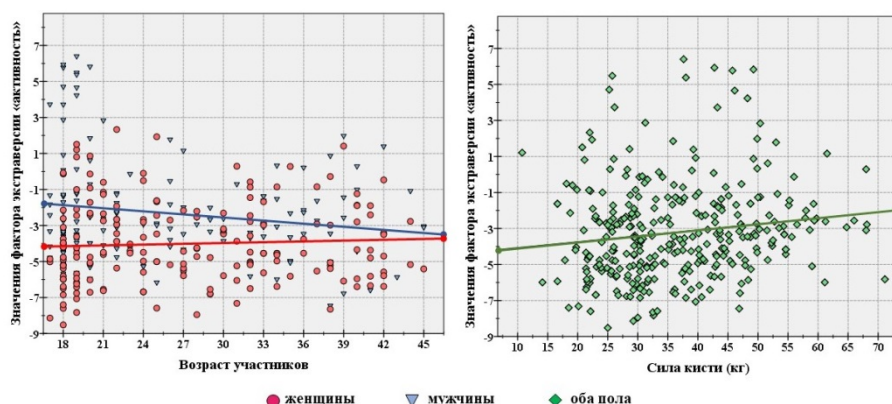


Рис. 1. Связь экстраверсии-интроверсии с возрастом и физической силой

При изучении условий, определяющих **уровень доминирования**, мы получили статистическую модель, согласно которой доминантность

значимо коррелировала именно с полом и массой тела участников исследования. Однако, подразумевая более сложную природу формирования доминантного поведения и возможный вклад культурной специфики в его проявления, мы в детальном анализе рассмотрели полоспецифические параметры в каждой из культурных групп отдельно. Исходя из того что в группе русских возрастной диапазон участников весьма невелик для построения валидной модели (средний возраст $19 \pm 1,3$ года) мы намеренно исключили ее из анализа возрастных эффектов на уровень доминирования (табл. 4).

Таблица 4

**Влияние культурной группы, пола и биологических характеристик
на уровень доминантности участников, по фактору «сила»**

Зависимая переменная: фактор доминантности «сила»				
Предикторы	F	Частичная Eta ²	p	R ²
Этничность	0,083	0,011	0,188	0,012
Пол	0,058	0,014	0,038*	
Возраст	0,192	0,008	0,116	
ИМТ	0,239	0,000	0,897	
Сила кисти	0,523	0,006	0,184	
Возраст × сила кисти	0,277	0,006	0,181	
Пол × возраст	0,932	0,001	0,685	
Пол × ИМТ	0,032	0,014	0,039*	

Примечание. Линейная модель (дисперсионный анализ ANOVA). R² – коэффициент детерминации; частичная Eta² – величина эффекта; p – значимость взаимосвязи (* p < 0,05).

Для определения культурно-специфических особенностей в уровне доминирования мы сравнили значения показателя доминантности у коми, русских и тувинцев. Детальный регрессионный анализ показал, что уровень доминантности зависит от **половозрастных условий** у тувинцев и коми. Так, у коми (рис. 2) доминантность в поведении демонстрируют молодые женщины, а представительницы среднего возраста, наоборот, демонстрируют подчиненность и склонны к тревожности (Beta = –0,071, R² = 0,071, p = 0,020). У мужчин коми связь имеет ту же направленность (более молодые склонны к доминированию), тем не менее не достигает уровня статистической значимости (Beta = –0,030; R² = 0,009; p = 0,493). В выборке тувинцев (рис. 2) мужчины среднего возраста ведут себя доминантно, в то время как юноши демонстрируют подчиненность (Beta = 0,140; R² = 0,233; p ≤ 0,01). У тувинок эта связь носит отрицательную направленность, как у коми, и не достигает уровня статистической значимости (Beta = –0,043; R² = 0,010; p = 0,497). Значимые результаты анализа визуализированы на рис. 2.

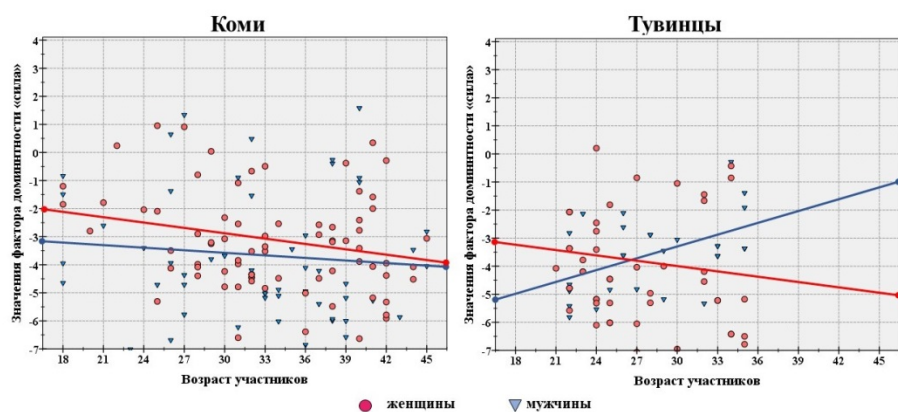


Рис. 2. Половозрастная специфика в уровне доминантности у тувинцев и коми

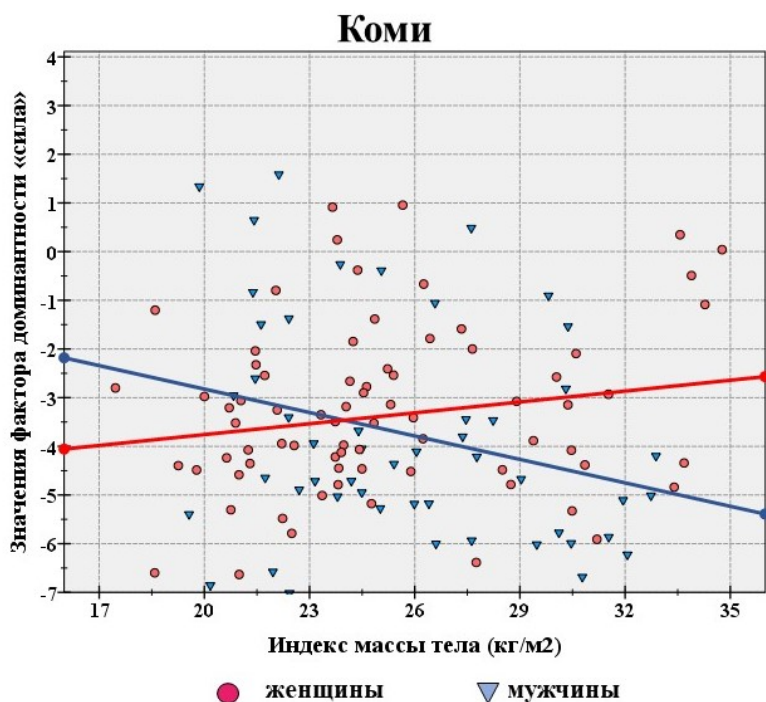


Рис. 3. Связь фактора доминантности-тревожности с индексом массы тела у коми

Уровень доминантности и габаритность участников. По результатам анализа, статистически значимая связь между уровнем доминантности и индексом массы тела обнаружена только в группе коми (см. рис. 3). Мужчины-коми с относительно низким индексом массы тела были более доминантными, чем мужчины массивной комплекции

(Beta = -0,165; $R^2 = 0,076$; $p = 0,053$). У женщин-коми выявлен статистический тренд, согласно которому, как и у мужчин, более грацильные представительницы проявляли доминантность, а склонные к полноте – тревожность и субмессивность (Beta = -0,080; $R^2 = 0,037$; $p = 0,098$). Для полноты картины обозначим общие тенденции, просматриваемые в двух других культурных группах. В выборке тувинцев (см. рис. 3) и у мужчин (Beta = 0,081; $R^2 = 0,049$; $p = 0,246$), и у женщин (Beta = 0,053; $R^2 = 0,008$; $p = 0,539$) направленность связи между доминированием и возрастом прямая: более массивные индивиды склонны к доминированию. У русских (рис. 3) у женщин уровень доминирования напрямую зависел от габаритности (Beta = 0,002; $R^2 = 0,049$; $p = 0,760$), а у мужчин, наоборот, направление связи было аналогичным, как у мужчин-коми: менее крупные индивиды демонстрируют доминантность, а массивные – подчиненность (Beta = -0,013; $R^2 = 0,000$; $p = 0,887$). Визуализация значимых результатов представлена на рис. 3.

Обсуждение результатов

Результаты нашего исследования показали, что уровень экстраверсии значимо не различался в трех культурах: у тувинцев, коми и русских. Однако отметим, что самые высокие значения по этому показателю демонстрируют русские, а коми и тувинцы совсем не отличаются друг от друга по уровню экстраверсии ($p = 1,000$). Кроме того, в исследовании есть статистический тренд, указывающий на то, что молодые мужчины более экстравертированы, чем мужчины старшей возрастной группы. Оба выявленных результата, скорее всего, связаны с особенностями русской выборки – это студенты, молодые юноши и девушки. Действительно, то, что молодые мужчины и женщины активнее старших – известный факт (Soto et al. 2011). Тем более если речь идет о студентах, которые должны участвовать в каждодневном образовательном процессе. Поэтому специфически высокий уровень экстраверсии русских, обнаруженный в нашем исследовании, лишь с большими оговорками можно считать культурной особенностью.

В каждой из популяций мужчины были экстравертами, а женщины – интровертами. Подобные результаты неслучайны, они согласуются с большинством предыдущих исследований (Бутовская и др. 2012, Terracciano et al. 2001; Vianello et al. 2013; Nahyun, Hana 2011) и с точки зрения культуры легко объясняются традиционными предписаниями о мужском и женском. Согласно этим предписаниям, в обществах и тувинцев, и коми высокий уровень экстраверсии у мужчин поощряется коллективными практиками специфических мужских занятий, таких как охота. Совершенно иначе у женщин, которые традиционно ориентированы на узкий родственный круг общения, не подразумевающий

активного взаимодействия с незнакомцами как того же, так и противоположного пола. Интересно, что даже в студенческой среде, где культурные представления о полоспецифических моделях поведения ослабевают и теоретически следует ожидать гендерное равенство, экстраверсия все равно выше у мужчин. Помимо того мы обнаружили, что во всех трех популяциях сильные индивиды были экстравертами, а слабые – интровертами вне зависимости от пола. По всей видимости, экстраверсия является настолько важным для общества группообразующим фактором, что сходным образом проявляется у мужчин и женщин из контрастно различающихся культур, как правило, в виде устойчивого комплекса, где индивидуальному психологическому качеству – экстраверсии – сопутствует развитая физическая сила.

Данные трех контрастных популяций опровергают устоявшееся представление о том, что мужчины более ориентированы на социальное доминирование, нежели женщины. В каждой из исследованных культур мужчины и женщины не отличались по уровню доминирования. Более того, результаты нашего исследования показали, что все три популяции значимо не различались по уровню доминантности между собой. Только на уровне слабого тренда высокими значениями показателя выделялась тувинская группа в сравнении с похожими, почти одинаковыми по уровню доминирования коми и русскими ($p = 1,000$). Такие результаты согласуются с результатами, полученными ранее на европейских выборках (Batalha, Reynolds, Newbigin, 2011) и лишний раз подтверждают сложную природу формирования доминантного поведения в социуме, ощутимый вклад в которую вносят специфические культурные установки в том числе.

Культурная специфика в первую очередь касается возрастных установок на проявление доминантного поведения. Мы обнаружили, что у тувинцев в мужской группе юноши были субмиссивны, демонстрировали зависимое поведение, а мужчины старшего возраста вели себя доминантно. Отметим, что в военизированной культуре тувинцев доминирование, прежде всего, связано с возрастной иерархией, принятой в мужских коллективах, и уходит корнями в воинские традиции. Поэтому молодым и неопытным юношам следовало прислушиваться и даже подчиняться приказам старших (Казырыкпай, 2003). У коми возрастные отличия в проявлении доминирования выявлены в группе женщин. Показано, что молодые женщины были склонны вести себя доминантно, а женщины среднего возраста, наоборот, проявляли субмиссивность. По данным из трех контрастных популяций, доминирование в большинстве случаев не является характерной особенностью сильных индивидов, как мужчин, так и женщин. Напротив, сильные представители обоих полов обнаруживают склонность к экстраверсии. Свидетельства того, что сильные индивиды склонны к доминантному пове-

дению, обнаруживаются только в группе молодых мужчин, которые, не имея других возможностей подтвердить свой статус в группе, нередко прибегают к физической силе. (Gallup et al. 2010). Доминантное поведение связано с массой тела только в группе коми. При этом связь и мужчин и у женщин носит отрицательный характер, индивиды грацильного телосложения проявляли доминантное поведение. Здесь мы предполагаем, что грацильным телосложением обладали лица с выраженной мускульной массой (не измерялась в исследовании) и они же были доминантными. Вывод предполагает дальнейшие проверки.

Заключение

Таким образом, уровень экстраверсии-интроверсии человека определяется, с одной стороны, его биологическим фундаментом – индивидуальными физиологическими характеристиками организма, и, с другой стороны, культурными установками, поощряющими проявление эстравертности. Экстраверсия преобладает в поведении мужчин, в особенности молодых мужчин, и в поведении физически сильных индивидов обоих полов. Однако поведенческая доминантность имеет более сложную природу формирования, существенный вклад в которую вносят скорее социокультурные характеристики индивида, в том числе его социальное положение, уровень образования, нежели его биологические предрасположенности.

Список источников

- Алексеева Т.И. Антропозология Центральной Азии. М.: Научный мир, 2005.
- Апалькова Ю.И., Бронникова Н.К., Бутовская М.Л. Устойчивые сочетания морфо-функциональных и личностных характеристик у мужчин высокорисковых профессий // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. 2018. № 4. DOI: 10.32521/2074-8132.2018.4.067-076
- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Кондратьева А.В., Просикова Е.А. Морфопсихологические комплексы как индикаторы успешности в спорте: женщины // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2012. № 2. С. 30–34. URL: <https://rucont.ru/efd/480105>
- Бутовская М.Л. Универсальные морфо-психотипы человека: адаптация к условиям среды и оптимизация репродуктивного успеха // Вестник РФФИ. Естественнонаучные и математические методы в гуманитарных исследованиях. 2016. Т. 91, № 3. С. 92–99. DOI: 10.22204/2410-4639-2016-091-03-92-99
- Бутовская М.Л., Апалькова Ю.И., Феденок Ю.Н. 2D: 4D, самооценки по агрессии, склонности к риску и чертам личности у парашютистов // Вестник Московского университета. Серия XXIII: Антропология. 2017. № 2.
- Бутовская М.Л., Апалькова Ю.И., Феденок Ю.Н. Эмпатия и кооперация как составляющие морфопсихотипа «воина» у человека: сравнительный анализ группы военных и контроля // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2020. № 1. С. 58–71. DOI: 10.32521/2074-8132.2020.1.058-071
- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Година Е.З. Анисимова (Третьяк) А.В., Силаева Л.В. Морфофункциональные и личностные характеристики мужчин-спортсменов как

- модель адаптивных комплексов в палеореконструкциях // Вестник Московского университета. Сер. XXIII: Антропология. 2011. № 2. С. 4–15.
- Бутовская М.Л., Веселовская Е.В., Прудникова А.С. Модели биосоциальной адаптации человека и их реализация в условиях индустриального общества // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. Т. 4, № 44. С. 143–154.
- Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991.
- Даржа В.К. Традиционные мужские занятия тувинцев. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 2009.
- Казырыкпай Б.О. Мужской путь. Кызыл, 2003.
- Карелин А.А. Психология изменений. М.: КСП, 2000. С. 352.
- Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX в. М.: Наука, 1983.
- Конаков Н.Д., Шабаев Ю.П. Рец. на: Уляшев О.И., Ильина И.В. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 442–448.
- Ондар О.Ч. Борьба Хуреш. История, современность, будущее. Кызыл, 2014.
- Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. М.: Изд-во МГУ, 1988.
- Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Социальное доминирование, агрессия и пальцевый индекс (2D: 4D) в кооперативном поведении молодых мужчин // Вопросы психологии. 2018. № 4. С. 65–80. URL: <https://dlib.eastview.com/browse/doc/51944330>
- Слепчина Н.Е. Традиционное воспитание детей в коми культуре второй половины XIX–первой трети XX веков : дис. ... канд. ист. наук. Сыктывкар, 2006.
- Batalha L., Reynolds K.J., Newbiggin C.A. All else being equal: Are men always higher in social dominance orientation than women? // European Journal of Social Psychology. 2011. Vol. 41, No. 6. P. 796–806. DOI: 10.1002/ejsp.829
- Butovskaya M.L. et al. Associations of physical strength with facial shape in an African pastoralist society, the Maasai of Northern Tanzania // Plos one. 2018. Vol. 13, No. 5. P. e0197738.
- DeYoung C.G., Gray J.R. Personality neuroscience: Explaining individual differences in affect, behaviour and cognition // The Cambridge Handbook of Personality Psychology / eds. by P.J. Corr, G. Matthews. New York: Cambridge University Press, 2009. P. 323–346. DOI:10.1017/CBO9780511596544.023
- Gallup A.C., Fink B. Handgrip strength as a Darwinian fitness indicator in men // Frontiers in psychology. 2018. Vol 439, No. 6. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00439>
- Gallup A.C., O'Brien D.T., White D.D., Wilson D.S. Handgrip strength and socially dominant behavior in male adolescents // Evolutionary Psychology. 2010. Vol. 8, No. 2. P. 147470491000800207. <https://doi.org/10.1177/147470491000800207>
- Miller A.E.J. et al. Gender differences in strength and muscle fiber characteristics // European journal of applied physiology and occupational physiology. 1993. Vol. 66, No. 3. P. 254–262. <https://doi.org/10.1007/BF00235103>
- Nahyun K., Hana S. Personality, traits, gender and information competency among college students // Malaysian Journal of Library & Information Science. 2011. Vol. 16, No. 1. P. 87–107.
- Rostovtseva V.V. et al. Sex differences in cooperativeness – An experiment with Buryats in Southern Siberia // Plos one. 2020. Vol. 15, No. 9. P. e0239129. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0239129>
- Sidanius J., Sinclair S., Pratto F. Social Dominance Orientation, Gender, and Increasing Educational Exposure // Journal of Applied Social Psychology. 2006. Vol. 36, No. 7. P. 1640–1653. <https://doi.org/10.1111/j.0021-9029.2006.00074.x>
- Soto C.J., John O.P., Gosling S.D., Potter J. Age differences in personality traits from 10 to 65: Big Five domains and facets in a large cross-sectional sample // Journal of personality and social psychology. 2011. Vol. 100, No. 2. P. 330–348. <https://doi.org/10.1037/a0021717>
- Terracciano A. et al. Gender differences in personality traits across cultures: Robust and surprising findings // Journal of personality and social psychology. 2001. Vol. 81, No. 2. P. 322–331. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.81.2.322>

- Vianello M. et al. Gender differences in implicit and explicit personality traits // Personality and individual differences. 2013. Vol. 55, No. 8. P. 994–999. DOI: 10.2139/ssrn.2249080
- Windhager S., Schaefer K., Fink B. Geometric morphometrics of male facial shape in relation to physical strength and perceived attractiveness, dominance, and masculinity // American journal of human biology: the official journal of the Human Biology Council. 2011. Vol. 23, No. 6. P. 805–814. <https://doi.org/10.1002/ajhb.21219>

References

- Alekseeva T.I. (1984) Antropologicheskie osobennosti sovremennykh tuvintsev. Kefalometriia i kefaloskopiia [Anthropological features of modern Tuvans. Cephalometry and cephaloscopy]. In: *Antropo-ekologicheskie issledovaniia v Tuve* [Anthropo-ecological research in Tuva]. Moscow: Nauka.
- Apalkova Y.I., Bronnikova N.K., Butovskaya M.L. (2018) Ustoichivye sochetaniia morfo-funktional'nykh i lichnostnykh kharakteristik u muzhchin vysokoriskovykh professii [Sustainable combinations of morpho-functional and personality traits of men engaged in high-risk professions], *Moscow University Anthropology Bulletin*, Vol. 23: Anthropology, no. 4. DOI: 10.32521/2074-8132.2018.4.067-076
- Batalha L., Reynolds K.J., Newbigin C.A. (2011) All else being equal: Are men always higher in social dominance orientation than women? *European Journal of Social Psychology*, Vol. 41, no. 6, pp. 796–806. DOI:10.1002/ejsp.829
- Butovskaya M.L., Apalkova Y.I., Fedenok J.N. (2017) 2D: 4D, samootsenki po agressii, sklonnosti k risku i chertam lichnosti u parashiotistov [2D:4D, self-rated aggression, risk taking and personality traits in parachutists], *Moscow University Anthropology Bulletin*, Vol. 23: Anthropology, no. 2.
- Butovskaya M.L., Apalkova Y.I., Fedenok J.N. (2020) Empatiia i kooperatsiia kak sostavliaiushchie morfopsikhotipa «voina» u cheloveka: sravnitel'nyi analiz gruppy voennykh i kontrolya [Empathy and cooperation as components of “warrior” morphopsychology in human: comparative analysis of military and control groups], *Moscow University Anthropology Bulletin*, Vol. 23: Anthropology, no. 1, pp. 58–71. DOI: 10.32521/2074-8132.2020.1.058-071
- Butovskaya M.L. (2016) Universal'nye morfo-psikhotipy cheloveka: adaptatsiia k usloviyam sredi i optimizatsiia reproduktivnogo uspekha [Universal morpho-psychotypes of humans: adaptation to environment and optimization of reproductive success], *RFBR Bulletin*, Vol. 91, no. 3, pp. 92–99. DOI: 10.22204/2410-4639-2016-091-03-92-99
- Butovskaya M.L., Veselovskaya E.V., Godina E.Z., Anisimova A.V., Silaeva L.V. (2011) Morfofunktional'nye i lichnostnye kharakteristiki muzhchin sportsmenov kak model' adaptivnykh kompleksov v paleorekonstruktsiiakh [Morphofunctional and personality characteristics of male sportsmen as a model of adaptive sets of traits in paleoreconstructions], *Moscow University Anthropology Bulletin*, Vol. 23: Anthropology, no. 2, pp. 4–15.
- Butovskaya M.L., Veselovskaya E.V., Kondratieva A.V., Prosikova E.A. (2012) Morfopsikhologicheskie komplekсы kak indikatory uspekhov v sporte: zhenshchiny [Morphopsychological complexes as indicators of success in sport: women], *Moscow University Anthropology Bulletin*, Vol. 23: Anthropology, no. 2, pp. 30–34. URL: <https://rucont.ru/efd/480105>
- Butovskaya M.L., Veselovskaya E.V., Prudnikova A.S. (2010) Modeli biosotsial'noi adaptatsii cheloveka i ikh realizatsiia v usloviakh industrial'nogo obshchestva [Models of man's biosocial adaptation in an industrial society], *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, Vol. 38, no. 4, pp. 143–154.
- Butovskaya M.L. et al. (2018) Associations of physical strength with facial shape in an African pastoralist society, the Maasai of Northern Tanzania, *Plos one*, Vol. 13, no. 5, pp. e0197738.

- Darzha V.K. (2009) *Tradizionnie muzskie zaniatia tuvincev* [Traditional male occupations in Tuvans]. Kyzyl: Tuvan Publishing House.
- DeYoung C.G., Gray J.R. (2009) Personality neuroscience: Explaining individual differences in affect, behaviour and cognition. In: *The Cambridge Handbook of Personality Psychology*, eds P. J. Corr and G. Matthews. New York: Cambridge University Press, pp. 323–346. DOI:10.1017/CBO9780511596544.023
- Gallup A.C., Fink B. (2018) Handgrip strength as a Darwinian fitness indicator in men, *Frontiers in psychology*, Vol. 439, no. 6. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00439>
- Gallup A.C., O'Brien D.T., White D.D., Wilson D.S. (2010) Handgrip strength and socially dominant behavior in male adolescents, *Evolutionary Psychology*, Vol. 8, no. 2, pp. 147470491000800207. <https://doi.org/10.1177/147470491000800207>
- Karelin A.A. *Psichologia izmenemii* [Psychology of change]. Moscow: KSP, 2000. P. 352.
- Kizirpkay B.O. (2003) «Muzhscoi put'» [“Men's way”]. Kizil.
- Konakov N.D. (1983) *Komi ohotniki I sobirатели vo vtoroi polovine XIX – nachale XX v.* [Komi hunters and fishermen in the second half of the XIX-early XX century] Moscow: Nauka.
- Konakov N.D., Shabaev U.P. (2010) Review of: Uliashev O.I., Ilina I.B. *Muzchina I zhenshina v tradicionnoi culture komi* [A man and a woman in the traditional culture of Komi]. Siktivkar: Komi scientific center Ural department of RAS, 2009, *Anthropological Forum*, no. 3, pp. 442–448.
- Miller A.E.J. et al. (1993) Gender differences in strength and muscle fiber characteristics, *European journal of applied physiology and occupational physiology*, Vol. 66, no. 3, pp. 254–262. <https://doi.org/10.1007/BF00235103>
- Nahyun K., Hana S. (2011) Personality, traits, gender and information competency among college students, *Malaysian Journal of Library & Information Science*, Vol. 16, no. 1, pp. 87–107.
- Ondar O.C. (2014) *Borba huresh. Istoria, sovremennost, budushee* [Fighting Huresh. History, modernity, future]. Kizil.
- Petrenko V.F. (1988) *Psikhoosemantika soznaniia* [Psychosemantics of consciousness]. Moscow: Moscow State University.
- Rostovtseva V.V. et al. (2020) Sex differences in cooperativeness—An experiment with Bur-yats in Southern Siberia, *Plos one*, Vol. 15, no. 9, pp. e0239129. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0239129>
- Rostovtseva V.V., Butovskaya M.L. (2018) Sotsial'noe dominirovanie, agressiia i pal'tsevoi indeks (2D: 4D) v kooperativnom povedenii molodykh muzhchin [Social domineering, aggression and finger index (2D:4D) in cooperative behavior of young men], *Voprosy Psichologii*, no. 4, pp. 65–80. <https://dlib.eastview.com/browse/doc/51944330>
- Sidanius J., Sinclair S., Pratto F. (2006) Social Dominance Orientation, Gender, and Increasing Educational Exposure, *Journal of Applied Social Psychology*, Vol. 36, no. 7, pp. 1640–1653. <https://doi.org/10.1111/j.0021-9029.2006.00074.x>
- Slepchina N.E. (2006) *Tradizionnoe vospitanie detey v komi culture vtoroi polovini XIX – pervoi treti XX godov* [Traditional upbringing of children in the Komi culture of the second half of the XIX – first third of the XX centuries]. Izevsk.
- Soto C.J., John O.P., Gosling S.D., Potter J. (2011) Age differences in personality traits from 10 to 65: Big Five domains and facets in a large cross-sectional sample, *Journal of personality and social psychology*, Vol. 100, no. 2, pp. 330–348. <https://doi.org/10.1037/a0021717>
- Terracciano A. et al. (2001) Gender differences in personality traits across cultures: Robust and surprising findings, *Journal of personality and social psychology*, Vol. 81, no. 2, pp. 322–331. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.81.2.322>
- Vainshtein S.I. (1991) *Mir kochevnikov tsentra Azii* [The world of the nomads of Central Asia]. Moscow: Nauka.

- Vianello M. et al. (2013) Gender differences in implicit and explicit personality traits, *Personality and individual differences*, Vol. 55, no. 8, pp. 994–999. DOI:10.2139/ssrn.2249080
- Windhager S., Schaefer K., Fink B. (2011) Geometric morphometrics of male facial shape in relation to physical strength and perceived attractiveness, dominance, and masculinity, *American journal of human biology: the official journal of the Human Biology Council*, Vol. 23, no. 6, pp. 805–814. <https://doi.org/10.1002/ajhb.21219>

Сведения об авторах:

МЕЗЕНЦЕВА Анна Александровна – стажёр-исследователь Центра кросс-культурной психологии и этологии человека Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: khatsenkova@yandex.ru

БУТОВСКАЯ Марина Львовна – член-кор. РАН, доктор исторических наук, заведующая Центром кросс-культурной психологии и этологии человека Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия); главный научный сотрудник, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия); ведущий научный сотрудник Центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). E-mail: marina.butovskaya@gmail.com

РОСТОВЦЕВА Виктория Викторовна – кандидат биологических наук, младший научный сотрудник Центра кросс-культурной психологии и этологии человека Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: victoria.v.rostovtseva@gmail.com

АНАНЬЕВА Кристина Игоревна – кандидат психологических наук, доцент, научный сотрудник лаборатории психологии познавательных процессов и математической психологии Института психологии РАН (Москва, Россия). E-mail: hristinka.84@gmail.com

ДЕМИДОВ Александр Александрович – кандидат психологических наук, доцент кафедры общей психологии, Московский институт психоанализа (Москва, Россия). E-mail: alexander.demidov19@gmail.com

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Anna A. Mezentseva, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: khatsenkova@yandex.ru

Marina L. Butovskaya, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation); National Research University “Higher School of Economics” (Moscow, Russian Federation); Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation). E-mail: marina.butovskaya@gmail.com

Victoria V. Rostovtseva, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: victoria.v.rostovtseva@gmail.com

Kristina I. Ananyeva, Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: hristinka.84@gmail.com

Alexander A. Demidov, Moscow Institute of Psychoanalysis (Moscow, Russian Federation). E-mail: alexander.demidov19@gmail.com

The authors declare no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 21 ноября 2021 г.;
принята к публикации 20 августа 2022 г.*

*The article was submitted 21.11.2021;
accepted for publication 20.08.2022.*

Научная статья
УДК 902.4
doi: 10.17223/2312461X/37/9

ТРЕХМЕРНАЯ ВИЗУАЛИЗАЦИЯ В АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: КОРРЕЛЯЦИОННОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Екатерина Николаевна Бочарова¹
Павел Вячеславович Чистяков²
Равиль Камильевич Жданов³
Ксения Анатольевна Колобова⁴

1, 2, 3, 4 Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск, Россия

¹ bocharova.e@gmail.com

² pavelchist@gmail.com

³ rav@xarg.org

⁴ kolobovak@yandex.ru

Аннотация. В настоящее время исследователям доступны три наиболее распространенных способа визуализации артефактов: создание технического рисунка, фотографии и трехмерной модели. Помимо документирования археологических артефактов, иллюстрации, полученные посредством каждого из способов, могут предоставлять определенные научные данные. Рассматриваются преимущества и недостатки перечисленных видов визуализации археологического материала в контексте научных археологических исследований. Сравнительному анализу подвергнуты 3D-модель, полученная при сканировании методом структурированного подсвета; высококачественная фотография (стекинг по фокусу) и технический рисунок, выполненный профессиональным художником. В качестве примеров археологических артефактов используются среднепалеолитические бифасиальные орудия из пещеры Чагырская (Алтай) и среднепалеолитические нуклеусы со стоянки Кульбулак (Тянь-Шань), костяные пазовые обоймы со стоянки Казачка (Канско-Рыбинская котловина). Мы провели сравнение по следующим параметрам: время получения одного изображения, использование дополнительного программного обеспечения и его стоимость, стоимость необходимого оборудования, необходимые навыки. Дополнительному сравнению также были подвергнуты полученные рисунок, фотография и модель в качестве основы для проведения дальнейших технологических и морфологических исследований (скар-паттерн анализ, геометрико-морфометрический анализ, технические детали) и качество получаемой информации (возможность проведения измерений либо высокоточных метрических исследований). В результате нам удалось определить преимущества и недостатки каждого типа изображений для различных научных исследований. Мы ожидаем, что благодаря постепенному удешевлению метода, скорости обучения и большим возможностям извлечения научных данных иллюстрации, полученные с помощью трехмерного сканирования методом структурированного подсвета, будут иметь широкое распространение в научных исследованиях в ближайшем будущем.

Ключевые слова: технический рисунок, фотография, 3D-модель, стекинг по фокусу, визуализация, археология

Благодарности: исследование проведено в рамках проекта научно-исследовательской работы Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской Академии наук № 0264-2019-0009 «Цифровые технологии в реконструкции стратегий жизнеобеспечения древнего населения Евразии». Выражаем благодарность ведущему художнику ИАЭТ СО РАН А.В. Абдульмановой за выполнение рисунков, используемых в публикации. Авторы благодарны К.К. Павленку и Г.Д. Павленок за предоставленные артефакты для подготовки статьи.

Для цитирования: Бочарова Е.Н., Чистяков П.В., Жданов Р.К., Колобова К.А. Трехмерная визуализация в археологических исследованиях: корреляционное исследование // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 147–167. doi: 10.17223/2312461X/37/9

Original article

doi: 10.17223/2312461X/37/9

Three-dimensional Visualization in Archaeological Research: A Correlational Study

Ekaterina N. Bocharova¹, Pavel V. Chistyakov², Ravil K. Zhdanov³,
Kseniya A. Kolobova⁴

^{1, 2, 3, 4} *Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation*

¹ *bocharova.e@gmail.com*

² *pavelchist@gmail.com*

³ *rav@xarg.org*

⁴ *kolobovak@yandex.ru*

Abstract. The three most common ways of visualizing artefacts that are currently available are: a technical drawing, a photograph and three-dimensional modeling. In addition to documenting archaeological artefacts, the illustrations produced by each method can provide specific scientific data. The article discusses the advantages and disadvantages of the mentioned types of visualisation of archaeological material in the context of archaeological research. The 3D model obtained by scanning with a structured light scanner; the high-quality photograph (stacking by focus) and the technical drawing made by a professional artist were subjected to a comparative analysis. The study is based on illustrations of Middle Paleolithic bifacial tools from Chagyrskaya Cave (Altai) and Middle Paleolithic cores from Kulbulak site (Tien Shan), bone tools with slots from Kazachka site (Kansk-Rybinsk Basin). We made a comparison according to the following parameters: the time it takes to create one image, the use of additional software and its cost, the cost of the necessary equipment, the skills required to perform the different methods. Additional comparisons were also made with the drawing, photograph and 3D model as a basis for further technological and morphological research (scar pattern analysis, geometric-morphometric analysis, technical details) and the quality of the provided information (possibility of measurement or high-precision metric studies). As a result, we were able to identify the advantages and disadvantages of each type of image for different scientific research. We expect that because of the gradual cheapening of the method, the rapidity of learning and the

great possibilities for extracting scientific data, illustrations obtained by 3D structural light scanning will be widespread in scientific research in the near future.

Keywords: technical drawing, photography, 3D model, focus stacking, visualization, archaeology

Acknowledgements: The study was conducted within the framework of the research project of the Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences No. 0264-2019-0009 “Digital technologies for the reconstruction of ancient populations subsistence strategies in Eurasia”. We express our gratitude to the leading artist of IAET SB RAS A.V. Abdulmanova for the creation of the drawings used in the publication. The authors are grateful to Pavlenko K.K. and Pavlenok G.D. for the artifacts provided for the preparation of the article.

For citation: Bocharova, E.N., Chistyakov, P.V., Zhdanov, R.K. & Kolobova, K.A. (2022) Three-dimensional Visualization in Archaeological Research: A Correlational Study. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 147–167. (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/9

Введение

Визуализация в археологии является важным этапом в процессе научного исследования. В настоящее время исследователям доступны три основных варианта получения изображений артефактов: технические рисунки, фотографии и 3D-модели. Каждый из этих вариантов используется для решения различных исследовательских задач, при этом часто варианты комбинируются. Дискуссия о преимуществах и недостатках, целесообразности использования того или иного способа графического изображения ведется давно и актуализировалась с появлением и широким внедрением 3D-сканирования (South 1968; Beyond Illustration... 2008; Luo, Li, Zha 2011a; Труфанов 2015; Plisson, Zotkina 2015; Raczynski-Henk 2017). С развитием трехмерных технологий все чаще ставится вопрос о возможности отказа от технического рисунка и фотографии в пользу изображений 3D-моделей в силу их очевидных преимуществ. К преимуществам иллюстраций трехмерных моделей, полученных методом сканирования сканерами структурированного подсвета, относят их точное автоматическое масштабирование, визуализацию технологических характеристик вследствие отсутствия текстуры и возможности манипулирования для получения научных данных. Предлагаемая статья призвана ответить на следующие вопросы: 1) какой метод визуализации археологического материала является наиболее точным и экономически целесообразным; 2) являются ли иллюстрации цифровых копий артефактов настолько же информативными как технические рисунки; 3) можно ли получить трехмерную модель настолько же быстро как фотографию артефакта? В качестве наглядных примеров археологических артефактов в предлагаемой статье используются среднепалеолитические бифасиальные орудия из пещеры Чагырская (Алтай) и среднепалеолитические нуклеусы со стоянки Куль-

булак (Тянь-Шань), костяные пазовые составные орудия со стоянки Казачка (Канско-Рыбинская котловина).

История применения технического рисунка, фотографии и трехмерных изображений артефактов в археологических исследованиях

Визуализация артефактов занимает важное место в представлении археологического материала. С самого начала становления археологии как научной дисциплины ученым были доступны два вида визуализации: рисунок и фотография. Трехмерная визуализация стала доступной большинству археологов только в последнее десятилетие.

Весьма дискуссионными является утверждение, что первые иллюстрации археологических объектов появились еще в Средневековье в трактатах, заметках по истории Античности, сопровождавшихся условными, иногда схематичными, а иногда художественно точными изображениями сохранившихся античных построек (Piccoli 2017).

Первые рисунки артефактов появились в конце XVIII в. Одним из первых зафиксированных рисунков археологического материала является гравюра топора (Raczynski-Henk 2017). Это изображение не похоже на современные рисунки, являясь, скорее, художественной копией, которая передает внешний вид, а не технологические особенности артефакта. С развитием археологической науки технический рисунок становится неотъемлемой частью исследовательского процесса и проходит трансформацию от художественного рисунка к схеме, техническому рисунку. Появляются региональные традиции археологического рисунка. В современной археологии насчитывается несколько традиций/стилей рисунков артефактов, которые характеризуются определенным набором приемов графического изображения артефактов (передача различных типов сырья, из которого изготовлены артефакты, фактуры и орнамента, оформление сечений и т.д.) (Dillon 1985; Martingell, Saville 1988; Griffiths, Jenner, Wilson 1990; Steiner 2005). В настоящее время под археологическим рисунком чаще всего понимается изображение, созданное с целью передачи научной информации (Труфанов 2015) посредством применения общепринятых приемов передачи технологической и стилистической информации.

Фотографию в археологии начали эпизодически применять уже во второй половине XIX в. Формирование фотоархива Императорской археологической комиссии началось одновременно с началом работы Комиссии (1859 г). Фотография применялась для фиксации полевых и камеральных работ, документирования результатов исследования. Постоянной и обязательной фотофиксация стала с 1920-х гг. (Мыльников 2016). В разные годы методические рекомендации по фотографии в ар-

хеологии включали в учебные пособия (Арциховский 1972; Conlon 1973; Dorrell 1994; Мартынов, Шер 2002; Мыльников, Мыльникова 2009). В настоящее время фотография является неотъемлемой частью археологического исследования, начиная с этапа полевых исследований и заканчивая реставрацией и музеефикацией артефактов и наиболее доступной и массовой из представленных способов визуализации. При визуализации артефактов в археологических исследованиях фотография часто комбинируется с техническим рисунком.

В конце 90-х гг. XX в. были успешно реализованы первые проекты по оцифровке объектов культурного наследия: статуй Микеланджело (Abouaf 1999) и произведений Донателло и Джованни Пизано (Beraldin et al. 1999). В 2000 г. была отсканирована статуя Давида, что стало самым масштабным проектом по оцифровке предметов искусства для того времени (Levoy et al. 2000). Успешная реализация упомянутых проектов и постоянное развитие технологии положили начало широкому внедрению методов трехмерного сканирования в практику археологических исследований. В настоящее время широкое применение методы 3D-моделирования нашли в различных областях археологии: исследование петроглифов и объектов древнего искусства (Cassen et al. 2014; Grosman, Ovadia, Bogdanovsky 2014; Counts, Averett, Garstki 2016; Kolobova et al. 2019; Zotkina, Kovalev 2019; Колобова и др. 2021), антропологии (Freidline et al. 2012; Gunz, Bulygina 2012), исследование поселений и городов, изучение керамики (Stamatopoulos, Anagnostopoulos 2016), каменных артефактов (Richardson et al. 2013; Herzlinger, Goren-Inbar, Grosman 2017; Шалагина и др. 2020), костяных артефактов (Klein, Belfer-Cohen, Grosman 2017; Kolobova et al. 2020b), научное документирование и лабораторная обработка археологического материала (Riel-Salvatore et al. 2004; McPherron, Gernat, Hublin 2009; Pastoors, Weniger 2011; Чжоу 2017; Колобова и др. 2020) и т.д.

В предлагаемой статье мы фокусируемся на сканировании при помощи сканеров структурированного подсвета как на наиболее оптимальном исследовательском инструменте. Достоинства и недостатки других методов получения 3D-моделей (фотограмметрии и компьютерной томографии) уже обсуждались (Колобова и др. 2020).

Методы исследования

В исследовании для создания археологических рисунков участвовала ведущий художник ИАЭТ СО РАН А.В. Абдульманова, имеющая более 15 лет опыта в создании и допечатной подготовке археологических иллюстраций. Рисунки выполнены карандашом мягкостью В 0,5 мм, затем обведены черной тушью, перо картографическое («чертежное»). Полученный рисунок сканировался в формате tiff, разреше-

ние 600 dpi. Дальнейшая обработка проводилась в редакторе Photoshop (очистка фона, исправление ошибок, компоновка иллюстраций и т.д.).

При фотографировании (стекинг по фокусу) использовалась камера Canon 1000D (матрица 22×15 мм) с объективом Canon EF-S 60mm f/2.8 Macro USM, на штативе. Фиксация осуществлялась через компьютер – это обеспечивает взаимную фиксацию положения предмета и камеры. Полученные серии фотографий с фокусировкой в разных точках были совмещены с помощью специального программного обеспечения Helicon Focus. Этот способ позволяет расширить глубину резкости фотографий, получить достаточно большое разрешение и резкость изображения на большей части совмещенных кадров. Дальнейшая обработка проводилась в редакторе Photoshop (очистка фона, компоновка иллюстраций и т.д.). Фотографирование производилось опытным пользователем: мл. науч. сотр. лаборатории «ЦифрА» ИАЭТ СО РАН Е.Н. Бочаровой.

Сканирование осуществлялось сканером структурированного подсвета Range Vision Spectrum 3.1. Данный сканер позволяет создавать модели с высоким разрешением на поворотном столе и с маркерами, а также позволяет создавать текстурные и безтекстурные модели. В статье использованы безтекстурные модели, полученные при сканировании с использованием поворотного стола без маркеров. Дальнейшая обработка моделей проводилась в программе Geomagic Wrap. Сканирование и обработка моделей производилось опытным оператором: мл. науч. сотр. лаборатории «ЦифрА» ИАЭТ СО РАН П.В. Чистяковым.

Результаты исследования

Нами было проведено сравнительное исследование иллюстраций археологических артефактов, полученных в технике графического рисунка (рис. 1, 1), высокоточной фотографии (стекинг по фокусу) (рис. 1, 2), и трехмерных моделей, полученных с помощью сканера структурированного подсвета (рис. 1, 3). На эталонных изображениях представлены среднепалеолитические артефакты из пещеры Чагырская, расположенной в Алтайском крае, стоянки Кульбулак расположенной в предгорьях Тянь-Шаня (Узбекистан), а также костяные пазовые орудия со стоянки Казачка (Красноярский край) (рис. 1, 2, 3).

В ходе исследования было проведено сравнение полученных изображений по следующим параметрам: время получения одного изображения (время, затрачиваемое на получение изображения и его дальнейшую обработку в специализированном ПО); необходимое оборудование для получения изображения и его стоимость; использование дополнительного программного обеспечения и его стоимость; необходимые навыки для получения изображения; степень соответствия изображения оригинальному артефакту.

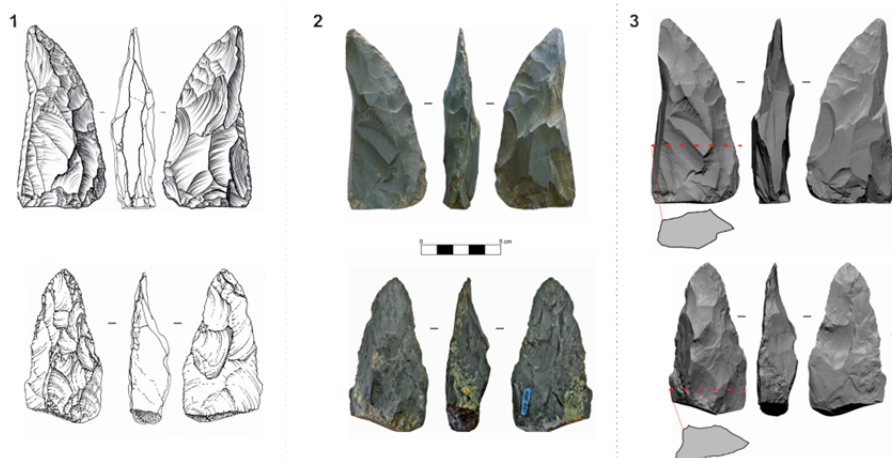


Рис. 1. Фотография, 3D-модель и рисунок бифасов с Чагырской пещеры (горизонт 6):
1 – технический рисунок; 2 – высокачественная фотография; 3 – трехмерная модель



Рис. 2. Пазовые костяные орудия со стоянки Казачка 1:
1 – изображения составного пазового орудия с горизонта 11;
2 – изображения составного пазового орудия с горизонта 19

Время получения иллюстраций артефактов. Наибольшие временные затраты связаны с созданием технического рисунка. Например, оба этапа подготовки рисунка нуклеуса сложной формы (карандаш и чернила) заняли в целом 97 минут (рис. 3, 2), в то время как 3D-модель была готова через 49 минут (рис. 3, 3). Меньше всего времени ушло на получение высококачественной фотографии, включая этап пост-обработки – 42 минуты (рис. 3, 1). Сам по себе процесс фотографирования занял лишь 4 минуты. Несколько другие тенденции отмечаются при подготовке изображений нуклеуса более простой формы: сканирование и пост-обработка заняли всего 13 минут (рис. 3, 6), в то время как пост-обработка фотографий (очистка фона, цветокоррекция) заняла примерно тот же временной диапазон, что и в случае нуклеуса сложной формы (рис. 3, 4). Подготовка рисунка нуклеуса простой формы заняла 60 мин (рис. 3, 5).

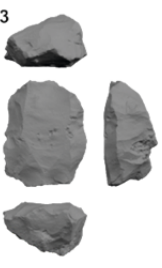
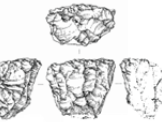
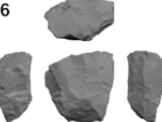
Фотография (стекинг-фото)	Технический рисунок	3D сканирование
1   Фото 4 мин  Пост-обработка 38 мин  Итого 42 мин  \$\$ Стоимость ПО+оборудования	2   Рисунок (карандаш) 45 мин  Рисунок (тушь) 52 мин  Итого 97 мин  \$ Стоимость карандаша+чернил	3   Сканирование 30 мин  Пост-обработка 19 мин  Итого 49 мин  \$\$\$ Стоимость ПО+оборудования
4   Фото 3 мин  Пост-обработка 33 мин  Итого 36 мин  \$\$ Стоимость ПО+оборудования	5   Рисунок (карандаш) 28 мин  Рисунок (тушь) 32 мин  Итого 60 мин  \$ стоимость карандаша+чернил	6   Сканирование 11 мин  Пост-Обработка 2 мин  Итого 13 мин  \$\$\$ Стоимость ПО+оборудования

Рис. 3. Сравнение временных и стоимостных характеристик производства изображения на примере нуклеусов со стоянки Кульбулак: 1, 4 – высококачественная фотография; 2, 5 – технический рисунок; 3, 6 – трехмерная модель

Оборудование для получения иллюстраций артефактов. Для создания технических рисунков требуются только качественная бумага, карандаши, перья и чернила.

Для создания фотографий необходимо приобретение качественной фотокамеры. Основываясь на нашем опыте для получения фотографий (стекинг по фокусу), можно использовать как зеркальные фотоаппараты, так и цифровые фотокамеры со сменными объективами (500 \$ оба варианта). Для фотосъемки также необходим макрообъектив (60 mm), который позволяет делать высококачественную предметную съемку артефактов; штатив, который обеспечивает надежную фиксацию фотоаппарата и минимизирует смещение позиции объектива (средняя цена 100–150 \$). Для предотвращения лишней вибрации стоит использовать режим удаленной съемки с компьютера.

В последние годы наряду с дорогостоящими сканерами структурированного подсвета (Solutionix D700, Range Vision 5m и др.) появились и достаточно бюджетные варианты (David, Range Vision Spectrum 3.1), стоимость которых – в пределах 5 тыс. долларов США. Несмотря на относительно невысокую стоимость, они позволяют получать качественные трехмерные модели с разрешением 0,26 мм (поле минимального разрешения) – 0,072 мм (поле максимального разрешения), используемые в высокорейтинговых публикациях (Maté-González et al. 2019; Kolobova et al. 2020a). Закупка такого трехмерного сканера доступна в рамках выполнения практически любого научно-исследовательского проекта.

Дополнительное программное обеспечение. Для пост-обработки рисунков (удаление фона, цветокоррекция, компоновка иллюстраций и др.) можно применять практически любые графические редакторы: CorelDraw, Photoshop. Данные редакторы доступны по подписке (подписка на месяц: 20,99 \$). Но есть и бесплатные аналоги – Gimp, Paint.net, Photo Pos Pro, Photopea. Последний является браузерной программой.

Для коррекции фотографий чаще всего используются ПО среды Adobe: Photoshop, Illustrator, Lightroom. Как было указано, они доступны по подписке. Бесплатные программы, перечисленные выше, также позволяют производить необходимые манипуляции с фотографиями. Для получения фотографий с фокусировкой в разных точках используются программы Helicon Focus или Zerene Stacker. Стоимость пожизненной лицензии версии Helicon Focus Pro 200 \$, также доступны лицензии на год, Zerene Stacker Professional Edition – 289 \$. Бесплатные аналоги – Combine ZP, TuFuse.

Для сканирования и подготовки модели используется базовое ПО, поставляемое вместе со сканерами. Создание сечений, метрические измерения, в том числе углов, зеркальные реконструкции доступны практически в любом программном обеспечении, работающем с трехмерными моделями: Geomagic Wrap, Geomagic Design X, Autodesk Netfabb и MeshLab. Последние две программы доступны бесплатно. Программ-

мы из среды Geomagic являются весьма дорогостоящими (примерно 10 тыс. \$). Программы Artefact 3D, Pottery 3D, Artifact GeoMorph Toolbox 3-D (AGMT 3D), разработанные сотрудниками лаборатории компьютерной археологии Еврейского университета, являются специальным программным обеспечением, адаптированным для археологических исследований (Herzlinger et al. 2017; Herzlinger, Grosman 2018; Harush, Grosman 2021).

Необходимые навыки для получения изображения. Для обучения техническому рисунку требуется несколько недель обучения и впоследствии не менее года практики. Технический художник должен иметь опыт зарисовки артефактов различных категорий из разных видов сырья. Значительный опыт зарисовки необходим для грамотной передачи технических характеристик артефактов (направлений сколов, степени износа или дефляции, различных типов сырья и т.д.).

Обучение стекингу по фокусу происходит достаточно быстро: необходимо два-три часа для объяснения основ метода и несколько часов практики для закрепления при условии, что обучаемый уже обладает навыками обращения с зеркальными фотоаппаратами и постановки света.

Для подготовки пользователя сканера структурированного подсвета в среднем необходимо 3 дня обучения базовому курсу, который включает в себя установку сканера, калибровку, процесс сканирования, начальную постобработку и экспорт готовой модели. Еще требуется примерно месяц практики.

Степень соответствия изображения оригинальному артефакту. Технический рисунок более всех других обсуждаемых типов изображений зависит от субъективного видения художника, а следовательно, на многих иллюстрациях могут фиксироваться субъективные ошибки. Субъективные ошибки иллюстраций могут не зависеть от опыта художника, но быть следствием невозможности выполнения поставленной задачи, например отрисовки поперечных и продольных сечений целых артефактов. Выполнение таких задач в принципе невозможно с необходимой для научного исследования точностью (рис. 4, 3).

В отличие от технического рисунка, изображение трехмерной модели полностью соответствует отсканированному артефакту (см. рис. 1, 3). Манипулирование трехмерными моделями позволяет создавать любые варианты сечений (Колобова и др., 2020).

Мы сравнили поперечное сечение бифасиального орудия из Чагырской пещеры, выполненное профессиональным художником, с сечением, полученным по трехмерной модели (рис. 4, 1, 2). Как видим, два сечения значительно отличаются, при этом только сечение трехмерной модели соответствует артефакту (рис. 4, 3).

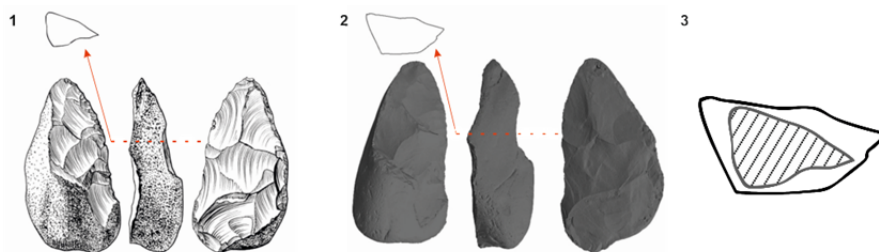


Рис. 4. Сравнение поперечных сечений бифаса из Чагырской пещеры: 1 – сечение, сделанное «на глаз» художником; 2 – сечение, сделанное на основе 3D-модели; 3 – сравнение сечений путем наложения друг на друга

Изображение, полученное при помощи фотографии, не несет возможности субъективных ошибок, однако не является автоматически масштабированным. То есть фотографическое изображение не может использоваться для метрических исследований, требующих точности измерений до десятых и сотых долей миллиметра. Такую точность измерений в состоянии предоставить только трехмерные модели артефактов.

Фотографические изображения артефактов обладают неотделимой текстурой, что является несомненным художественным преимуществом, однако и серьезным недостатком, препятствующим изучению технических характеристик артефактов. Качество и цвет сырья, из которого изготовлен артефакт, препятствуют определению направлений сколов (см. рис. 1, 2), технических характеристик изготовления керамики, способа изготовления металлических артефактов. В свою очередь, безтекстурные высококачественные модели, широко распространенные в научных публикациях, позволяют определять все возможные технические морфологические характеристики артефактов (см. рис. 1, 3).

Для удобства читателей научных статей исследователи часто применяют сочетание фотографии и трехмерных моделей с указанием направлений сколов.

Возможность применения иллюстраций/моделей для научных исследований. Ценность визуализированных иллюстраций не ограничивается их возможностью публикации для демонстрации археологического материала. Иллюстрации выступают основой для проведения дальнейших технологических и морфологических исследований.

Так, иллюстрации разных видов могут использоваться для метрических исследований, однако с оговоркой, что только трехмерные модели автоматически масштабируются и, следовательно, являются приемлемыми для высокоточных метрических исследований (табл. 1).

Как технические рисунки, так и трехмерные модели после дополнительной обработки (автоматическая прорисовка контуров (Porter, Rousset, Soressi 2016; Колобова и др. 2020), удаление направлений сколов)

могут использоваться для иллюстрации результатов анализа последовательности сколов (Зоткина, Ковалев, Шалагина 2019; Шалагина, Колосова, Кривошапкин 2019) (таблица). Фотографии не могут применяться для проведения этого анализа в силу наличия текстуры.

Сравнение возможностей применения различных видов визуализации материала для научных целей

Критерий сравнения	Фотография	Технический рисунок	3D модель
Возможность измерений	±	±	+
База для скар-паттерн анализа	–	+	+
Геометрико-морфометрический анализ	+	+	+
2D геометрико-морфометрический анализ	–	–	+
3D геометрико-морфометрический анализ	–	–	+
Градиент отклонения	±	–	+
Отображение технических деталей (направление скола и т.д.)	±	+	±
Вычисление объема артефакта, центра гравитации, центра симметрии	–	–	+

Примечание. «±» – применимо при высококачественном сырье и хорошей степени сохранности артефакта; «+» – применимо; «–» – не применимо.

Все способы визуализации могут использоваться для двухмерного геометрико-морфометрического анализа, когда анализируется контур артефакта (Serwatka 2014; Serwatka, Riede 2016; Cobden et al. 2017; Courtenay et al. 2018;). Однако для проведения комплексного анализа формы приемлемы только трехмерные модели (Freidline et al. 2012; Herzlinger, Goren-Inbar, Grosman 2017; Herzlinger, Grosman 2018; Kolobova et al. 2020a).

Градиент отклонения показывает разницу высот на поверхности артефакта, которая делается на основе оригинальной модели и ее измененной копии. При сравнении двух и более фотографий или моделей можно получить градиент отклонения между сравниваемыми объектами, а также карту высот. В случае построения карты высот по моделям мы получим не только визуализацию отклонений по высоте, но и возможность эту разницу рассчитать, что невозможно при использовании фотографий.

Технический рисунок в первую очередь призван отобразить максимальное количество технических деталей, которые часто достаточно трудно будет увидеть на моделях или фотографиях в зависимости от типа сырья и степени сохранности поверхности артефакта (см. таблицу).

Дискуссия и выводы

Проведенное исследование позволило выявить достоинства и недостатки каждого метода визуализации. Технический рисунок способен

передать важные технические детали, которые не отображает высококачественная фотография и не всегда отображает трехмерная модель (Goddard 2000). Р. Ли с соавторами утверждают, что способность технических иллюстраций точно передать материал находится во власти способностей художника. Несмотря на общепринятые способы рисования артефактов, каждое изображение будет выглядеть по-разному, если его нарисуют несколько художников (Li, Luo, Zha 2011b). В ходе нашего исследования мы установили, так же как и другие ученые (Nylund 2009), что техническому рисунку свойствен субъективизм и часто не хватает научной точности. В результате сложилось мнение, что цифровые методы получения иллюстрации могут вскоре полностью заменить рисование от руки (Moser 2012). Мы считаем, что это вполне возможный, но хронологически отдаленный от настоящего времени сценарий. Технический рисунок еще длительное время останется востребованным инструментом визуализации артефактов как для научных публикаций, так и для технических отчетов.

Несомненным преимуществом рисунка, которое имеет большое научное значение, является возможность осуществления научных реконструкций (частей артефактов, построек, палеоклиматические реконструкции, технологические схемы изготовления артефактов определенных типов). Выполнение технической иллюстрации высокого качества займет меньше времени, в сравнении с трехмерной реконструкцией. В настоящее время комплексные трехмерные реконструкции высокого качества редко используются ввиду дороговизны и длительности их производства. Данный тезис не касается артефактов или палеонтологического/антропологического материалов, имеющих ось центральной симметрии. Трехмерная зеркальная реконструкция часто применяется в археологических исследованиях (Kolobova et al. 2019; Chen et al. 2019).

Фотография сужает пределы предвзятости и недопонимания, которое может возникнуть при изучении рисунков артефактов (Dorrell 1994). Существует мнение, что плоские изображения не могут передавать всю полноту данных об артефакте (Jones 2001). При работе с цифровыми изображениями (фотографии и модели) могут возникнуть проблемы с совместимостью разных форматов (Hodder 1999), повреждением данных и потере цифровой информации, что в целом можно отнести и к техническим иллюстрациям.

В результате проведенного исследования нами были получены следующие результаты:

1. Наиболее высокая скорость получения изображения артефакта, включая программную пост-обработку, была зафиксирована при создании фотографий и не сложных трехмерных моделей артефактов. Наиболее низкая скорость свойственна техническому рисунку.

2. Скорость получения фотографии (стекинг по фокусу) практически не зависит от сложности объекта, так же и время, потраченное на пост-обработку изображения. Зависимость потраченного времени от сложности объекта отмечается при создании 3D-модели и технического рисунка.

3. Наиболее затратным способом является сканирование в силу дороговизны оборудования и используемого ПО (Здесь и далее не учитывается оплата труда художника, фотографа и оператора). Однако стоит заметить, что отмечается тенденция к снижению стоимости сканеров, также существует возможность использования сканеров низкой ценовой категории для научных исследований. Затраты на приобретение оборудования и ПО единовременные.

4. 3D-сканирование позволяет обрабатывать большее количество артефактов за определенный промежуток времени, а полученные модели будут отличаться максимальной точностью.

К подобным выводам пришли исследователи при сравнении трехмерных моделей фрагментов керамики, полученных методом фотограмметрии и их технических рисунков: метод фотограмметрии позволяет обрабатывать больше артефактов в меньшие сроки и с большей точностью (Karasik, Smilansky 2008).

Стремительное развитие трехмерных технологий в совокупности с их постепенным удешевлением в последние годы позволяет прогнозировать увеличение доли иллюстраций трехмерных моделей археологических артефактов в научных исследованиях. Быстрота обучения операторов и очевидные исследовательские преимущества при использовании трехмерных моделей сделают этот процесс еще более быстрым.

Список источников

- Арциховский А.В. Полевая археология СССР: учеб. пособие. М.: Высшая школа, 1972.
- Зоткина Л.В., Ковалев В.С., Шалагина А.В. Возможности и перспективы применения трехмерной визуализации как инструмента анализа в археологии // Научная визуализация. 2018. Т. 10, № 5. С. 172–190.
- Колобова К.А., Зоткина Л.В., Маркин С.В., Васильев С.К., Чистяков П.В., Бочарова Е.Н., Харевич А.В. Комплексное изучение персонального украшения из резца сурка в раннеголоценовом комплексе пещеры Каминная (Российский Алтай) // Stratum plus: Археология и культурная антропология. 2021. № 1. С. 319–335.
- Колобова К.А., Шалагина А.В., Чистяков П.В., Бочарова Е.Н., Кривошапкин А.И. Возможности применения трехмерного моделирования для исследований комплексов каменного века // Сибирские исторические исследования. 2020. № 4. С. 240–260. DOI: 10.17223/2312461X/30/12
- Мартынов А.И., Шер Я.А. Методы археологического исследования: учеб. пособие. М.: Высшая школа, 2002.
- Мыльников В.П., Мыльникова Л.Н. Фотография в археологии: учеб.-метод. пособие. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2009.

- Мыльников В.П. Фотография в отечественной археологии: по материалам исследований в Северной и Центральной Азии во второй половине XX – начале XXI века. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2016.
- Труфанов А.Я. Археологический рисунок. Опыт методического анализа. Екатеринбург: Караван, 2015.
- Чжоу Ч. Применение технологий трехмерной реконструкции в палеолитической археологии // *Universum Humanitarium*. 2017. № 1. С. 120–143.
- Шалагина А.В., Колобова К.А., Кривошапкин А.И. Анализ последовательности сколов (scar-pattern) как инструмент реконструкции процесса изготовления каменных артефактов // *Stratum plus*. Археология и культурная антропология. 2019. № 1. С. 145–154.
- Шалагина А.В., Колобова К.А., Чистяков П.В., Кривошапкин А.И. Применение трехмерного геометрико-морфометрического анализа для изучения артефактов каменного века // *Stratum plus*. 2020. No. 1. С. 343–358.
- Abouaf J. The Florentine Pietà: can visualization solve the 450-year-old mystery? // *IEEE Computer Graphics and Applications*. 1999. Vol. 19 (1). P. 6–10. DOI:10.1109/38.736462
- Beraldin J.A., Blais F., Cournoyer L., Rioux M., El-Hakim S.H., Rodella R., Bernier F., Harrison N. Digital 3D imaging system for rapid response on remote sites // *Proceedings of the 2nd International Conference on 3D Digital Imaging and Modeling*. Ottawa, Canada, 1999. P. 34–43.
- Beyond Illustration: 2D and 3D Digital Tools for Discovery in Archaeology* / eds. by B. Frischer, A. Dakouri-Hild. Oxford: Archaeopress, 2008.
- Cassen S., Lescop L., Grimaud V., Robin G. Complementarity of acquisition techniques for the documentation of Neolithic engravings: lasergrammetric and photographic recording in Gavrinis passage tomb (Brittany, France) // *Journal of Archaeological Science*. 2014. Vol. 45. P. 126–140. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2014.02.019>
- Chen F., Welker F., Shen Ch.-Ch., Bailey Sh.E., Bergmann I., Davis S., Xia H., Wang H., Fischer R., Freidline S.E., Yu T.-L., Skinner M.M., Stelzer S., Dong G., Fu Q., Dong G., Wang J., Zhang D., Hublin J.-J. A late Middle Pleistocene Denisovan mandible from the Tibetan Plateau // *Nature*. 2019. Vol. 569. P. 409–412. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1139-x>
- Cobden R., Clarkson C., Price G.J., David B., Geneste J.-M., Delannoy J.-J., Barker B., Lamb L., Gunn R.G. The identification of extinct megafauna in rock art using geometric morphometrics: A *Genyornis newtoni* painting in Arnhem Land, northern Australia? // *Journal of Archaeological Science*. 2017. Vol. 87. P. 95–107.
- Conlon V.M. Camera techniques in archaeology. London: John Baker, 1973.
- Counts D.B., Averett E.W., Garstki K. A fragmented past: (re)constructing antiquity through 3D artefact modelling and customised structured light scanning at Athienou-Malloura, Cyprus // *Antiquity*. 2016. No. 90 (349). P. 206–218. <https://doi.org/10.15184/aqy.2015.181>
- Courtenay L.A., Maté-González M.Á., Aramendi J., Yravedra J., González-Aguilera D., Domínguez-Rodrigo M. Testing accuracy in 2D and 3D geometric morphometric methods for cut mark identification and classification // *PeerJ*. 2018. Vol. 6, No. e5133 <https://doi.org/10.7717/peerj.5133>
- Dillon B.D. The Student's guide to archaeological illustrating. Los Angeles: Institute of Archaeology, University of California, 1985.
- Dorrell P. Photography in archaeology and conservation (Second Edition). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Freidline S.E., Gunz P., Janković I., Harvati K., Hublin J.J. A comprehensive morphometric analysis of the frontal and zygomatic bone of the Zuttiyeh fossil from Israel // *Journal of Human Evolution*. 2012. Vol. 62. P. 225–241. DOI: 10.1016/j.jhevol.2011.11.005
- Goddard S. The importance of illustration in archaeology and the exemplary work of Robert Gurd // *Sussex Archaeological Collections*. 2000. Vol. 38. P. 7–13.

- Griffiths N., Jenner A., Wilson C. Drawing Archaeological finds, A Handbook. London: Archetype publications Ltd, 1990.
- Grosman L., Ovadia A., Bogdanovsky A. Neolithic Masks in a Digital World // Face to Face. The Oldest Masks in the World. Jerusalem: The Israel Museum, 2014.
- Gunz P., Bullygina E. The Mousterian child from Teshik-Tash is a Neanderthal: A geometric morphometric study of the frontal bone // American Journal of Physical Anthropology. 2012. Vol. 149 (3). P. 365–379. DOI: 10.1002/ajpa.22133
- Harush O., Grosman L. Toward the identification of social signatures in ceramic production – An archaeological case study // PLoS ONE. 2021. Vol. 16 (7), No. e0254766. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0254766>
- Herzlinger G., Goren-Inbar N., Grosman L. A new method for 3D geometric morphometric shape analysis: The case study of handaxe knapping skill // Journal of Archaeological Science: Reports. 2017. Vol. 14. P. 163–173. DOI: 10.1016/j.jasrep.2017.05.013
- Herzlinger G., Grosman L. AGMT3-D: A software for 3-D landmarks-based geometric morphometric shape analysis of archaeological artifacts // PLoS ONE. 2018. Vol. 13 (11). No. e0207890. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0207890>
- Hodder I. The Archaeological Process: An Introduction. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999.
- Jones A. Drawn from Memory: The archaeology of aesthetics and the aesthetics of archaeology in Earlier Bronze Age Britain and the Present // World Archaeology. 2001. Vol. 33 (2). P. 334–356.
- Karasik A., Smilansky U. 3D scanning technology as a standard archaeological tool for pottery analysis: practice and theory // The Journal of Archaeological Science. 2008. Vol. 35. P. 1148–1168. DOI: 10.1016/j.jas.2007.08.008
- Klein N., Belfer-Cohen A., Grosman L. Bone tools as the paraphernalia of ritual activities: a case study from Hilazon Tachtit cave // Eurasian Prehistory. 2017. No. 13 (1–2). P. 91–104.
- Kolobova K.A., Fedorchenko A.Y., Basova N.V., Postnov A.V., Kovalev V.S., Chistyakov P.V., Molodin V.I. The Use of 3D-Modeling for Reconstructing the Appearance and Function of Non-Utilitarian Items (the Case of Anthropomorphic Figurines from Tourist-2) // Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia. 2019. Vol. 47, No. 4. P. 66–76. <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2019.47.4.066-076>
- Kolobova K.A., Roberts R.G., Chabai V.P., Jacobs Z., Krajcarz M.T., Shalagina A.V., Krivoschapkin A.I., Li B., Uthmeier T., Markin S.V., Morley M.W., O'Gorman K., Rudaya N.A., Talamo S., Viola B., Derevianko A.P. Archaeological evidence for two separate dispersals of Neanderthals into southern Siberia // PNAS. 2020a. Vol. 117 (6). P. 2879–2885. <https://doi.org/10.1073/pnas.1918047117>
- Kolobova K., Rendu W., Shalagina A., Chistyakov P., Kovalev V., Baumann M., Koliashnikova A., Krivoschapkin A. The application of geometric-morphometric shape analysis to Middle Paleolithic bone retouchers from the Altai Mountains, Russia // Quaternary International. 2020b. Vol. 559. P. 89–96. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.06.018>
- Levoy M., Pulli K., Curlless B., Rusinkiewicz S., Koller D., Pereira L., Gintzton M., Anderson S., Davis J., Ginsberg J., Shade J. The digital Michelangelo project: 3D scanning of large statues // Proceedings of the 27th annual conference on Computer graphics and interactive techniques. ACM Press, Addison-Wesley Publishing Co., 2000. P. 131–144.
- Luo T., Li R., Zha H. 3D line drawing for archaeological illustration // International Journal of Computer Vision. 2011a. Vol. 94. P. 23–25. DOI: 10.1007/s11263-010-0394-y
- Li R., Luo T., Zha H. Computer Assisted Archaeological Line Drawing // Computer. 2011b. Vol. 44, Is. 7. P. 62–65.
- Martingell H., Saville A. The Illustration of Lithic Artefacts: A Guide to Drawing Stone Tools for Specialist Reports. Northampton, 1988.
- Maté-González M.A., Courtenay L.A., Aramendi J., Yravedra J., Mora R., González-Aguilera D., Domínguez-Rodrigo M. Application of geometric morphometrics to the

- analysis of cut mark morphology on different bones of differently sized animals. Does size really matter? // *Quaternary International*. 2019. Vol. 517. P. 33–44. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2019.01.021>.
- McPherron S.P., Gernat T., Hublin J.J. Structured light scanning for high-resolution documentation of in situ archaeological finds // *Journal of Archaeological Science*. 2009. Vol. 36. P. 19–24.
- Moser S. Archaeological Visualisation: Early artefact illustration and the birth of the archaeological image // *Archaeological Theory Today (Second Edition)* / ed. by I. Hodder. Cambridge: Polity Press, 2012. P. 292–322.
- Nylund S. Artist or Specialist? // *Archaeology Ireland*. 2009. Vol. 23 (2). P. 18–21.
- Pastors A., Weniger G.-C. Close range sensing for generating 3D objects in prehistoric archaeology // *Proceedings of the ISPRS WG VII/5 Workshop*, 18-19.11.2011. Köln: Cologne, 2011. P. 103–106.
- Piccoli C. Visualizing antiquity before the digital age: early and late modern reconstructions of Greek and Roman cityscape // *Excerpta Archaeologica Leidensia II*. 2017. P. 225–259.
- Plisson H., Zotkina L.V. From 2D to 3D at macro- and microscopic scale in rock art studies // *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage*. 2015. Vol. 2. P. 102–119. DOI: 10.1016/j.daach.2015.06.002
- Porter S., Roussel M., Soressi M. A Simple Photogrammetry Rig for the Reliable Creation of 3D Artifact Models in the Field: Lithic Examples from the Early Upper Paleolithic Sequence of Les Cottés (France) // *Advances in Archaeological Practice*. 2016. Vol. 4 (1). P. 71–86. DOI: 10.7183/2326-3768.4.1.71
- Raczynski-Henk Y. Drawing lithic artefacts. Leiden: Sidestone Press, 2017.
- Richardson E., Grosman L., Smilansky U., Werman M. Extracting Scar and Ridge Features from 3D-scanned Lithic Artifacts. *Archaeology in the Digital Era* // *Papers from the 40th Annual Conference of Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology (CAA)*. Southampton: Amsterdam University Press, 2013. P. 83–92.
- Riel-Salvatore J., Bae M., Clark G.A., Lindly J.M., McCartney P., Razdan A. The past meets the future: 3D modeling technology and lithic analysis at Wadi al-Hasa locality 623X // *Journal of Human Evolution*. 2004. Vol. 42 (3). P. A29.
- Serwatka K. Shape variation of Middle Palaeolithic bifacial tools from southern Poland: a geometric morphometric approach to Keilmessergruppen handaxes and backed knives // *Lithics*. 2014. Vol. 35. P. 18–32.
- Serwatka K., Riede F. 2D geometric morphometric analysis casts doubt on the validity of large tanged points as cultural markers in the European Final Palaeolithic // *Journal of Archaeological Science: Reports*. 2016. Vol. 9. P. 150–159. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2016.07.018>
- South S.A. Photography in Historical Archaeology // *Historical Archaeology*. 1968. Vol. 2. P. 73–113.
- Stamatopoulos M.I., Anagnostopoulos C. 3D digital reassembling of archaeological ceramic pottery fragments based on their thickness profile. 2016. CoRR abs/1601.05824. <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1601/1601.05824.pdf>
- Steiner M. *Approaches to Archaeological Illustration*. York: Council for British Archaeology, 2005.
- Zotkina L.V., Kovalev V.S. Lithic or Metal Tools: Techno-Traceological and 3D Analysis of Rock Art // *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage*. 2019. Vol. 13. DOI: 10.1016/j.daach.2019.e00099

References

- Abouaf J. (1999) The Florentine Pietà: can visualization solve the 450-year-old mystery? *IEEE Computer Graphics and Applications*, Vol. 19(1), pp. 6–10. DOI:10.1109/38.736462

- Artsikhovskii A.V. (1972) *Polevaia arkheologiia SSSR: ucheb. posobie* [Field Archeology of the USSR: A Textbook]. Moscow: Vysshaia shkola.
- Beraldin J.A., Blais F., Courmoyer L., Rioux M., El-Hakim S.H., Rodella R., Bernier F., Harrison N. (1999) Digital 3D imaging system for rapid response on remote sites, *Proceedings of the 2nd International Conference on 3D Digital Imaging and Modeling*. Ottawa, Canada, pp. 34–43.
- Beyond Illustration: 2D and 3D Digital Tools for Discovery in Archaeology / Editors Frischer B., Dakouri-Hild A. Oxford, Archaeopress, 2008.
- Cassen S., Lescop L., Grimaud V. Robin G. (2014) Complementarity of acquisition techniques for the documentation of Neolithic engravings: lasergrammetric and photographic recording in Gavrinis passage tomb (Brittany, France), *Journal of Archaeological Science*, Vol. 45, pp. 126–140. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2014.02.019>
- Chen F., Welker F., Shen Ch.-Ch., Bailey Sh.E., Bergmann I., Davis S., Xia H., Wang H., Fischer R., Freidline S.E., Yu T.-L., Skinner M.M., Stelzer S., Dong G., Fu Q., Dong G., Wang J., Zhang D. Hublin J.-J. (2019) A late Middle Pleistocene Denisovan mandible from the Tibetan Plateau, *Nature*, Vol. 569, pp. 409–412. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1139-x>
- Chou Ch. (2017) Primenenie tekhnologii trekhmernoi rekonstruktsii v paleoliticheskoi arkheologii [Application of 3D Reconstruction Technologies in Paleolithic Archaeology], *Universum Humanitarium*, no. 1, pp. 120–143.
- Cobden R., Clarkson C., Price G.J., David B., Geneste J-M., Delannoy J-J., Barker B., Lamb L., Gunn R.G. (2017) The identification of extinct megafauna in rock art using geometric morphometrics: A Genyornis newtoni painting in Arnhem Land, northern Australia? *Journal of Archaeological Science*, Vol. 87, pp. 95–107.
- Conlon V.M. (1973) *Camera techniques in archaeology*. London, John Baker.
- Counts D.B., Averett E.W., Garstki K. (2016) A fragmented past: (re)constructing antiquity through 3D artefact modelling and customised structured light scanning at Athienou-Malloura, Cyprus, *Antiquity*, no. 90(349), pp. 206–218. <https://doi.org/10.15184/aqy.2015.181>
- Courtenay L.A., Maté-González M.Á., Aramendi J., Yravedra J., González-Aguilera D., Domínguez-Rodrigo M. (2018) Testing accuracy in 2D and 3D geometric morphometric methods for cut mark identification and classification, *PeerJ*, Vol. 6, no. e5133 <https://doi.org/10.7717/peerj.5133>
- Dillon B.D. (1985) *The Student's guide to archaeological illustrating*. Los Angeles, Institute of Archaeology, University of California.
- Dorrell P. (1994) *Photography in archaeology and conservation (Second Edition)*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Freidline S.E., Gunz P., Janković I., Harvati K., Hublin J.J. (2012) A comprehensive morphometric analysis of the frontal and zygomatic bone of the Zuttiyeh fossil from Israel, *Journal of Human Evolution*, Vol. 62, pp. 225–241. DOI: 10.1016/j.jhevol.2011.11.005
- Goddard S. (2000) The importance of illustration in archaeology and the exemplary work of Robert Gurd, *Sussex Archaeological Collections*, Vol. 38, pp. 7–13.
- Griffiths N., Jenner A., Wilson C. (1990) *Drawing Archaeological finds, A Handbook*. London, Archetype publications Ltd.
- Grosman L., Ovadia A., Bogdanovsky A. (2014) Neolithic Masks in a Digital World. In: *Face to Face. The Oldest Masks in the World*. Jerusalem, The Israel Museum.
- Gunz P., Bulygina E. (2012) The Mousterian child from Teshik-Tash is a Neanderthal: A geometric morphometric study of the frontal bone, *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 149(3), pp. 365–379. DOI: 10.1002/ajpa.22133
- Harush O., Grosman L. (2021) Toward the identification of social signatures in ceramic production – An archaeological case study, *PLoS ONE*, Vol. 16(7), no. e0254766. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0254766>

- Herzlinger G., Goren-Inbar N., Grosman L. (2017) A new method for 3D geometric morphometric shape analysis: The case study of handaxe knapping skill, *Journal of Archaeological Science: Reports*, Vol. 14, pp. 163–173. DOI: 10.1016/j.jasrep.2017.05.013
- Herzlinger G., Grosman L. (2018) AGMT3-D: A software for 3-D landmarks-based geometric morphometric shape analysis of archaeological artifacts, *PLoS ONE*, Vol. 13(11), no. e0207890. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0207890>
- Hodder I. (1999) *The Archaeological Process: An Introduction*. Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- Jones A. (2001) Drawn from Memory: The archaeology of aesthetics and the aesthetics of archaeology in Earlier Bronze Age Britain and the Present, *World Archaeology*, Vol. 33(2), pp. 334–356.
- Karasik A., Smilansky U. (2008) 3D scanning technology as a standard archaeological tool for pottery analysis: practice and theory, *The Journal of Archaeological Science*, Vol. 35, pp. 1148–1168. DOI: 10.1016/j.jas.2007.08.008
- Klein N., Belfer-Cohen A., Grosman L. (2017) Bone tools as the paraphernalia of ritual activities: a case study from Hilazon Tachtit cave, *Eurasian Prehistory*, no. 13(1–2), pp. 91–104.
- Kolobova K. A., Fedorchenko A. Y., Basova N. V., Postnov A. V., Kovalev V. S., Chistyakov P. V., Molodin V. I. (2019) The Use of 3D-Modeling for Reconstructing the Appearance and Function of Non-Utilitarian Items (the Case of Anthropomorphic Figurines from Tourist-2), *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, Vol. 47, no. 4, pp. 66–76. <https://doi.org/10.17746/1563-0110.2019.47.4.066-076>
- Kolobova K., Rendu W., Shalagina A., Chistyakov P., Kovalev V., Baumann M., Koliashnikova A., Krivoschapkin A. (2020b) The application of geometric-morphometric shape analysis to Middle Paleolithic bone retouchers from the Altai Mountains, Russia, *Quaternary International*, Vol. 559, pp. 89–96. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2020.06.018>
- Kolobova K.A., Roberts R.G., Chabai V.P., Jacobs Z., Krajcarz M.T., Shalagina A.V., Krivoschapkin A.I., Li B., Uthmeier T., Markin S.V., Morley M.W., O'Gorman K., Rudaya N.A., Talamo S., Viola B., Derevianko A.P. (2020a) Archaeological evidence for two separate dispersals of Neanderthals into southern Siberia, *PNAS*, Vol. 117(6), pp. 2879–2885. <https://doi.org/10.1073/pnas.1918047117>
- Kolobova K.A., Shalagina A.V., Chistiakov P.V., Bocharova E.N., Krivoschapkin A.I. (2020) Vozможности primeneniia trekhmernogo modelirovaniia dlia issledovaniia kompleksov kamennogo veka [Three-Dimensional Modelling Application for Studying Stone Age Assemblages], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, no. 4, pp. 240–260. DOI: 10.17223/2312461X/30/12
- Kolobova K.A., Zotkina L.V., Markin S.V., Vasil'ev S.K., Chistiakov P.V., Bocharova E.N., Kharevich A.V. (2021) Kompleksnoe izuchenie personal'nogo ukrasheniia iz reztza surka v ranenegotsevnom komplekse peshchery Kaminnaia (Rossiiskii Altai) [Complex Study of a Personal Ornament Made on a Marmot Incisor from the Early Holocene Complex of Kaminnaya Cave (Russian Altai)], *Stratum plus: Arkheologiya i kul'turnaia antropologiya*, no. 1, pp. 319–335.
- Levoy M., Pulli K., Curless B., Rusinkiewicz S., Koller D., Pereira L., Ginzton M., Anderson S., Davis J., Ginsberg J., Shade J. (2000) The digital Michelangelo project: 3D scanning of large statues, *Proceedings of the 27th annual conference on Computer graphics and interactive techniques*. ACM Press, Addison-Wesley Publishing Co, pp. 131–144.
- Li R., Luo T., Zha H. (2011) Computer Assisted Archaeological Line Drawing, *Computer*, Vol. 44, Iss. 7, pp. 62–65.
- Luo T., Li R., Zha H. (2011) 3D line drawing for archaeological illustration, *International Journal of Computer Vision*, Vol. 94, pp. 23–25. DOI 10.1007/s11263-010-0394-y
- Martingell H., Saville A. (1988) *The Illustration of Lithic Artefacts: A Guide to Drawing Stone Tools for Specialist Reports*. Northampton.
- Martynov A.I., Sher I.A. (2002) *Metody arkheologicheskogo issledovaniia: ucheb. posobie* [Archaeological Research Methods: A Textbook]. Moscow: Vysshiaia shkola.
- Maté-González M.A., Courtenay L.A., Aramendi J., Yravedra J., Mora R., González-Aguilera D., Domínguez-Rodrigo M. (2019) Application of geometric morphometrics to the analysis

- of cut mark morphology on different bones of differently sized animals. Does size really matter? *Quaternary International*, Vol. 517, pp. 33–44. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2019.01.021>.
- McPherron S.P., Gernat T., Hublin J.J. (2009) Structured light scanning for high-resolution documentation of in situ archaeological finds, *Journal of Archaeological Science*, Vol. 36, pp. 19–24.
- Moser S. (2012) Archaeological Visualisation: Early artefact illustration and the birth of the archaeological image. In: Hodder I. (ed.) *Archaeological Theory Today (Second Edition)*. Cambridge, Polity Press, pp. 292–322.
- Myl'nikov V.P. (2016) *Fotografiia v otechestvennoi arkheologii: po materialam issledovaniia v Severnoi i Tsentral'noi Azii vo vtoroi polovine XX – nachale XXI veka* [Photography in Russian Archeology: Based on Research Materials in North and Central Asia in the Second Half of the 20th – Early 21st Centuries]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN.
- Myl'nikov V.P., Myl'nikova L.N. (2009) *Fotografiia v arkheologii: ucheb.-metod. posobie* [Photography in Archeology: A Study Guide]. Novosibirsk: Izd-vo NGU.
- Nylund S. (2009) Artist or Specialist? *Archaeology Ireland*, Vol. 23(2), pp. 18–21.
- Pastors A., Weniger G.-C. (2011) Close range sensing for generating 3D objects in prehistoric archaeology, *Proceedings of the ISPRS WG VII/5 Workshop, 18-19.11.2011*. Cologne, Köln, pp. 103–106.
- Piccoli C. (2017) Visualizing antiquity before the digital age: early and late modern reconstructions of Greek and Roman cityscape. In: *Excerpta Archaeologica Leidensia II*, pp. 225–259.
- Plisson H., Zotkina L.V. (2015) From 2D to 3D at macro- and microscopic scale in rock art studies, *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage*, Vol. 2, pp. 102–119. DOI: 10.1016/j.daach.2015.06.002
- Porter S., Roussel M., Soressi M. (2016) A Simple Photogrammetry Rig for the Reliable Creation of 3D Artifact Models in the Field: Lithic Examples from the Early Upper Paleolithic Sequence of Les Cottés (France), *Advances in Archaeological Practice*, Vol. 4(1), pp. 71–86. DOI:10.7183/2326-3768.4.1.71
- Raczynski-Henk Y. (2017) *Drawing lithic artefacts*. Leiden, Sidestone Press.
- Richardson E., Grosman L., Smilansky U., Werman M. (2013) Extracting Scar and Ridge Features from 3D-scanned Lithic Artifacts. Archaeology in the Digital Era. In: *Papers from the 40th Annual Conference of Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology (CAA)*. Southampton, Amsterdam University Press, pp. 83–92.
- Riel-Salvatore J., Bae M., Clark G.A., Lindly J.M., McCartney P., Razdan A. (2004) The past meets the future: 3D modeling technology and lithic analysis at Wadi al-Hasa locality 623X, *Journal of Human Evolution*, Vol. 42(3), pp. A29.
- Serwatka K. (2014) Shape variation of Middle Palaeolithic bifacial tools from southern Poland: a geometric morphometric approach to Keilmessergruppen handaxes and backed knives, *Lithics*, Vol. 35, pp. 18–32.
- Serwatka K., Riede F. (2016) 2D geometric morphometric analysis casts doubt on the validity of large tanged points as cultural markers in the European Final Palaeolithic, *Journal of Archaeological Science: Reports*, Vol. 9, pp. 150–159. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2016.07.018>
- Shalagina A.V., Kolobova K.A., Chistiakov P.V., Krivoschapkin A.I. (2020) Primenenie trekhmernogo geometriko-morfometricheskogo analiza dlia izucheniia artefaktov kamennogo veka [Application of 3D Geometric-Morphometric Analysis to the Study Of Stone Age Lithic Artifacts], *Stratum plus*, no. 1, pp. 343–358.
- Shalagina A.V., Kolobova K.A., Krivoschapkin A.I. (2019) Analiz posledovatel'nosti skolov (scar-pattern) kak instrument rekonstruktsii protsessa izgotovleniia kamennykh artefaktov [Scar Pattern Analysis as a Method for the Reconstruction of Lithic Artifacts Production Sequence], *Stratum plus. Arkheologiya i kul'turnaia antropologiya*, no. 1, pp. 145–154.
- South S.A. (1968) Photography in Historical Archaeology, *Historical Archaeology*, Vol. 2, pp. 73–113.

- Stamatopoulos M.I., Anagnostopoulos C. (2016) 3D digital reassembling of archaeological ceramic pottery fragments based on their thickness profile. *CoRR* abs/1601.05824 <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1601/1601.05824.pdf>
- Steiner M. (2005) *Approaches to Archaeological Illustration*. York, Council for British Archaeology.
- Trufanov A.Ia. (2015) *Arkheologicheskii risunok. Opyt metodicheskogo analiza* [Archeological Drawing. Methodical Analysis]. Ekaterinburg: izdatel'skaia gruppa "Karavan".
- Zotkina L.V., Kovalev V.S. (2019) Lithic or Metal Tools: Techno-Traceological and 3D Analysis of Rock Art, *Digital Applications in Archaeology and Cultural Heritage*, Vol. 13. DOI: 10.1016/j.daach.2019.e00099
- Zotkina L.V., Kovalev V.S., Shalagina A.V. (2018) Vozmozhnosti i perspektivy primeneniia trekhmernoi vizualizatsii kak instrumenta analiza v arkheologii [Possibilities and Perspectives of Application of Tridimensional Visualization as a Tool of Analysis in Archeology], *Nauchnaia vizualizatsiia*, Vol. 10, no. 5, pp. 172–190.

Сведения об авторах:

БОЧАРОВА Екатерина Николаевна – младший научный сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Россия). E-mail: bocharova.e@gmail.com

ЧИСТЯКОВ Павел Вячеславович – младший научный сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Россия). E-mail: pavelchist@gmail.com

ЖДАНОВ Равиль Камильевич – кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Россия). E-mail: rav@xarg.org

КОЛОБОВА Ксения Анатольевна – доктор исторических наук, профессор РАН, ведущий научный сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Россия). E-mail: kolobovak@yandex.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Ekaterina N. Bocharova, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: bocharova.e@gmail.com

Pavel V. Chistyakov, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: pavelchist@gmail.com

Ravil K. Zhdanov, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: rav@xarg.org

Kseniya A. Kolobova, Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: kolobovak@yandex.ru

The authors declare no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 14 октября 2021 г.;
принята к публикации 09 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 14.10.2021;
accepted for publication 09.09.2022.*

Научная статья
УДК 572
doi: 10.17223/2312461X/37/10

НОВЫЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ ПО НЕОЛИТУ ЗАБАЙКАЛЬЯ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА. СООБЩЕНИЕ 2. ОДОНТОЛОГИЯ. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Елизавета Валентиновна Веселовская¹
Анна Владимировна Рассказова²
Наталья Александровна Лейбова³
Ольга Михайловна Григорьева⁴

^{1, 2, 3, 4} *Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия*

¹ *veselovskaya.e.v@yandex.ru*

^{2, 4} *labrecon@yandex.ru*

³ *nsuvorova@mail.ru*

Аннотация. Уникальные антропологические материалы неолитического времени с территории Восточной Сибири и Дальнего Востока требуют досконального изучения по всем возможным программам. Настоящая статья является второй частью такого комплексного исследования, в первой части анализировались краниологические показатели и представлена подробная археологическая характеристика памятников. В этом сообщении представлены результаты одонтологического исследования. Также были выполнены пять научных скульптурных реконструкций облика представителей неолитического населения по черепам из могильников Забайкалья (Жиндо, погр. 6; Мельничное и Груздевое) и Приморья (пещера Чёртовы Ворота). По программе «Алгоритм внешности» определены прижизненные характеристики изученных индивидов. По метрическим признакам изучена зубная система пяти жителей пещеры Чёртовы Ворота. Комбинация признаков отражает выраженный комплекс восточного одонтологического ствола, отличающийся матуризованными верхними и нижними молярами. На нижних молярах наблюдается максимальная степень проявления монголоидных особенностей, образующих комплекс шестибугорковых М1, коленчатой складки метаконида и дистального гребня тригонида. У одного из индивидов (ребенок 6–7 лет) этот комплекс представлен полностью и сопровождается выраженно лопатообразными верхними и нижними резцами. По одонтологическим признакам население пещеры сближается с синхронными обитателями памятника Бойсмана 2 и населением железного века янковской культуры.

Установлено, что население двух регионов заметно отличалось уже в неолите. Представители Приморья характеризуются высокой и короткой головой, высоким лицом, большой шириной лица на всех уровнях, слабой профилировкой, меньшим выступанием носа, высокой верхней губой. Восточносибирское неолитическое население отличается длинным и низким черепом, уплощенность лица выражена в средней степени. Изученные индивиды достаточно разнородны по внешним признакам.

Ключевые слова: антропологическая реконструкция внешности, одонтология, неолит Забайкалья, неолит Приморья, пещера Чёртовы Ворота, руднинская археологическая культура

Благодарности: работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, № проекта 17-29-04132 офи_м, одонтологическая характеристика дана в соответствии с работами по планам НИР ИЭА РАН.

Приносим искреннюю благодарность В.А. Татарникову за консультации при оформлении атрибутики скульптурных реконструкций из пещеры Чёртовы Ворота.

Для цитирования: Веселовская Е.В., Рассказова А.В., Лейбова Н.А., Григорьева О.М. Новые антропологические данные по неолиту Забайкалья и Дальнего Востока. Сообщение 2. Одонтология. Антропологическая реконструкция // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 168–194. doi: 10.17223/2312461X/37/10

Original article

doi: 10.17223/2312461X/37/10

New Anthropological Data on the Neolithic of the Transbaikalia and the Far East Part 2. Dental Anthropology, Craniofacial Reconstruction

Elizaveta V. Veselovskaya¹, Anna V. Rasskazova²,
Natalia A. Leibova³, Olga M. Grigorieva⁴

^{1, 2, 3, 4} *Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation*

¹ *veselovskaya.e.v@yandex.ru*

^{2, 4} *labrecon@yandex.ru*

³ *nsuvorova@mail.ru*

Abstract. This article is the second part of such a comprehensive study. In the first part craniological features were analyzed and a detailed archaeological characteristic of the archaeological localities was presented. This report presents the results of a dental anthropology study. Also, five scientific sculptural reconstructions of representatives of the Neolithic population were carried out on the basis of skulls from the burial grounds of Transbaikalia and Primorye. According to the program "Algorithm of appearance" the lifetime characteristics of the studied individuals were determined. The dental system of five inhabitants of the Devil's Gate cave was studied by non-metric signs. The combination of features reflects a pronounced complex of the eastern odontological trunk, differing in maturized upper and lower molars. On the lower molars, the maximum degree of manifestation of Mongoloid features is observed. The population of the cave is close to the synchronous inhabitants of the Boisman 2 locality and the population of the Iron Age of the Yankovskaya culture.

The population of the two regions was markedly different already in the Neolithic. Representatives of Primorye are characterized by a high and short head, a high face, a wide face at all levels, a weak profile, a smaller nose protrusion, and a high upper lip. The East Siberian Neolithic population is distinguished by a long and low brain part

of the head; the flattening of the face is expressed in an average degree. The studied individuals are quite heterogeneous in appearance.

Keywords: Craniofacial reconstruction, dental anthropology, Neolithic of Transbaikalia, Neolithic Primorye, Devil's Gate cave, Rudninskaya archaeological culture

Acknowledgements: The work was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, project No. 17-29-04132 ofi_m. The odontological characteristics were given in accordance with the research plans of the IEA RAS.

We sincerely thank V.A. Tatarnikov for his advice on the design of the attributes of sculptural reconstructions from the Devil's Gate cave.

For citation: Veselovskaya, E.V., Rasskazova, A.V., Leibova, N.A. & Grigorieva, O.M. (2022) New Anthropological Data on the Neolithic of the Transbaikalia and the Far East Part 2. Dental Anthropology, Craniofacial Reconstruction. *Siberian Historical Research – Sibirske Istoricheskie Issledovaniya*. 3. pp. 168–194 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/10

Введение

Настоящая статья является продолжением первой публикации в этом же журнале: Веселовская Е.В., Васильев С.В., Галеев Р.М., Григорьева О.М., Константинов М.В., Пестряков А.П. «Новые антропологические данные по неолиту Забайкалья и Дальнего Востока. Сообщение 1. Археология, краниология», и посвящена одонтологии и антропологической реконструкции. В силу плохой сохранности в отношении одонтологии проанализированы лишь материалы из пещеры Чёртовы Ворота, пять индивидов (А, Б, В, Ж, Е). Восстановление облика проведено по одному мужскому и двум женским черепам из могильников Забайкалья (Мельничное, Груздёвое, Жиндо 6) и по мужскому и женскому черепам из пещеры Чёртовы Ворота с территории Приморья. Все эти материалы датируются ранним неолитом, археологическое описание приведено в упомянутой первой части. Восстановление внешнего облика проводили методом М.М. Герасимова с учетом более поздних разработок в области антропологической реконструкции (Лебединская 1989; Балуева, Веселовская 2004; Веселовская 2018).

Материалы и методы

Одонтологическое исследование опирается на принятые в отечественной антропологии методику и методологию (Зубов 1968; Зубов, Халдеева 1993) и включает некоторые признаки из протокола Аризонского университета ASUDAS (Turner, Nichol, Scott 1991). В настоящей работе рассматриваются только неметрические признаки зубной системы. В силу уникальности материала подробному изучению метрических характеристик будет посвящена отдельная публикация.

При выполнении реконструкций использовали программу «Алгоритм внешности», которая суммирует предшествующие разработки в области антропологической реконструкции внешнего облика и дополнена недавними исследованиями в России и за рубежом (Герасимов 1955; Лебединская 1998; Балуева, Веселовская 2004; Веселовская, Балуева 2012; Craniofacial... 2012; Веселовская 2018). Эта программа позволяет еще до процесса рисования и лепки получить многие прижизненные размеры и характеристики внешности, опираясь на размеры и морфологические особенности черепа. Часть прижизненных размеров получают за счет прибавления толщины мягких тканей к черепному размеру, а часть рассчитывают по уравнениям регрессии, где независимым предиктором служит соответствующий размер черепа. Программа «Алгоритм внешности» позволяет получить качественную характеристику внешности в терминах словесного портрета благодаря системе индексов, описывающих лицевые пропорции. Восстановление внешнего облика было проведено по пяти индивидам: мужчина из могильника Жиндо, погребение 6; женщины со стоянок Мельничное и Груздевое; мужчина (Ж) и женщина (Д) из пещеры Чёртовы ворота.

Результаты исследования

Одонтологическая характеристика исследованных черепов. По одонтологической программе были изучены останки пяти индивидов из пещеры Чёртовы Ворота (табл. 1). В настоящей статье дается краткое описание морфологических особенностей их зубной системы. Развернутое описание и одонтометрическое исследование станет предметом отдельной статьи. Значительная часть зубов индивидов из пещеры Чёртовы Ворота была утрачена посмертно. Досадно, что некоторые из зубов были переданы для проведения палеогенетической экспертизы без предварительного одонтологического описания или хотя бы фотофиксации (к сожалению, распространенная практика). Имеющиеся зубы – хорошей сохранности, с крепкой, не осыпающейся эмалью. Верхние резцы сохранились только у двоих индивидов. Для одного из них (ребенок 6–7 лет) характерна максимальная степень выраженности лопатообразной формы медиальных и латеральных резцов – балл 3, при наличии краевых гребней и на вестибулярной поверхности коронки (так называемая двойная лопатообразность). У ребенка же у единственного сохранились нижние резцы, и на их коронке с лингвальной стороны отчетливо прослеживаются краевые гребни. У второго индивида наблюдались лишь «следы» лопатообразности (балл 1) на латеральном резце. В обоих случаях латеральные резцы не редуцированы и имеют короно-радикулярные борозды (interruption grooves). Этот признак не включается в программу отечественными исследователями, не считая

единичные исключения (Лейбова, Жамбалтарова 2019). Между тем, многочисленными работами западных коллег была показана высокая дифференцирующая способность этого фена (см.: Scott, Turner 1997): коро-радикулярные борозды с наибольшей частотой встречаются среди населения Севера и Востока Азии (максимальные показатели у носителей культуры дзёмон в Японии) (Matsumura 1990) и у коренного населения Америки (в первую очередь Северной) (Scott, Gillispie 2002).

Таблица 1

**Встречаемость основных одонтологических признаков у индивидов
из пещеры Чёртовы Ворота**

Признаки	Наблюдения	Признаки	Наблюдения
shov (2+3) I ¹	1/1	M ₃ 4	1/2
dbl shov (2+3) I ¹	1/1	M ₁ Y	5/5
shov (2+3) I ²	1/2	M ₂ X	1/1
r (2+3) I ²	0/2	M ₃ Y	1/2
lrt P ¹	1/3	M ₃ X	1/2
cara (2–5) M ¹	3/5	tami M ₁₊	0/5
r (3+,3) hy M ²	0/4	dtc M ₁₊	4/5
r (2) me M ¹	3/4	dw M ₁₊	3/5
r (3) me M ²	1/4	eext (5–6) M1	2/5
dmc (1–5) M ¹	2/5	eext (5–6) M2	2/4
M ₁ 6	3/5	protostylid M ₁₊	0/4
M ₁ 5	2/5	l rt M ₂	3/3
M ₂ 4	1/1	l eo (3) M ¹	0/1
M ₃ 6	1/2	2 med (II) M ₁	0/5

У троих индивидов мы могли оценить корневую систему верхних первых премоляров: в одном случае премоляр был однокорневым, в двух – имел дифференцированный корень. Однокорневые первые верхние премоляры характерны для представителей монголоидной расы (Turner 1981; Зубов, Халдеева 1993).

Первые верхние моляры у всех пятерых индивидов не редуцированы: гипоконус хорошо развит, представлен в максимально развитой форме и относится к типу 4 (по Дальбергу). То же можно сказать и о вторых верхних молярах: на всех представлена лишь начальная фаза сокращения гипоконуса, оцениваемая баллом 4 (4 наблюдения). У двоих индивидов имелись и третьи моляры, которые также относятся к нередуцированному типу. У троих индивидов наблюдается отчетливая тенденция к редукции метаконуса M1, размер которого по шкале А.А. Зубова оценивается баллом 2. В одном из четырех наблюдений на M2 – баллом 3. Широкомасштабный панойкуменный анализ этого признака до сих пор не был предпринят, так как исследователи в его оценке опираются на разные шкалы. Согласно одним наблюдениям, наибольшая редукция метаконуса в ряду верхних моляров характерна

для южных европеоидов (Зубов, Халдеева 1993), японские же одонтологи рассматривают ее как черту, характерную для монголоидов (Kanazawa et al. 1988).

Бугорок Карабелли зафиксирован у троих индивидов из пяти. Степень его развития во всех случаях средняя (2–3 балла). В трех из пяти случаев на М1 был отмечен дистальный маргинальный бугорок. Косой гребень не зафиксирован ни у одного индивида из четырех, у которых эта морфологическая структура была доступна для наблюдения.

Первые нижние моляры отличаются матуризованностью: у троих индивидов форма коронки Y6, у двоих – Y5. Вторые моляры имелись только в одном случае, и для них характерна 4-бугорковая коронка. Третий моляр у одного индивида – Y6, у второго – Y4. Протостилид не наблюдался ни на одном первом моляре, в одном случае зафиксирована ямка протостилида. Для изучаемой группы, по всей видимости, был характерен дистальный гребень тригонид: он присутствовал на М1 четырех индивидов из пяти. Коленчатая складка метаконид – у троих из пяти. Причем в двух случаях коленчатая складка встречается наряду с дистальным гребнем, образованным соединением дистального гребня протоконид с осевым гребнем метаконид. Тат1 не зафиксирован ни в одном из пяти наблюдений. Межкорневой затек эмали на первых молярах (верхних и нижних) описан в двух случаях из пяти, на вторых – в двух из четырех. У троих индивидов, имевших вторые нижние моляры, они были однокорневые. Этот фен редко фигурирует в одонтологических работах, между тем еще в 1968 г. А.А. Зубовым было показано, что частота его встречаемости выше в монголоидных группах по сравнению с европеоидными (Зубов 1968). К. Тернер предлагал включать этот показатель в программу при исследовании монголоидных групп, показав, что максимальные его частоты характерны для представителей синодонтного типа монголоидной расы (Turner 1990). У двоих индивидов из четырех взрослых наблюдается гиподонтия третьих моляров (в одном случае – всех четырех), у ребенка – гиподонтия нижнего латерального резца.

У двоих индивидов удалось определить и некоторые одонтоглифические признаки. Только в одном случае – на верхних молярах. Все признаки демонстрируют варианты, не обнаруживающие четких градиентов изменчивости: форма второй борозды эконуса (2), первая борозда протоконуса на М1 впадает в III межбугорковую фиссуру, вариант впадения вторых борозд эконуса и протоконуса (2), как и соотношение хода борозд 1 параконуса и метаконуса. Вторая борозда эконуса имеет независимый ход и не образует трирадиуса. На втором моляре вторая борозда метаконуса имеет диагностически нейтральную форму, передняя ямка отсутствует. На первом нижнем моляре вторая борозда метаконид во всех случаях впадает в III межбугорковую борозду. Соотношение бугорковых борозд протоконид и метаконид в одном слу-

чае – тип 2, связанный, скорее, с представителями западного одонтологического ствола, в другом – тип 3, чаще встречающийся в монголоидных сериях. Ни трирадиус на энтокониде M1, ни дирадиусы на энтокониде M2 обнаружены не были.

Таким образом, комбинация признаков, наблюдаемая у пяти индивидов из пещеры Чёртовы Ворота, складывается в выраженный комплекс восточного одонтологического ствола. Морфологический анализ полученного материала позволяет предположить, что зубная система неолитического населения Восточного Приморья характеризовалась матуризованными верхними и нижними молярами. В отношении верхних моляров можно говорить о тенденции к редукции метаконуса. Скорей всего, для группы был характерен бугорок Карабелли на первых верхних молярах. На нижних молярах наблюдается максимальная степень проявления монголоидных особенностей, образующих комплекс шестибугорковых M1, коленчатой складки метаконида и дистального гребня тригониды. У одного из индивидов (ребенок 6–7 лет) этот комплекс представлен полностью и сопровождается выраженно лопатообразными верхними и нижними резцами.

Является ли описанный одонтологический комплекс специфическим для древних обитателей Приморья или был широко распространен среди неолитического и более позднего населения Восточной Азии? Сопоставление имеющихся в нашем распоряжении данных представляет определенные трудности. Объем наблюдений в некоторых «сериях», включая Чёртовы Ворота, незначительный, что делает неоправданным применение методов многомерной статистики для анализа, а любые выводы на их основе в определенной степени будут носить случайный характер. Тем не менее попытаемся проследить хотя бы самые общие закономерности (табл. 2).

Единственная серия с территории Приморья, относящаяся, как и материалы из пещеры Чёртовы Ворота, к эпохе неолита, происходит из комплекса памятников Бойсмана-2 (Попов и др. 1997). Обе серии, безусловно, относятся к восточному одонтологическому стволу. При генеральном сходстве их одонтологических профилей имеются и локальные отличия. В частности, судя по описанию А.В. Зубовой, в серии Бойсмана-2 в двух случаях наблюдалась редукция гипоконуса на M1, в Чёртовых Воротах же все без исключения верхние моляры, включая M3, демонстрируют нередуцированные формы. Бугорок Карабелли на M1, вероятно, для носителей руднинской культуры был более характерен. Основное отличие заключается в отсутствии коленчатой складки метаконида на M1 в серии из Бойсмана 2.

С территории Приморья имеются так же одонтологические данные, характеризующие носителей янковской археологической культуры раннего железного века (I тыс. до н. э.), погребенных в могильниках

Черепаша-13, Поспелово-1 и единичном погребении на поселении Бойсмана-2 (Зубова 2018).

Т а б л и ц а 2

**Встречаемость основных одонтологических признаков у индивидов
из пещеры Чёртовы Ворота и в сравнительных сериях**

Показатель	shov (2+3) I ¹	cara (2-5) M ¹	r (3+,3) hy M ²	M ₁ 6	M ₂ 4	dtc M ₁₊	dw M ₁₊	tami M ₁₊
Чёртовы Ворота, VI тыс. до н. э.	1/1	3/5	0/4	3/5	1/1	4/5	3/5	0/5
Бойсмана-2, V-III тыс. до н. э.	100 (8/8)	16,7 (1/6)	16,7 (1/6)	20,0 (3/15)	28,6 (2/7)	33,3 (4/12)	0,0 (0/9)	0,0 (0/15)
Янковская культура, VIII-I вв. до н. э.	85,7 (12/14)	30,0 (6/20)	43,8 (7/16)	38,9 (7/18)	53,3 (8/15)	50,0 (8/16)	23,1 (3/13)	0,0 (0/22)
Бмьяхта- ская, III- II тыс. до н. э.	87,5 (7/8)	22,2 (2/9)	50,0 (4/8)	11,1 (1/9)	50,0 (4/8)	0,0 (0/9)	50,0 (4/8)	0,0 (0/9)
Фофаново (Китой), VII-VI тыс. до н. э.	75,0 (6/8)	36,4 (4/11)	0,0 (0/11)	50,0 (6/12)	0,0 (0/8)	22,2 (2/9)	62,5 (5/8)	10,0 (1/10)
Фофаново (Глазково), 2-я пол. II тыс. до н. э.	100,0 (4/4)	42,9 (3/7)	20,0 (1/5)	10,0 (1/10)	28,6 (2/7)	0,0 (0/6)	80,0 (4/5)	0,0 (0/8)
Шаманка II (Китой), VI-сер. V тыс. до н. э.	81,4 (35/43)	29,5 (13/44)	3,6 (2/56)	26,2 (16/61)	24,5 (12/49)	8,8 (3/34)	29,4 (5/17)	7,1 (4/56)
Сяванган (Xiawanggan g), III тыс. до н. э.	90,1 (71)	0,0 (128)*	—	14,8 (162)	27,6 (156)	37 (92)	60,3 (73)	2,6 (155)
Мяоцзыгоу (Miaozigou), IV-III тыс. до н. э.	100 (17)	11,8 (17)*	—	31,3 (16)	18,8 (16)	50 (14)	100 (13)	11,8 (17)
Дзёмон (Хакайдо и Тохoku)	66,7 (21)	13,8 (29)*	25,0 ? (44)*	36,8 (38)	—	3,1 (32)	27,6 (29)	6,8 (44)
Дзёмон (Япония суммарно), XIV тыс. — III в. до н. э.	70,6 (68)	5,6 (341)*	7,7 (209)*	25,3 (360)	45,3 (192)	—	14,1 (99)	9,0 (366)

* Оценка признака произведена по системе ASUDAS; данные методически не сопоставимы с частотами признака в других группах.

У носителей янковской культуры определенно прослеживается сходство с обитателями пещеры Чёртовы Ворота, выразившееся в повышенных для данного региона частотах бугорка Карабелли на M1, высоких – дистального гребня тригонида на M1 в отсутствие бугорка tam1. На фоне серии из Бойсмана-2 их сближает и присутствие коленчатой складки метаконида на M1. Заметное отличие касается редукции гипоконуса на M2, но, как известно, этот признак подвержен значительной эпохальной и узколокальной изменчивости. Выходя за географические рамки Приморья, сопоставим индивидов из пещеры Чёртовы Ворота с неолитическими сериями Прибайкалья (Лейбова, Жамбалтарова 2019; Лейбова 2020), Внутренней Монголии и Китая (Wu, Xianglong 1995), с сериями носителей культуры дзёмон с территории Японии (Matsumura 1995; Kaburagi et al. 2010), глазковской культуры эпохи бронзы Прибайкалья (Лейбова, Жамбалтарова 2019), носителями ымыяхтахской позднеолитической культуры на территории Якутии. Не будем останавливаться на разборе подробно, отметим лишь, что по значениям отдельных ключевых признаков люди из пещеры Чёртовы Ворота сближаются с различными сериями из взятых для сравнения, что неудивительно – все они характеризуются чертами восточного одонтологического ствола (см. табл. 2). Однако если рассматривать комплексы признаков, то, пожалуй, наибольшее сходство с индивидами из Чёртовых ворот, не считая серии из Бойсмана-2, демонстрирует неолитическая серия китойской культуры из могильника Фофаново юго-восточного Прибайкалья. В связи с этим хотелось бы отметить, что некоторые предметы из археологических материалов руднинской культуры находят аналогии в изделиях китойской, которые были широко распространены в Прибайкалье и Забайкалье (Неолит Северной Евразии 1996: 315). Примечательно, что с другой серией китойской культуры из Байкальского региона – Шаманкой II – у обитателей пещеры Чёртовы Ворота такого существенного морфологического сходства не обнаруживается.

Восстановление прижизненного облика изученных индивидов

В соответствии с программой «Алгоритм внешности» (Веселовская 2018) черепа были измерены и подробно описаны. На основе краниологических размеров и описательных признаков были получены прижизненные параметры головы. В таблице 3 представлены результаты расчета прижизненных размеров за счет прибавления толщины мягких покровов в соответствующих точках для четырех индивидов: двух мужчин – из могильника Жиндо 6 и из пещеры Чёртовы Ворота; и двух женщин – со стоянок Мельничное и Груздевое. Цифровые данные по женщине из пещеры Чёртовы Ворота не приводим, поскольку череп

был собран из фрагментов, принадлежащих разным индивидам. Использовали стандарты толщины мягких тканей для монголоидных групп. В случае продольного диаметра к его величине на черепе добавляют толщину покровов на глабелле и в точке опистокранион; при получении прижизненного скулового диаметра к черепному размеру добавляют толщину мягких тканей на скуловых точках справа и слева. Для расчета прижизненной морфологической высоты лица прибавляем к размеру на черепе толщину тканей в точке гнатион: 6 мм для женщин и 7 мм для мужчин.

Таблица 3

Прижизненные размеры головы, рассчитанные по двум мужским (Жиндо 6, Чёртовы Ворота) и двум женским (Мельничное, Груздевое) черепам путем прибавления толщины мягких тканей, мм

Наименование размера (признака)	Жиндо 6		Чёртовы Ворота		Мельничное		Груздевое	
	Череп	Голова	Череп	Голова	Череп	Голова	Череп	Голова
Продольный диаметр	191	206	172	187	183	197	171	185
Поперечный диаметр	141	155	153	167	132	145	133	146
Черепной/головной указатель	73,8	75,2	88,9	89,3	72,1	73,6	77,8	78,9
Скуловой диаметр	142	152	142	152	129	139	140	150
Морфологическая высота лица от so	138	145	137	144	127	133	125	131
Верхняя ширина лица	111	121	108	118	108	118	97	107
Наибольшая ширина лба	120	130	129	139	117	127	106	116
Наименьшая ширина лба	95	105	102	112	86	96	83	93
Высота нижней части лица	69	76	68	75	60	66	58	64
Ширина переносья	10	16	5	11	10	16	5	11
Ширина спинки носа	18	24	16	22	16	22	17	23
Угловая ширина нижней челюсти	106	116	114	124	91	101	100	110
Высота нижней челюсти	46	53	45	52	45	51	39	45
Ширина подбородка	49	65	49	65	46	60	48?	62
Высота подбородка	19	26	20	27	19	25	17	23

Такие размеры, как физиономическая высота лица, ширина носа и рта, расстояние между носогубными складками, высота уха и некоторые другие рассчитывают по уравнениям регрессии на основе соответствующих черепных размеров, с которыми наблюдаются устойчивые

корреляционные связи (табл. 4). Физиономическую высоту лица (ФВЛ) получают из уравнения регрессии, где независимым признаком служит морфологическая высота лица, взятая от точки супраорбитале. Зная ФВЛ, легко определить позицию линии роста волос и высоту лба. Эти признаки играют большую роль как характерные особенности внешности, и их правильная передача в создании индивидуального облика чрезвычайно важна. Ширину рта рассчитывают на основе ширины зубной дуги на уровне первых премоляров для женщин и на уровне вторых премоляров для мужчин. Ширина носа в значительной степени зависит от расстояния между альвеолярными возвышениями клыков, что было подтверждено при изучении компьютерных томограмм головы, на которых возможно измерение черепных и лицевых размеров у одних и тех же лиц (Рассказова, Веселовская, Пеленицына 2020). В таблице 4 мы приводим расчеты этих прижизненных размеров для двоих индивидов: для мужчины из погребения 6 могильника Жиндо и женщины из поселения Мельничное.

В таблице 5 приведены размеры, совпадающие на лице и черепе, для четырех индивидов. В ней так же, как и в табл. 4, не фигурируют цифры по женскому черепу (Д) из пещеры Чёртовы Ворота, поскольку он был собран из ряда фрагментов. Высоту лба согласно алгоритму рассчитывают как разность между физиономической и морфологической высотами лица.

Следующим этапом на основе полученных прижизненных размеров рассчитывают индексы для определения индивидуальных особенностей внешности и лицевых пропорций. Ранее были разработаны градации значений индексов для монголоидных групп на основе изучения современных бурят и корейцев (Веселовская, 2018).

Эти градации мы использовали в нашем исследовании, в табл. 6 представлены значения относительных размеров для тех же четырех индивидов с указанием, к какой категории принадлежит конкретный индекс. В категорию средних значений попадают размеры, отличающиеся от среднего арифметического в пределах одного стандартного отклонения ($x \pm \frac{1}{2} S$). Индекс (И) попадает в категорию малых значений, если его величина меньше средней более чем на половину стандартного отклонения [$И < (x - \frac{1}{2} S)$]; и в категорию больших, если его величина, соответственно, больше средней более чем на половину стандартного отклонения [$И > (x + \frac{1}{2} S)$].

Использование системы индексов, во-первых, позволяет абстрагироваться от реальных размеров, что бывает важно при работах с фотографиями или художественными портретами; во-вторых, создает возможность качественно описать индивидуальные особенности лицевых пропорций путем отнесения конкретного индекса к малой, средней или большой категории. Это особенно важно при проведении криминали-

стических экспертиз по идентификации личности, в частности с использованием методов фотосовмещения.

Таблица 4

Прижизненные размеры головы, рассчитанные по мужскому (пещера Чёртовы ворота) и женскому (Мельничное) черепам с применением регрессионного анализа

Прижизненный размер	Признак на черепе	Уравнение регрессии. Мужчины Результат Чёртовы ворота	Уравнение регрессии. Женщины Результат Мельничное
Физиономическая высота лица (ФВЛ)	Морфологическая высота лица (МВЛ)	$ФВЛ = 87,230 + 0,792 \times (МВЛ + 7 \text{ мм})$ ФВЛ = 201,3 мм	$ФВЛ = 88,271 + 0,750 \times (МВЛ + 6 \text{ мм})$ ФВЛ = 188 мм
Высота уха (ВУ)	Скуловой диаметр (СД)	$ВУ = 38,317 + 0,177 \times (СД + 10 \text{ мм})$ ВУ = 68 мм	$ВУ = 16,526 + 0,320 \times (СД + 10 \text{ мм})$ ВУ = 61 мм
Ширина носа (ШН)	Ширина между клыковыми точками (ШМК)	$ШН = 22,181 + 0,388 \times (ШМК)$ ШН = 36 мм	$ШН = 13,007 + 0,589 \times (ШМК)$ ШН = 34 мм
Ширина между носогубными складками (ШМН-ГС)	Ширина между клыковыми точками (ШМК)	$ШНГС = 25,426 + 0,683 \times (ШМК)$ ШМН-ГС = 50 мм	$ШМНГС = 11,441 + 0,971 \times (ШМК)$ ШМН-ГС = 46,5 мм
Ширина фильтра (ШФ)	Ширина между клыковыми точками (ШМК)	$ШФ = 7,3 + 0,118 \times (ШМК)$ ШФ = 11,6 мм	$ШФ = 2,8 + 0,202 \times (ШМК)$ ШФ = 9,06 мм
Ширина рта (ШР)	Ширина зубной дуги по Pm2–Pm2	$ШР = 32,539 + 0,369 \times (Pm2 - Pm2)$ ШР = 53,6 мм	$ШР = 22,332 + 0,597 \times (Pm1 - Pm1)$ ШР = 53 мм

Таблица 5

Прижизненные размеры головы, равные соответствующим размерам черепа, для двух мужчин (Жиндо 6, Чёртовы Ворота) и двух женщин (Мельничное, Груздевое)

Наименование размера	Жиндо 6	Чёртовы Ворота	Мельничное	Груздевое
Высота носа	70	71	62	69
Расстояние между альвеолярными возвышениями клыков	35	36	36	34
Ширина зубной дуги	52	57	51,5	53?
Высота лба (ФВЛ-МВЛ)	57	57,3	55	55,5

Таблица 6

Индексы прижизненных лицевых пропорций для двух мужчин (Жиндо 6, Чёртовы Ворота) и двух женщин (Мельничное, Груздевое)

Наименование размера	Жиндо 6	Чёртовы Ворота	Мельничное	Груздевое
Головной указатель	75,2 М	89,3 ОБ	73,6 М	78,9 С
Относительная ширина лица	1,048 М	1,056 М	1,045 М	1,145 Б
Относительная высота уха	0,448 М	0,469 С	0,459 М	0,492 С
Относительная высота лба	0,393 М	0,398 М	0,414 М	0,425 С
Относительная ширина лба	0,855 М	0,914 С	0,914 Б	0,773 М
Относительная ширина носа	0,217 М	0,237 М	0,245 Б	0,213 С
Относительная высота носа	0,347 Б	0,353 Б	0,330 Б	0,370 Б
Относительная ширина переносья	0,667 С	0,500 М	0,727 С	0,478 М
Относительная ширина спинки носа	0,75 Б	0,611 М	0,647 М	0,719 С
Относительная ширина рта	0,46 С	0,400 М	0,477 С	0,450 С
Относительная высота нижней челюсти	0,366 Б	0,361 Б	0,383 Б	0,344 С
Относительная высота подбородка	0,179 М	0,189 М	0,188 С	0,176 М
Относительная ширина подбородка	0,560 С	0,524 М	0,594 Б	0,564 С

Программа «Алгоритм внешности» оснащена таблицей соответствия описательных признаков лица и черепа, согласно которой описывают качественные характеристики прижизненного внешнего облика, такие как форма головы и лица, направление и наклон лба, горизонтальная и вертикальная профилировка, степень развития рельефа, форма и выступание подбородка и др. (Веселовская 2018).

Основываясь на комплексе прижизненных характеристик, полученных в результате вышеописанных процедур, были составлены словесные портреты изученных индивидов и выполнены скульптурные реконструкции. Необходимым этапом работы над графическим или скульптурным портретом является выполнение контурной реконструкции, когда на контуре черепа строят контур мягких тканей. Именно на

этом этапе выполняют построение профиля спинки носа по контуру грушевидного отверстия. Если в публикациях или докладах представляют результаты работы по восстановлению внешности по черепу, то необходимо сопровождать их иллюстрацией промежуточных этапов, на которых видно, как создается представляемый образ. Красиво выполненный скульптурный или графический портрет вовсе не означает, что он адекватно отражает прижизненный облик. Чтобы судить о правильно проведенной процедуре восстановления лица, необходимо видеть, как на конкретном черепе воспроизводятся индивидуальные черты внешности. Именно поэтому для трех индивидов мы приводим профильные контурные реконструкции (рис. 1–3).

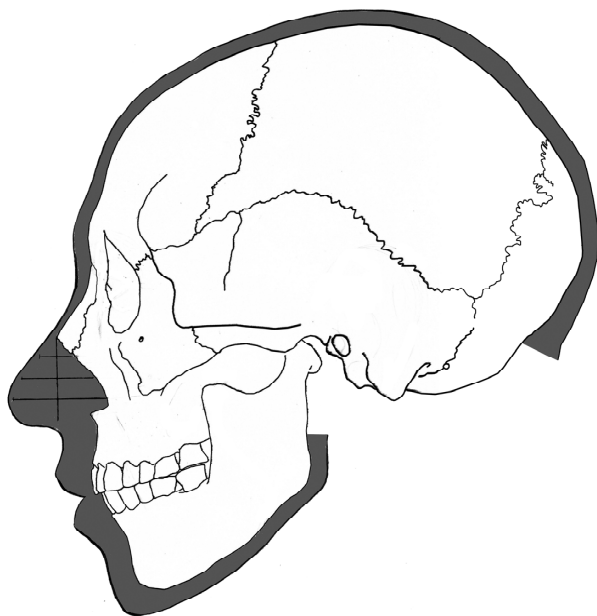


Рис. 1. Контурная реконструкция по черепу мужчины из погребения 6 могильника Жиндо

Индивидуальные описания прижизненной внешности приведены ниже.

Словесный портрет мужчины из могильника Жиндо, погребение 6

Погребение принадлежало мужчине 40–45 лет. Голова длинная, по ширине средняя, свод низкий. Головной указатель 75,2, что свидетельствует о долихоцефалии. Ширина лица относительно небольшая, притом что оно очень высокое. Горизонтальная профилировка средняя. Уплощенность отмечается только в области переносья.



Рис. 2. Контурная реконструкция по черепу женщины из могильника Груздевое

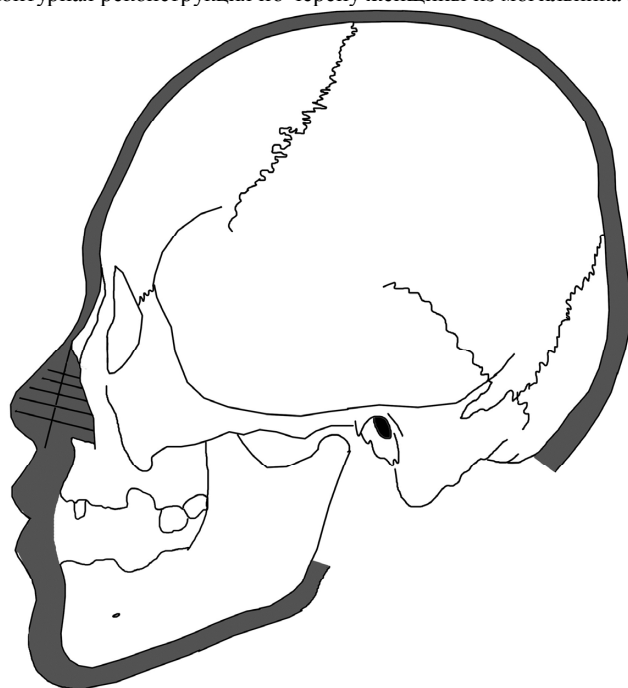


Рис. 3. Контурная реконструкция по черепу мужчины из пещеры Чёртовы Ворота

Вертикальная профилировка носоротовая: при взгляде в профиль указанные отделы несколько выступают вперед. Складка верхнего века развита значительно. Эпикантус отсутствует. Уши невысокие. Лоб низкий и узкий. Направление лба наклонное. Нос длинный, в крыльях узкий, выступает значительно. Переносье по ширине среднее, спинка носа широкая. Длина ротовой щели средняя, нижняя челюсть высокая. Отмечается прогнатизм – выступание вперед верхней челюсти и верхней губы. Подбородок средней ширины, невысокий.

При сопоставлении внешнего облика мужчины из погребения 6 и погребения 2 того же могильника (реконструкция по этому черепу была выполнена в рамках того же проекта ранее Р.М. Галеевым. Васильев и др., 2018)) обращает на себя внимание их значительное различие. Индивид из погребения 2 обладает значительной уплощенностью лица (даже по монголоидным меркам). Углы горизонтальной профилировки относятся к категории очень больших. В то время как индивид из погребения 6 характеризуется уплощенностью только в области переносья. Голова его значительно длиннее и чуть выше при той же ширине, что у индивида из погребения 2.

Автор реконструкции А.В. Рассказова На рис. 4 представлен окончательный вариант скульптурного портрета.

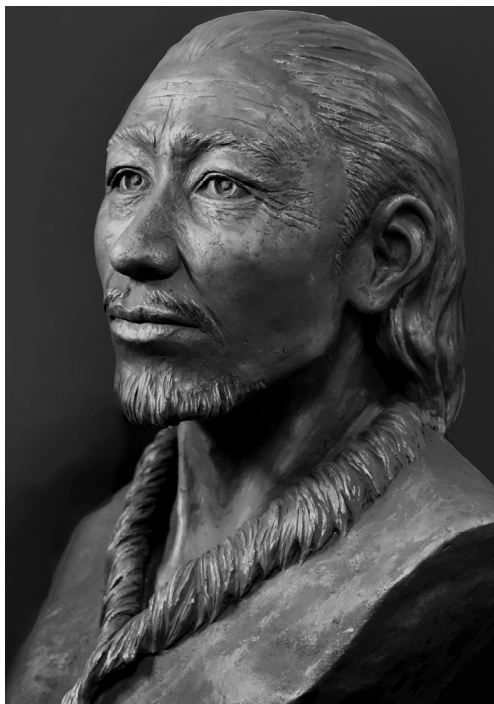


Рис. 4. Скульптурная реконструкция по черепу мужчины из погребения 6 могильника Жиндо. Автор: А.В. Рассказова

Словесный портрет женщины из поселения Мельничное

Погребение принадлежало женщине 35–45 лет. Голова довольно длинная и узкая. Головной указатель 73,6, что выявляет значительную степень долихокефалии. Лицо неширокое, хотя скулы заметно выдаются, особенно при взгляде в профиль. Горизонтальная уплощенность лица выражена в средней степени.

Вертикальная профилировка гармоничная: отсутствует выступание вперед отделов лица. Складка верхнего века развита значительно по всей длине глаза. Эпикантус не выражен. Уши некрупные. Лоб широкий и низкий. Нос длинный, в крыльях широкий. Выступает незначительно. Переносье средней ширины, спинка носа узкая. Ротовая щель средней ширины. Нижняя челюсть высокая. Подбородок широкий, средней высоты. Можно констатировать, что монголоидный комплекс выражен в средней степени.

Авторы реконструкции Е.В. Веселовская и О.М. Григорьева. На рис. 5 приведена окончательная стадия работы над портретом.



Рис. 5. Скульптурная реконструкция по черепу женщины со стоянки Мельничное.
Авторы: Е.В. Веселовская, О.М. Григорьева

Словесный портрет женщины из погребения Груздевое

Голова сравнительно короткая и узкая. Головной указатель 78,9, отмечается мезокефалия. Лицо широкое. Уши средней высоты. Направление лба слабонаклонное.

Надбровный рельеф выражен значительно. Лоб узкий, средней высоты. Горизонтальная профилировка слабая на всех уровнях лица. Нос длинный, средней ширины в крыльях. Переносье узкое, спинка носа средней ширины. Ротовая щель по ширине средняя. Нижняя челюсть невысокая. Подбородок низкий, средний по ширине. Нос слабо выступающий, профиль спинки носа прямой, кончик носа приподнятый. Складка верхнего века значительно развита, положение глазной щели косонаружное, наружные углы глаз располагаются выше внутренних. Отмечается альвеолярный прогнатизм, средней степени выраженности.

Автор реконструкции А.В. Рассказова. На рис. 6 приведена реконструкция бюста без изображения торса и элементов одежды и украшений.



Рис. 6. Скульптурная реконструкция по черепу женщины из могильника Груздевое. Автор: А.В. Рассказова

Словесный портрет по черепу мужчины из пещеры Чёртовы Ворота

Возраст индивида оценивается примерно в 20–25 лет. Голова округлой формы, в лобно-затылочном направлении очень короткая, а в поперечном – широкая. Свод мозгового отдела высокий. Головной указатель 89,3 – очень большое значение, говорящее о гипербрахикефалии. Лицо относительно неширокое, в анфас круглое. В то же время скулы заметно выступают. Горизонтальная профилировка слабая, уплощенность выражена на уровне глаз и скул. Вертикальная профилировка ротовая. Уши невысокие. Линия лба слегка наклонная, лобные бугры выражены слабо. Надбровные дуги короткие и в целом надбровный рельеф развит незначительно. Глазные яблоки выступающие. Разрез глаз наклонный, наружные уголки располагаются выше внутренних. Складка верхнего века развита по всей длине глаза, присутствует эпикантус. Лоб средней ширины невысокий. Нос чрезвычайно малых размеров, в крыльях узкий, выступает вперед крайне незначительно. По высоте большой. Переносье и спинка носа узкие и низкие. Форма кончика носа округлая. Крылья носа невысокие, расположены симметрично на одном уровне. Ротовая щель также неширокая. Отмечается заметная прогнейзия, выступание вперед верхней губы из-за выраженного прогнатизма на черепе. Нижняя челюсть высокая. Подбородок низкий и узкий.

Автор реконструкции А.В. Рассказова. На рис. 7 представлены этапы работы над реконструкцией.

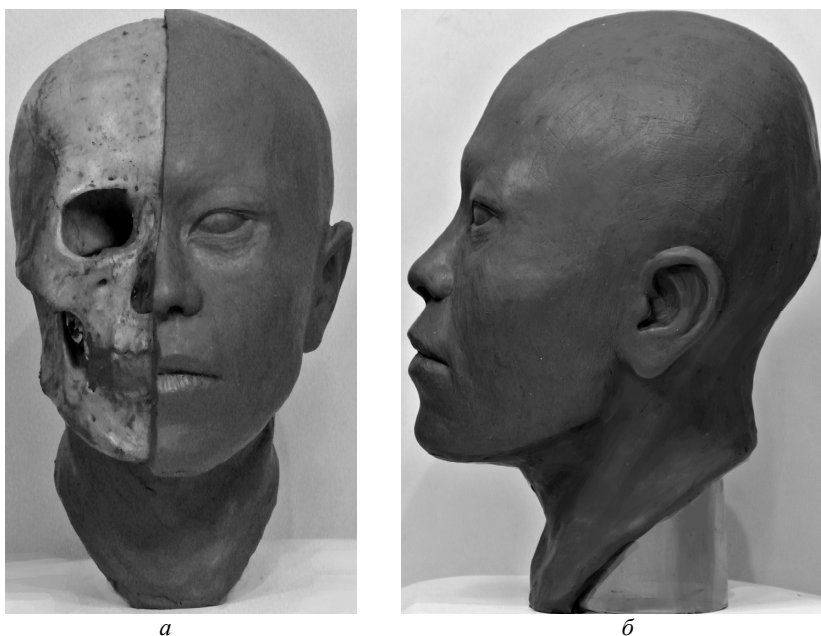


Рис. 7. Скульптурная реконструкция по черепу мужчины из пещеры Чёртовы Ворота. Автор: А.В. Рассказова

Первое изображение отражает этап работы, когда восстанавливают половину лица (рис. 7, *а*), на другом рисунке показан завершающий этап без изображения волос, элементов одежды и украшений (рис. 7, *б*). В некоторых случаях специалисты по реконструкции останавливаются на этом этапе воспроизведения внешности, так как в антропологическом отношении портрет можно считать законченным.

Словесный портрет женщины из пещеры Чёртовы Ворота

Данное описание и скульптурный портрет следует считать в некоторой степени условными в силу фрагментарной представленности черепа Д, который составил основу для получения целостной модели. Процесс реставрации и сборки целого черепа описан в первом сообщении настоящего исследования (Веселовская и др. 2022). Внешность женщины, изображенной на рис. 8, отличается выраженный монголоидный комплекс. Лицо высокое, значительно уплощенное на всех уровнях.



Рис. 8. Скульптурная реконструкция по черепу женщины из пещеры Чёртовы Ворота. Автор: Е.В. Веселовская

Нос выступает крайне слабо. Глазная область несет в себе ярко выраженные восточные черты. Складка верхнего века развита на протяжении всей орбиты, выражен эпикантус. Голова высокая и короткая,

средней ширины. Облик женщины отличает непомерно высокая верхняя губа, проехйлия выражена в средней степени.

Автор реконструкции Е.В. Веселовская. На рис. 8 представлен окончательный вариант реконструкции облика. Внешняя атрибутика выполнена в соответствии с рекомендациями автора раскопок этого уникального памятника В.А. Татарникова, за что приносим ему искреннюю благодарность. Бусы составлены им из реальных находок в пещере Чёртовы Ворота (Татарников 1983).

Заключение

Выполненные скульптурные реконструкции и полученные прижизненные характеристики позволяют сделать некоторое заключение о внешнем облике представителей населения изученных регионов. Люди, населявшие пещеру Чёртовы Ворота, характеризуются выраженным монголоидным комплексом, который хорошо укладывается в рамки вариаций современной дальневосточной малой расы. Это значительная плосколицесть при средней ширине лица. Лоб широкий. Заметно выражена проехйлия. Складка верхнего века значительно развита, имеется эпикантус. Лицо и нос высокие, ширина носа средняя. Отличительной особенностью этого населения является короткий, а для мужчины – и высокий мозговой отдел. Отмечается выраженная брахицефалия, что редко встречается в неолите и отмечено лишь для стоянки Бойсмана 2. Также население пещеры отличается крайне малым выступанием носа.

Населения Забайкалья демонстрирует значительное разнообразие в отношении представленности монголоидных признаков. Наиболее выражен восточный комплекс у женщины из погребения Груздевое, и по некоторым признакам она приближается к байкальскому антропологическому типу, о чем свидетельствуют большая ширина лица, узкий лоб, монголоидные особенности глазной области, малое выступание носа, альвеолярный прогнатизм. Женщина из Груздевого характеризуется мезоцефалией и низким сводом мозгового отдела головы. Ее внешний облик можно сравнить с восстановленными ранее представителями забайкальского неолита, мужчинами из погребений Падь Токуй и Жиндо 2.

Внешний облик мужчины из Жиндо 6 и женщины из Мельничное можно охарактеризовать как смешанный с преобладанием монголоидных черт. Лица этих людей уплощены только в верхней части, нос выступает в средней степени. Оба отличаются выраженной долихоцефалией и значительной высотой нижней челюсти.

На основе одонтологического изучения индивидов из пещеры Чёртовы Ворота можно сделать вывод о значительной выраженности признаков восточного ствола. В целом зубная система неолитического населения, жившего в пещере, отличалась матуризованными верхними

и нижними молярами с некоторой тенденцией к редукции метаконуса на верхних. Для нижних коренных зубов характерна максимальная степень проявления монголоидных особенностей. Это сочетание шестибугорковых М1, коленчатой складки метаконида и дистального гребня тригонида. У одного из индивидов (ребенок 6–7 лет) этот комплекс представлен полностью и сопровождается лопатообразностью верхних и нижних резцов.

Сопоставление одонтологических материалов из пещеры Чёртовы Ворота и комплекса памятников Бойсмана-2 выявляет их генеральное сходство за счет принадлежности к восточному одонтологическому стволу. Однако отмечаются некоторые отличия. Так, два случая памятника Бойсмана-2 характеризуются редукцией гипоконуса на М1, а в Чёртовых Воротах все верхние моляры, включая М3, демонстрируют нередуцированные формы. Бугорок Карабелли на М1 также, вероятно, был более характерен для носителей руднинской культуры. Основное отличие заключается в отсутствии коленчатой складки метаконида на М1 в серии из Бойсмана 2.

Сравнительный анализ одонтологических данных по пещере Чёртовы Ворота с носителями янковской археологической культуры раннего железного века (I тыс. до н. э.) выявляет определенное сходство, которое выражается в повышенных для данного региона частотах бугорка Карабелли на М1, в высоких частотах дистального гребня тригонида на М1 и в отсутствии бугорка *tam1*. А.В. Зубова, констатируя определенные различия одонтологических характеристик бойсманской и янковской культур, объясняет их вхождением в состав «янковцев» некоего компонента, отличающегося от бойсманского, но и не связанного с предками мохэ. Можно предположить, что формирование антропологического состава представителей янковской культуры в большей степени было связано с населением Восточного Приморья, т.е. с потомками руднинской культуры.

Выходя за географические рамки Приморья, сопоставим индивидов из пещеры Чёртовы Ворота с неолитическими сериями Прибайкалья (Лейбова, Жамбалтарова 2019; Лейбова 2020), Внутренней Монголии и Китая (Wu, Xianglong 1995), с сериями носителей культуры дзёмон с территории Японии (Matsumura 1995; Kaburagi et al. 2010), глазковской культуры эпохи бронзы Прибайкалья (Лейбова, Жамбалтарова 2019), носителями ымыяхтахской поздненеолитической культуры на территории Якутии. Не будем останавливаться на разборе подробно, отметим лишь, что по значениям отдельных ключевых признаков люди из пещеры Чёртовы Ворота сближаются с различными сериями из взятых для сравнения, что неудивительно – все они характеризуются чертами восточного одонтологического ствола (см. табл. 2). Однако если рассматривать комплексы признаков, то, пожалуй, наибольшее сходство с ин-

дивидами из Чёртовых Ворот, не считая серии из Бойсмана-2, демонстрирует неолитическая серия китойской культуры из могильника Фофаново юго-восточного Прибайкалья. В связи с этим хотелось бы отметить, что некоторые предметы из археологических материалов рудинской культуры находят аналогии в изделиях китойской, которые были широко распространены в Прибайкалье и Забайкалье (Неолит Северной Евразии, 1996: 315). Примечательно, что с другой серией китойской культуры из Байкальского региона – Шаманкой II – у обитателей пещеры Чёртовы Ворота такого существенного морфологического сходства не обнаруживается.

Полученные выводы согласуются с результатами изучения геномов древних обитателей Восточной Азии (Siska et al. 2017; Wang et al. 2020), согласно которым на Дальнем Востоке люди из пещеры Чёртовы Ворота оказались генетически сходны с носителями неолитической бойсманской культуры и янковской культуры раннего железного века, а также с современным населением региона. Это можно обсуждать в свете раннего формирования дальневосточного варианта монголоидной расы, основы которого, возможно, уже присутствовали в неолитическом населении и были наследованы популяциями железного века.

Список источников

- Балуева Т.С., Веселовская Е.В. Новые разработки в области восстановления внешнего облика человека по краниологическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. Вып. 1. С. 143–150.
- Васильев С.В., Веселовская Е.В., Галеев Р.М., Григорьева О.М., Константинов М.В., Пестряков А.П., Боруцкая С.Б. Антропологическое исследование неолитических памятников Забайкалья (Падь Токуй, Жиндо, Усть-Менза 2) // Сибирские исторические исследования. 2018. № 3. С. 107–138.
- Веселовская Е.В. «Алгоритм внешности» – комплексная программа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Сер. XXIII. Антропология. 2018. № 2. С. 38–54.
- Веселовская Е.В., Балуева Т.С. Новые разработки в антропологической реконструкции // Вестник антропологии. М.: ИЭА РАН, 2012. Вып. 22. С. 22–42.
- Веселовская Е.В., Васильев С.В., Галеев Р.М., Григорьева О.М., Константинов М.В., Пестряков А.П. Новые антропологические данные по неолиту Забайкалья и Дальнего Востока. Сообщение 1. Археология, краниология // Сибирские исторические исследования. 2022. № 1. С. 170–194. doi: 10.17223/2312461X/35/10
- Герасимов М.М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек). М.: Изд-во АН СССР, 1955.
- Зубов А.А. Одонтология. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1968.
- Зубов А.А., Халдеева Н.И. Одонтология в антропогенетике. М.: Наука, 1993.
- Зубова А.В. Неолитическое население Южного Приморья и его роль в формировании коренного населения Дальнего Востока (по одонтологическим данным из могильника Бойсмана-2) // Camera Praehistorica. 2018. № 1. С. 117–128.
- Лебединская Г.В. Реконструкция лица по черепу (методическое руководство). М.: Старый сад, 1998.
- Лейбова Н.А., Жамбалтарова Е.Д. Одонтологическое исследование материалов из Фофановского могильника (Юго-Восточное Прибайкалье) // «В этой связи...»: К юби-

- лею Маргариты Михайловны Герасимовой / отв. ред. Н.А. Лейбова. М.: Буки Веди, 2019. С. 86–99.
- Неолит Северной Евразии / отв. ред. С.В. Ошибкина. М.: Наука, 1996. 380 с.
- Попов А.Н., Чикишеева Т.А., Шпакова Е.Г. Неолит южного Приморья (бойсманская археологическая культура). Новосибирск, 1997. 96 с.
- Рассказова А.В., Веселовская Е.В., Пеленицына Ю.В. Краниофациальные соотношения среднего этажа лица по материалам компьютерных томограмм // Вестник Московского университета. Сер. XXIII. Антропология. 2020. № 4. С. 66–78.
- Татарников В.А. Неолитическая стоянка в пещере «Чёртовы Ворота» (Северо-Восточное Приморье) // Позднеплейстоценовые и раннеголоценовые культурные связи Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1983. С. 110–127.
- Craniofacial Identification* / ed. by C. Wilkinson, C. Rynn. Cambridge University Press, 2012.
- Kaburagi M., Ishida H., Goto M., Hanihara T. Comparative studies of the Ainu, their ancestors, and neighbors: Assessment based on metric and nonmetric dental data // *Anthropological Science*. 2010. Vol. 118 (2). P. 95–106.
- Kanazawa E., Morris D.H., Sekikawa M., Ozaki T. Comparative study of the upper molar occlusal table morphology among seven human populations // *American Journal of Physical Anthropology*. 1988. Vol. 77. P. 271–278.
- Matsumura H. Dental characteristics affinities of the prehistoric to modern Japanese with the East Asians, American Natives and Australo-Melanesians // *Anthropological science*. 1995. Vol. 103 (3). P. 235–261.
- Matsumura H. Geographical variation of dental characteristics in the Japanese of the protohistoric Kofun period // *Journal of the Anthropological Society of Japan*. 1990. Vol. 98. P. 439–449.
- Scott G.R., Gillispie T.E. The dentition of prehistoric St. Lawrence Island Eskimos: variation, health and behavior // *Anthropological Papers of the University of Alaska*. 2002. 2(n.s.). P. 50–72.
- Scott G.R., Turner C.G. II. The anthropology of modern human teeth: Dental morphology and its variation in recent human population. Cambridge, United Kingdom: New York, NY: Cambridge University Press, 1997.
- Siska V., Jones E.R., Jeon S., Bhak Y., Kim H.-M., Cho Y.S., Kim H., Lee K., Veselovskaya E., Balueva T., Gallego-Llorente M., Hofreiter M., Bradley D.G., Eriksson A., Pinhasi R., Bhak J., Manica A. Genome-wide data from two early Neolithic East Asian individuals dating to 7700 years ago // *Science Advances*. 2017. Vol. 3, No. 2 (online).
- Turner C.G. II, Nichol C.R., Scott, G.R. Scoring procedures for key morphological traits of the permanent dentition: The Arizona State University dental anthropology system // *Advances in Dental Anthropology* / eds. by M.A. Kelley, C.S. Larsen. New York: Wiley-Liss, 1991. P. 13–31.
- Turner C.G. II. Major features of Sundadonty and Sinodonty, including suggestions about East Asian microevolution, population history, and late Pleistocene relationships with Australian aboriginals // *American Journal of Physical Anthropology*. 1990. Vol. 82. P. 295–317.
- Turner C.G. II. Root number determination in maxillary first premolars for modern human populations // *American Journal of Physical Anthropology*. 1981. Vol. 54. P. 59–62.
- Wang C.-C., Yeh H.-Y., Popov A.N., Zhang H.-Q., Matsumura H., Sirak K., Cheronet O., Kovalev A., Rohland N., Kim A.M., Bernardos R., Tumen D., Zhao J., Liu Y.-C., ... , Krause J., Pinhasi R., David Reich D. The Genomic Formation of Human Populations in East Asia // *bioRxiv preprint*. 2020. <https://doi.org/10.1101/2020.03.25.004606>
- Wu L., Xianglong Z. Preliminary impression of current dental anthropology research in China // *Dental Anthropology*. 1995. Vol. 9, No. 3. P. 1–5.

References

- Balueva T.S., Veselovskaia E.V. (2004) Novye razrabotki v oblasti vosstanovleniia vneshnego oblika cheloveka po kraniologicheskim dannym [New Developments in the Field of Restoring the Appearance of a Person According to Craniological Data], *Arkheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii*, Vol. 1, pp. 143–150.
- Vasilyev S.V., Veselovskaya E.V., Galeev R.M., Grigorieva O.M., Konstantinov M.V., Pestryakov A.P., Borutskaya S.B. (2018) Antropologicheskoe issledovanie neoliticheskikh pamiatnikov Zabaikal'ia (Pad' Tokui, Zhindo, Ust'-Menza 2) [An Anthropological Study of Transbaikalian Neolithic Sites (Pad' Tokuy, Zhindo, and Ust'-Menza 2)], *Siberian Historical Research-Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia*, no. 3, pp. 107–138. DOI: 10.17223/2312461X/21/8
- Veselovskaya E.V. (2018) «Algoritm vneshnosti» – kompleksnaia programma antropologicheskoi rekonstruktsii [“Appearance Algorithm” – The Comprehensive Program of Craniofacial Reconstruction], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya*, no. 2, pp. 38–54.
- Veselovskaia E.V., Balueva T.S. (2012) Novye razrabotki v antropologicheskoi rekonstruktsii [New Developments in Anthropological Reconstruction], *Vestnik antropologii*, Vol. 22, pp. 22–42.
- Veselovskaya, E.V., Vasilyev, S.V., Galeev, R.M., Grigorieva, O.M., Konstantinov, M.V. & Pestryakov, A.P. (2022) New anthropological data on the Neolithic of the Transbaikalia and the Far East. Part 1. Archaeology, Craniology. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*, no. 1, pp. 170–194. doi: 10.17223/2312461X/35/10
- Gerasimov M.M. (1955) *Vosstanovlenie litsa po cherepu (sovremennyy i iskopaemyi chelovek)* [Reconstruction of the face on the skull (modern and fossilized person)]. Moscow: Izd-vo AN SSSR.
- Zubov A.A. (1968) *Odontologiya. Metodika antropologicheskikh issledovaniy* [Dental Anthropology. Methodology of Anthropological research]. Moscow: Nauka.
- Zubov A.A., Khaldeeva N.I. (1993) *Odontologiya v antropofenetike* [Dental Anthropology in Anthropophenetics]. Moscow: Nauka.
- Zubova A.V. (2018) Neoliticheskoe naselenie Iuzhnogo Primor'ia i ego rol' v formirovani korennoogo naseleniia Dal'nego Vostoka (po odontologicheskim dannym iz mogil'nika Boismana-2) [Neolithic population of the southern Primorye and its affinities with the indigenous population of the Far East (based on dental non-metric traits from the Boismans-2 burial ground sample)], *Camera Praehistorica*, no. 1, pp. 117–128.
- Lebedinskaya G.V. (1998) *Rekonstruktsiia litsa po cherepu (metodicheskoe rukovodstvo)* [Reconstruction of the face on the skull (methodical guidance)]. Moscow: Staryi sad.
- Neolit Severnoi Evrazii* [Neolithic of Northern Eurasia] / Ed. by S.V. Oshibkina; authors: T.D. Belanovskaia, V.V. Bzhaniia, N.N. Gurina et al. Moscow: Nauka, 1996.
- Rasskazova A.V., Veselovskaya E.V., Pelenitsyna Iu.V. (2020) Kraniofatsial'nye sootnosheniia srednego etazha litsa po materialam komp'yuternykh tomogram [Craniofacial Correlations of the Middle Part of the Face Based on Computed Tomograms], *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya*, no. 4, pp. 66–78.
- Tatarnikov V.A. (1983) Neoliticheskaya stoianka v peshchere «Chertovy Vorota» (Severo-Vostochnoe Primor'e) [Neolithic site in the cave “Devil’s Gate” (North-Eastern Primorye)]. In: *Pozднеpleistotsenovyie i rannegolotsenovyie kul'turnye svyazi Azii i Ameriki* [Late Pleistocene and Early Holocene Cultural Relations between Asia and America]. Novosibirsk: Izd. «Nauka», Sibirskoe otdelenie, pp. 110–127.
- Craniofacial Identification*. Ed. C. Wilkinson, C. Rynn. Cambridge University press, 2012.
- Kaburagi M., Ishida H., Goto M., Hanihara T. (2010) Comparative studies of the Ainu, their ancestors, and neighbors: Assessment based on metric and nonmetric dental data, *Anthropological Science*, Vol. 118(2), pp. 95–106.

- Kanazawa E., Morris D.H., Sekikawa M., Ozaki T. (1988) Comparative study of the upper molar occlusal table morphology among seven human populations, *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 77, pp. 271–278.
- Leibova N.A. (2020) Odontologiya srednevekovogo naseleniya Belarusi [Dental Non-Metric Traits of Medieval Belarus Population], *Vestnik antropologii*, no. 4, pp. 258–268. DOI: 10.33876/2311-0546/2020-52-4/258-268
- Leibova N.A., Zhambaltarova E.D. (2019) Odontologicheskoe issledovanie materialov iz Fofanovskogo mogil'nika (Iugo-Vostochnoe Pribaikal'e) [Odontological Study of Materials from the Fofanovsky Burial Ground (South-Eastern Baikal Region)]. In: «V etoi svyazi...»: K iubileiu Margarity Mikhailovny Gerasimovoi [“In this connection...”: To the Anniversary of Margarita Mikhailovna Gerasimova]. Ed. by N.A. Leibova. Moscow: «Buki Vedi», pp. 86–99.
- Matsumura H. (1995) Dental characteristics affinities of the prehistoric to modern Japanese with the East Asians, American Natives and Australo-Melanesians, *Anthropological science*, Vol. 103(3), pp. 235–261.
- Matsumura H. (1990) Geographical variation of dental characteristics in the Japanese of the protohistoric Kofun period, *Journal of the Anthropological Society of Japan*, Vol. 98, pp. 439–449.
- Popov A.N., Chikisheva T.A., Shpakova E.G. (1997) *Neolit iuzhnogo Primor'ia (boisman-skaia arkhologicheskaya kultura)* [Neolithic of Southern Primorye (Boisman Archaeological Culture)]. Novosibirsk.
- Scott G.R., Gillispie T.E. (2002) The dentition of prehistoric St. Lawrence Island Eskimos: variation, health and behavior, *Anthropological Papers of the University of Alaska*, 2(n.s.), pp. 50–72.
- Scott G.R., Turner C.G. II. (1997) *The anthropology of modern human teeth: Dental morphology and its variation in recent human population*. Cambridge, United Kingdom: New York, NY: Cambridge University Press.
- Siska V., Jones E.R., Jeon S., Bhak Y., Kim H.-M., Cho Y.S., Kim H., Lee K., Veselovskaya E., Balueva T., Gallego-Llorente M., Hofreiter M., Bradley D.G., Eriksson A., Pinhasi R., Bhak J., Manica A. (2017) Genome-wide data from two early Neolithic East Asian individuals dating to 7700 years ago, *Science Advances*, Vol. 3, no. 2 (online).
- Turner C.G. II, Nichol C.R., Scott, G.R. (1991) Scoring procedures for key morphological traits of the permanent dentition: The Arizona State University dental anthropology system. In: Kelley M.A. and Larsen C.S., Eds., *Advances in Dental Anthropology*. Wiley-Liss, New York, pp. 13–31.
- Turner C.G. II. (1990) Major features of Sundadonty and Sinodonty, including suggestions about East Asian microevolution, population history, and late Pleistocene relationships with Australian aboriginals, *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 82, pp. 295–317.
- Turner C.G. II. (1981) Root number determination in maxillary first premolars for modern human populations, *American Journal of Physical Anthropology*, Vol. 54, pp. 59–62.
- Wang C.-C., Yeh H.-Y., Popov A.N., Zhang H.-Q., Matsumura H., Sirak K., Cheronet O., Kovalev A., Rohland N., Kim A.M., Bernardos R., Tumen D., Zhao J., Liu Y.-C., ... , Krause J., Pinhasi R., David Reich D. (2020) The Genomic Formation of Human Populations in East Asia, *bioRxiv preprint* <https://doi.org/10.1101/2020.03.25.004606>
- Wu L., Xianglong Z. (1995) Preliminary impression of current dental anthropology research in China, *Dental Anthropology*, Vol. 9, no. 3, pp. 1–5.

Сведения об авторах:

ВЕСЕЛОВСКАЯ Елизавета Валентиновна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, руководитель Лаборатории антропологической реконструкции, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: veselovskaya.e.v@yandex.ru

РАССКАЗОВА Анна Владимировна – младший научный сотрудник Лаборатории антропологической реконструкции, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: labrecon@yandex.ru

ЛЕЙБОВА Наталья Александровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: nsuvorova@mail.ru

ГРИГОРЬЕВА Ольга Михайловна – кандидат биологических наук, старший научный сотрудник Лаборатории антропологической реконструкции, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: labrecon@yandex.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Elizaveta V. Veselovskaya, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: veselovskaya.e.v@yandex.ru

Anna V. Rasskazova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: labrecon@yandex.ru

Natalia A. Leibova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: nsuvorova@mail.ru

Olga M. Grigorieva, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: labrecon@yandex.ru

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 26 февраля 2021 г.;
принята к публикации 09 сентября 2022 г.

The article was submitted 26.02.2021;
accepted for publication 09.09.2022.

Научная статья
УДК 902/904:572.71
doi: 10.17223/2312461X/37/11

КРАНИОЛОГИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ИЗ ГОЦАТЛИНСКОГО 3-ГО (ОРТОКОЛИНСКОГО) МОГИЛЬНИКА (ХУНЗАХСКИЙ РАЙОН, РЕСПУБЛИКА ДАГЕСТАН)

Владимир Юрьевич Малашев¹
Сергей Юрьевич Фризен²

¹ *Институт археологии РАН, Москва, Россия*

² *Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия*

¹ *malashev@yandex.ru*

² *frizents@iea.ras.ru*

Аннотация. Рассматривается краниологическая серия из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника, находящегося в Горном Дагестане и датированного в рамках X–XII вв. На основе результатов внутригруппового и межгруппового сопоставлений делается вывод об отличиях данной выборки от известных палеоантропологических серий с территории Северной Осетии, Ингушетии, Чечни, Дагестана и Грузии. Причина данного отличия – сильная морфологическая разнородность, что, учитывая особенности археологического материала, позволяет сделать вывод о том, что данный могильник был некрополем хутора лагов (пленных – ограниченной в правах группы населения).

Ключевые слова: археология, краниология, внутригрупповой анализ, межгрупповой анализ, Кавказ, средневековье, Дагестан, лаги

Благодарности: статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (№ соглашения о предоставлении гранта: 075-15-2022-328).

Для цитирования: Малашев В.Ю., Фризен С.Ю. Краниологические материалы из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника (Хунзахский район, Республика Дагестан) // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 195–212. doi: 10.17223/2312461X/37/11

Original article:

doi: 10.17223/2312461X/37/11

Craniological materials from the Gotsatlinsky 3rd (Ortokolinsky) burial ground (Khunzakhsky district, Republic of Dagestan)

Vladimir Yu. Malashev¹, Sergey Yu. Frizen²

¹ *Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

² *Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

¹ *malashev@yandex.ru*

² *frizents@iea.ras.ru*

Abstract. The article deals with a craniological series from the 3rd (Ortoklinsko-ye) Gotsatlinskoye burial ground located in Mountainous Dagestan and dating back to the 10th–12th centuries. Based on the results of intragroup and intergroup comparisons, a conclusion is made about the differences between this sample and known paleoanthropological series from the territory of North Ossetia, Ingushetia, Chechnya, Dagestan and Georgia. The reason for this difference is a strong morphological heterogeneity, which, taking into account the peculiarities of the archaeological material, allows us to conclude that this burial ground was a necropolis of a Lag farm (captives, a group of the population with limited rights).

Keywords: Archeology, craniology, intragroup analysis, intergroup analysis, Caucasus, Middle Ages, Dagestan, lags

Acknowledgements: The article was prepared in the framework of a research grant funded by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (grant ID: 075-15-2022-328).

For citation: Malashev, V.Yu. & Frizen, S.Yu. (2022) Craniological materials from the Gotsatlinsky 3rd (Ortokolinsky) burial ground (Khunzakhsky district, Republic of Dagestan). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 195-212. (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/11

В 2012–2013 гг. Дагестанской экспедицией ИА РАН и ООО НПЦ «Туризм и краеведение» в зоне строительства Гочатлинской ГЭС в Хунзахском районе Республики Дагестан были проведены охранно-спасательные археологические исследования Гочатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника, принадлежавшего Гочатлинскому 1-му поселению, которое исследовалось экспедицией ИИАЭ ДНЦ РАН, ООО НПЦ ДАРС, ИА РАН и ООО НПЦ «Туризм и краеведение». Памятник находится в нижней части восточного склона горы, основание которой переходит в горизонтальную террасу, где расположено древнее поселение. Материалы из раскопок памятника дают наибольшее количество погребальных комплексов этого времени с территории Горного Дагестана.

В результате было исследовано 61 погребение в каменных гробницах, содержавших многообразные захоронения (до 12 индивидов в од-

ном погребении). Сооружения были предназначены для многоразовых захоронений; исключения составляют детские захоронения, изначально предполагающие однократное использования каменного ящика. Гробницы прямоугольной в плане формы, ориентированы длинной осью по линии запад–восток с незначительными отклонениями. Торцевые, западная и восточная, стенки могли быть грунтовыми или сооружены из вертикально вкопанных камней; изредка торцевые стенки сложены в виде кладки. Боковые стенки состоят из сравнительно крупных камней, на которые в 1–2 слоя уложены камни меньших размеров, или сложены из нескольких слоев частично подработанных с одной стороны камней. Перекрытия состояли из нескольких крупных плит, зазоры между которыми забутованы мелкими камнями. Следует отметить высокую плотность расположения гробниц (рис. 1).

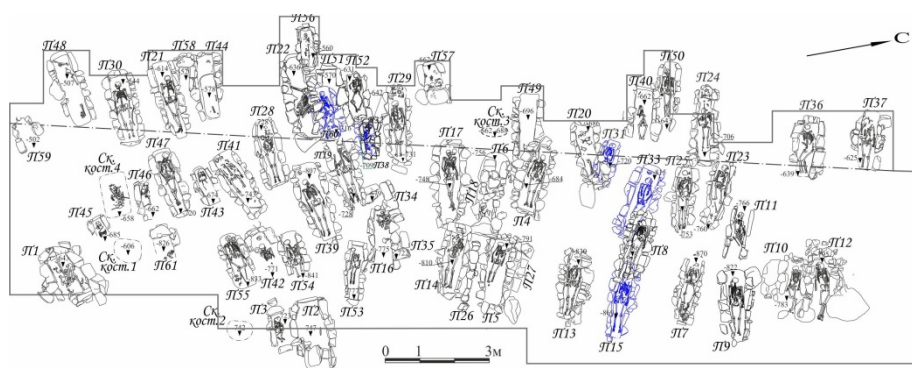


Рис. 1. Гоцатлинский 3-й (Ортоколинский) могильник.
Раскоп 1. Общий план (синим цветом выделены погребения,
непосредственно перекрытые более поздними гробницами)

В заполнении ям и на камнях перекрытий зафиксированы кости человеческих скелетов, относящиеся к более ранним захоронениям, а также отдельные предметы погребального инвентаря (рис. 2а). На дне гробниц находились скелеты погребенных (рис. 2б). Погребенные были помещены в вытянутом положении на спине головой на запад (вверх по склону) с незначительными отклонениями. Из инвентаря встречены круговые керамические сосуды (в том числе поливные и ангобированные), женские украшения (бронзовые и серебряные кольца, бронзовые серьги, бронзовые булавки, бронзовые и железные браслеты, стеклянные и каменные бусы). Самостоятельную группу находок составляют железные ножи, оселки, а также железные пряжки, характерные для мужских погребений. В двух комплексах встречены железные наконечники стрел и в одном – остатки клинкового оружия. Обращает на себя внимание бедность погребального инвентаря, разнородность коллекции

керамической посуды, происхождение которой связано с различными центрами ее производства (кроме того, многие сосуды несут следы длительного использования), и почти полное отсутствие предметов вооружения. Предварительная датировка могильника – X–XII вв. н. э.

Характерной особенностью погребений является многократное использование каменных гробниц. Большая часть палеоантропологических материалов получена из скоплений костей, обнаруженных на перекрытии гробниц, в связи с чем в большинстве случаев отсутствуют нижние челюсти и значительная часть костей скелетов.



Рис. 2а. 3-й Гочатлинский (Ортоколинский) могильник.
Погребение № 39. Кости погребенных и погребальный инвентарь
на перекрытии. Вид с СВ



Рис. 2б. 3-й Гоцатлинский (Ортоколинский) могильник.
Погребение № 39 на уровне дна. Вид с ВСВ.



Рис. 3а. Гоцатлинский 3-й (Ортоколинский) могильник.
Погребение № 14. Череп мужчины



Рис. 3б. Гочатлинский 3-й (Ортоколинский). Погребение № 47
(кости на перекрытии гробницы, череп № 2). Череп мужчины

Таблица 1

Гочатлинский 3-й (Ортоколинский) могильник. Мужские черепа

№ по Мартину	Общая серия						Группа 1			Группа 2		
	n	x	min	max	med	σ	n	x	σ	n	x	σ
1	33	189,1	173,0	204,0	189,0	7,0	7	197,0	4,9	10	185,3	5,3
8	33	134,8	125,0	143,0	134,0	5,0	7	137,0	3,6	10	133,1	5,5
17	26	134,6	121,0	148,0	135,0	6,3	7	137,3	7,3	8	131,0	5,0
5	28	102,8	94,0	109,0	103,0	5,2	7	106,1	4,6	8	102,4	4,0
10	31	118,0	92,5	127,0	118,0	6,4	7	120,9	4,2	10	117,4	4,7
9	36	98,0	85,0	119,0	97,0	5,5	7	100,1	2,1	10	96,4	3,9
40	25	97,8	83,5	105,5	97,0	4,9	7	101,0	3,8	7	96,4	2,1
12	28	107,6	93,5	119,0	108,0	5,3	7	111,2	4,4	9	104,9	5,3
11	28	117,6	107,5	127,0	117,5	4,5	7	119,9	4,4	9	115,7	4,0
20	27	115,2	103,0	125,0	115,0	4,7	7	115,9	5,4	9	113,9	6,1
45	16	134,3	122,0	144,0	135,8	5,4	5	137,0	4,5	6	131,8	6,0
48	30	70,8	60,0	83,0	71,0	5,1	7	74,3	4,6	9	70,1	2,4
47	13	118,5	110,0	136,0	119,0	6,8	5	121,0	8,7	5	116,9	5,5
43	28	104,9	95,0	113,0	105,3	4,7	7	108,6	2,5	9	102,4	4,1
46	27	94,6	86,5	102,0	94,5	5,0	7	99,7	1,7	9	91,9	4,3
54	32	26,0	22,0	49,0	25,3	4,5	7	26,4	1,2	9	24,1	2,1
55	34	51,1	34,0	57,5	51,5	4,7	7	54,0	2,4	9	52,1	2,3
51	36	41,9	38,5	45,0	42,0	1,9	7	43,5	1,4	9	41,1	1,4
51a	32	38,1	28,0	42,0	38,5	2,6	7	39,9	1,2	7	36,1	3,8
52	36	33,5	30,5	38,0	33,0	2,0	7	33,9	2,1	9	34,0	1,8
SC	31	10,0	6,5	12,5	10,3	1,6	7	10,0	1,3	8	8,4	1,6

№ по Марти-ну	Общая серия						Группа 1			Группа 2		
	n	x	min	max	med	σ	n	x	σ	n	x	σ
SS	31	5,0	2,8	7,5	5,0	1,3	7	6,3	0,8	8	4,4	1,2
MC	28	20,0	16,5	23,3	19,7	1,9	7	20,1	2,2	7	19,3	2,1
MS	28	8,3	4,5	14,3	8,0	1,9	7	9,8	2,6	7	7,9	1,2
DC	26	23,4	19,5	36,0	22,8	3,4	7	23,5	3,0	5	22,8	1,5
DS	26	11,2	7,3	15,5	11,3	2,2	7	12,7	1,6	5	10,7	2,6
77	27	134,7	125,0	144,0	135,0	5,3	7	131,9	4,3	9	138,1	5,8
Zm	27	126,0	112,0	136,0	127,0	5,1	7	124,9	3,1	8	124,8	7,9
ВИЛ	25	26,3	23,0	31,5	26,0	2,1	7	25,9	1,7	8	25,7	1,5
ВИЗ	20	30,7	24,0	39,0	30,3	4,1	6	32,8	5,5	8	29,3	3,6
32	21	100,9	93,0	108,0	100,0	4,1	7	101,6	4,0	8	101,1	3,6
32a	21	106,3	92,0	116,0	107,0	5,4	7	108,9	4,2	8	105,6	4,3
72	22	97,0	89,0	102,0	97,0	2,8	7	97,6	2,2	8	97,0	1,5
73	21	92,2	86,0	96,0	92,0	2,7	7	93,1	1,9	8	91,9	2,9
74	21	109,8	99,0	119,0	109,0	5,0	7	108,3	2,9	8	110,9	6,1
75	20	126,7	116,0	137,0	126,0	7,4	7	133,6	3,4	7	123,0	6,1
75(1)	20	29,7	17,0	43,0	29,5	6,9	7	36,1	3,9	7	26,1	5,3
65	14	122,5	113,0	129,0	122,5	4,9	5	123,5	4,9	4	121,0	5,8
66	15	102,3	92,0	113,0	103,0	6,4	5	105,0	6,1	4	101,6	9,0
71a	17	33,6	29,0	38,0	33,5	2,5	5	33,2	0,8	5	34,9	1,3
69/3	17	16,2	4,0	105,0	11,0	23,0	5	11,5	2,5	5	9,8	4,0
67	16	45,9	41,5	52,0	46,3	2,8	5	46,2	3,6	5	44,8	2,4
8:1	30	71,3	63,8	77,5	71,7	3,5	7	69,6	3,1	10	71,9	3,5
48:45	16	52,9	45,1	61,5	53,0	4,2	5	55,0	4,3	6	53,2	2,6
48:17	21	52,6	42,0	57,4	53,1	3,9	7	54,2	2,9	7	52,8	2,0
40:5	23	95,8	89,6	103,2	95,8	3,3	7	95,2	3,6	7	95,1	2,8
54:55	30	49,6	41,3	80,9	48,5	7,3	7	49,0	2,9	9	46,3	4,3
52:51	35	80,1	67,8	97,4	80,2	5,7	7	78,0	6,4	9	82,8	4,8
SS:SC	30	51,2	25,5	88,2	51,3	13,5	7	64,2	15,2	8	52,2	9,5
DS:DC	25	48,6	26,3	71,8	48,0	11,3	7	54,8	9,7	5	47,2	12,3

Таблица 2

Гоцатлинский 3-й (Ортоколинский) могильник. Женские черепа

№ по Мартину	n	x	min	max	med	σ
1	11	178,9	156,0	192,0	182,0	9,1
8	10	135,2	125,0	142,0	135,0	4,7
17	8	130,5	117,0	139,0	131,0	7,0
5	8	96,6	87,0	110,0	97,5	7,2
10	10	94,0	89,0	99,0	93,8	3,3
9	9	117,9	110,0	125,0	118,0	5,1
40	7	88,4	77,0	94,0	89,5	6,1
12	10	105,5	101,0	109,0	106,0	2,7
11	10	111,7	103,0	119,0	112,3	4,5
20	9	113,6	103,0	120,0	115,0	4,9
45	6	125,2	121,0	128,0	125,0	2,7

№ по Мартину	n	x	min	max	med	σ
48	8	66,4	54,0	75,0	69,0	8,2
47	3	111,3	109,0	115,0	110,0	3,2
43	8	100,4	96,0	106,0	100,3	3,6
46	8	87,9	83,0	92,0	88,5	3,1
54	10	23,5	21,0	25,5	23,5	1,6
55	8	48,0	40,0	53,0	49,5	4,5
51	10	39,7	38,0	44,0	39,3	1,9
51a	9	36,3	34,5	40,0	36,0	1,9
52	9	33,2	29,0	36,5	34,0	2,2
SC	9	9,8	7,5	11,5	10,0	1,3
SS	9	4,1	2,5	5,3	4,5	1,1
MC	8	16,2	7,5	22,5	17,2	5,6
MS	8	6,8	4,3	8,5	7,1	1,7
DC	8	22,1	20,5	25,5	22,0	1,6
DS	8	10,0	5,5	18,0	10,0	4,2
77	8	140,5	135,0	155,0	137,5	7,2
Zm	8	127,9	121,0	151,0	124,5	9,7
ВИЛ	6	29,3	26,5	32,5	29,8	2,4
ВИЗ	6	29,3	26,0	33,0	28,8	2,9
32	7	93,9	88,0	101,0	94,0	5,3
32a	7	100,7	90,0	112,0	99,0	7,9
72	7	98,0	91,0	103,0	99,0	4,1
73	8	90,4	86,0	98,0	90,0	3,5
74	7	112,1	101,0	131,0	111,0	9,8
75	8	123,8	116,0	131,0	123,5	5,5
75(1)	7	24,9	18,0	28,0	25,0	3,3
8:1	10	75,5	71,8	87,2	74,5	4,5
48:45	5	54,3	43,5	62,0	56,3	6,9
48:17	7	91,8	85,5	96,0	91,3	3,9
40:5	6	49,8	41,5	56,8	50,2	5,6
54:55	8	48,8	43,3	58,8	46,2	5,8
52:51	9	83,5	73,4	90,1	84,6	6,2
SS:SC	9	41,3	25,0	58,9	42,9	9,1
DS:DC	8	44,8	25,0	70,6	45,8	16,1

Далеко не всегда скопления удавалось разложить по индивидам. Видимо, из-за химического состава почв кости погребенных, находящихся в гробницах, хорошо сохранились под затечным грунтом, части же костей над затеком полностью разрушены. Реставрация краниологических материалов в большинстве случаев невозможна по причине плохой сохранности костного материала (в гробницах) и фрагментарности останков (на перекрытиях). На исследованном участке было обнаружено 242 индивида (мужчин – 100, женщин – 43, детей и подростков – 86, в 13 случаях пол не мог быть определен), включая кости вне археологического контекста.

Таким образом, несмотря на достаточно большую численность погребенных, серия черепов весьма фрагментарна и составила 47 муж-

ских и 13 женских черепов. Визуально серия крайне неоднородна в рамках европеоидного краниологического комплекса. Присутствуют как матуризованные варианты с длинной, узкой и высокой мозговой коробкой, высоким узким лицом, высокими и относительно широкими орбитами, узким, высоким и сильно выступающим носом с достаточно длинными носовыми костями (см. рис. 3а, 3б), так и относительно грацильные, брахикранные с низким и широким лицом, низкими, относительно широкими орбитами и носом и достаточно короткими носовыми костями. Помимо этого, встречаются варианты, сочетающие в себе различные комбинации данных признаков. Размах изменчивости некоторых признаков мозговой коробки и анализ квадратических уклонений этих признаков подтверждает это визуальное впечатление. Например, размах изменчивости продольного диаметра (1) составляет 5 стандартных сигм, величина его варьирует от категории малых размеров до выходящих за групповой максимум (по Дебецу); высота черепа (17) варьирует от очень малых величин до категории очень больших, и размах изменчивости ее составляет 5,5 стандартных сигм (см. табл. 1, 2). То есть значения среднеквадратических отклонений по ряду одних признаков сильно завышены, по другим находятся в пределах средних величин или ниже (Алексеев, Дебец 1964).

Подобное разнообразие, учитывая многократное использование погребальных сооружений, свидетельствует о том, что исходное население, оставившее данный могильник, имело различное происхождение, в какой-то момент собравшееся на данной территории и проживавшее на ней в течение нескольких поколений.

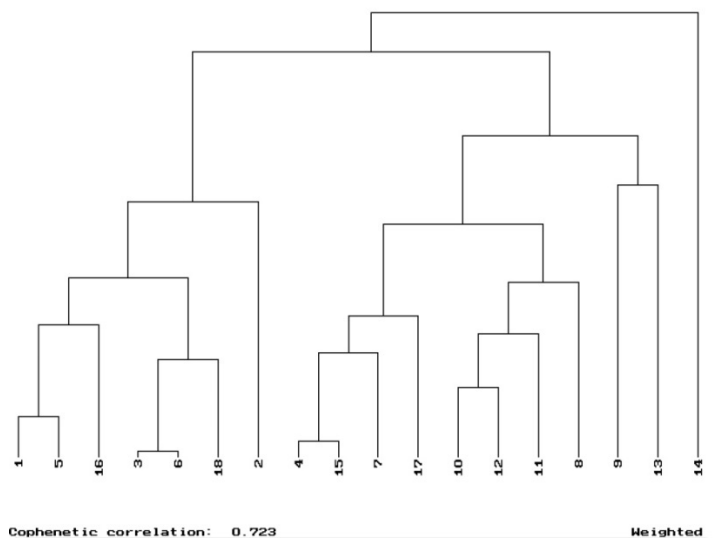


Рис. 4а. Внутригрупповой анализ мужских черепов из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника. Дендрограмма

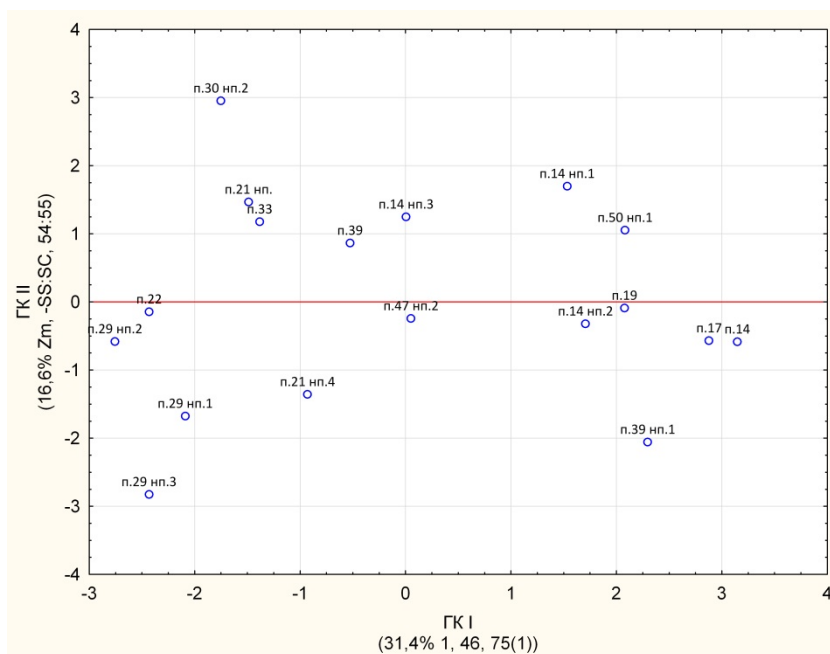


Рис. 46. Мужские черепа из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника в пространстве I и II главных компонент

Несмотря на фрагментарность и часто неудовлетворительную сохранность краниологического материала, была предпринята попытка внутригруппового анализа с использованием метода главных компонент (использовался пакет программ Б.А. Козинцева, 1991 г.). Для анализа мужской выборки удалось отобрать только 18 черепов хорошей сохранности, анализ женской выборки, в силу фрагментарности и малочисленности, представляется нецелесообразным. Были использованы следующие признаки: 1, 8, 17, 9, 45, 48, 46, 77, Zm, 75(1), 54:55, 52:51, SS:SC, так как они дают максимальную информацию о дифференциации серии. Полученные дендрограмма (см. рис. 4а) и график (см. рис. 4б) демонстрируют два больших кластера, которые подразделяются на субкластеры, что подтверждает вывод о значительном внутригрупповом разнообразии серии. Первая и вторая главные компоненты описывают более 48% изменчивости. Дифференцирующими являются продольный диаметр (1), верхняя ширина лица (46) и угол выступания носа (75(1)) – по первой, и зигомаксиллярный угол (Zm), симотический (SC:SS) с отрицательным значением и носовой (54:55) указатели, что в целом подтверждает выводы, сделанные при визуально-типологическом исследовании. Анализ среднеквадратических отклонений в выделенных подгруппах вряд ли показателен в силу их малочисленности, однако он в целом демонстрирует те же тенденции, что и в объединенной серии.

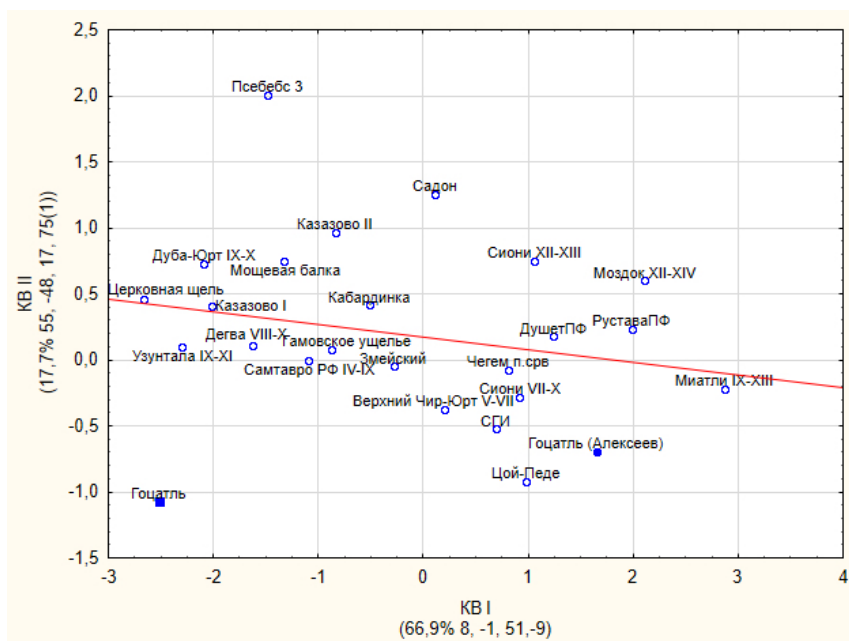


Рис. 5а. Мужская серия из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника и серии эпохи средневековья в пространстве I и II канонических векторов

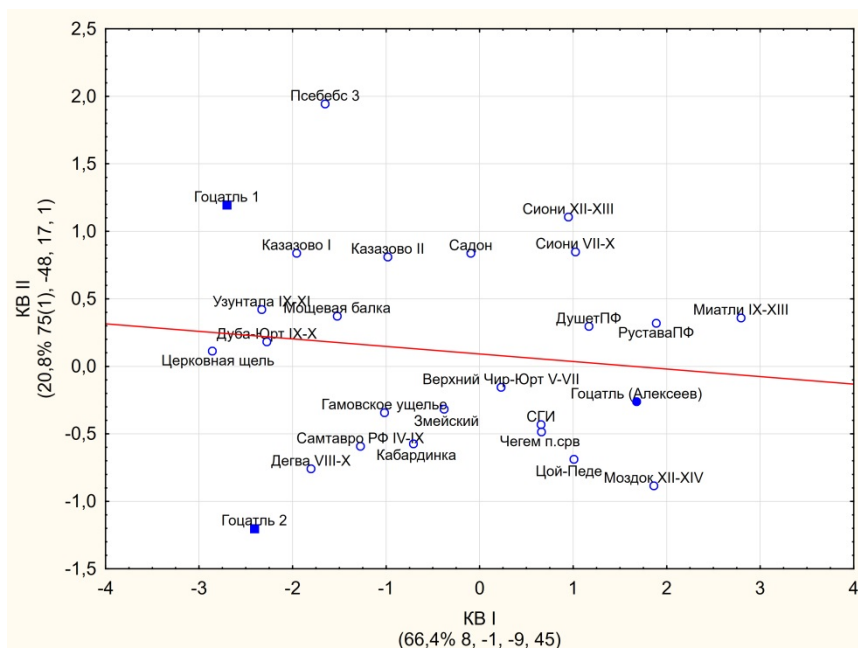


Рис. 5б. Группы 1 и 2 (мужские черепа) из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника и серии эпохи средневековья в пространстве I и II канонических векторов

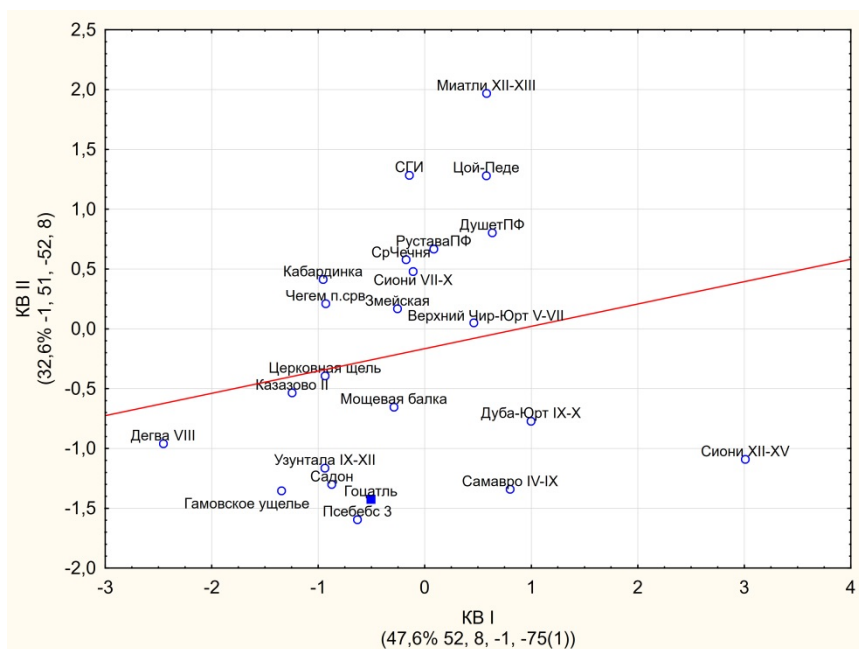


Рис. 5в. Женская серия из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника и серии эпохи средневековья в пространстве I и II канонических векторов

По некоторым признакам его (среднеквадратического отклонения) значения ниже, чем в общей серии, по другим – выше. Таким образом, хотя результаты внутригруппового анализа носят во многом условный характер, тем не менее при межгрупповом анализе мы попытались рассмотреть как общую серию, так и выделенные группы. Это позволило хотя бы приблизительно получить представление о происхождении компонентов, составивших изначальное население, погребенное в данном могильнике.

Для межгруппового сопоставления был проведен канонический анализ (использовался пакет программ Б.А. Козинцева, 1991 г.) по 14 признакам (1, 8, 17, 9, 45, 48, 55, 54, 51, 52, 77, Zm, SS:SC, 75(1)). На первом этапе гоцатлинская серия сравнивалась с хронологически близкими выборками: из Закавказья (Грузия) – Самтавро IV–IX вв., Сиони VII–X вв., Сиони XII–XIII вв.; с сериями позднефеодального времени из Рустави и Душета (Абдушелишвили 1964; 1966); Дагестана – Верхний Чир-Юрт V–VII вв., Гоцатль VIII–X вв., Дегва VIII–X вв., Узунтада IX–XI вв., Миатли IX–XIII вв. (Алексеев 2009); Кабардино-Балкарии – Чегем, позднее средневековье (Алексеев 2009); Карачаево-Черкесии – Мошечая балка (Герасимова 1986); Чечни – Дуба-Юрт IX–X вв. (Алексеев 2009), Цой-Педе (Фризен, Мамаев, Мамаев 2020); Северной Осетии – Моздок XII–XIV вв. (Алексеев 2009), Садон (Фризен,

Кадзаева 2016), Змейский средневековый могильник (Фризен неопубл.); с объединенной серией из склепов горной Ингушетии (Фризен, Гадиев 2010; неопубликованные материалы); Причерноморья – Гамовское ущелье (Герасимова неопубл.), Казазово I и II (Герасимова, Тихонов 2003), Псебес 3, Кабардинка, Церковная щель (Герасимова, Фризен, Васильев 2018). При анализе объединенной серии мужских черепов (см. рис. 5а; здесь и далее: проценты описываемой изменчивости и значимые признаки указаны на рисунке) изучаемая выборка оказывается достаточно далеко от серий, привлеченных для сравнения. Это свидетельствует о смещении в выборке компонентов различного происхождения, а средние значения не отражают ее особенностей. Необходимо отметить, что два черепа из Гоцатля, опубликованные В.П. Алексеевым (Алексеев 2009), наиболее близки к сборной серии из склепов горной Ингушетии и склепов Цой-Педе. Анализ групп, выделенных по результатам внутригруппового анализа (см. рис. 5б), демонстрирует относительную близость группы 1 к адыгским сериям из Казазово и Псебеса 3, группы 2 – к сериям с территории Дагестана (Дегва) и Грузии (Самтавро), а Гоцатль (Алексеев) близок к тем же сериям, что и в предыдущем анализе. Женская выборка (см. рис. 5в) наиболее близка к сериям из Садона и Псебеса 3.

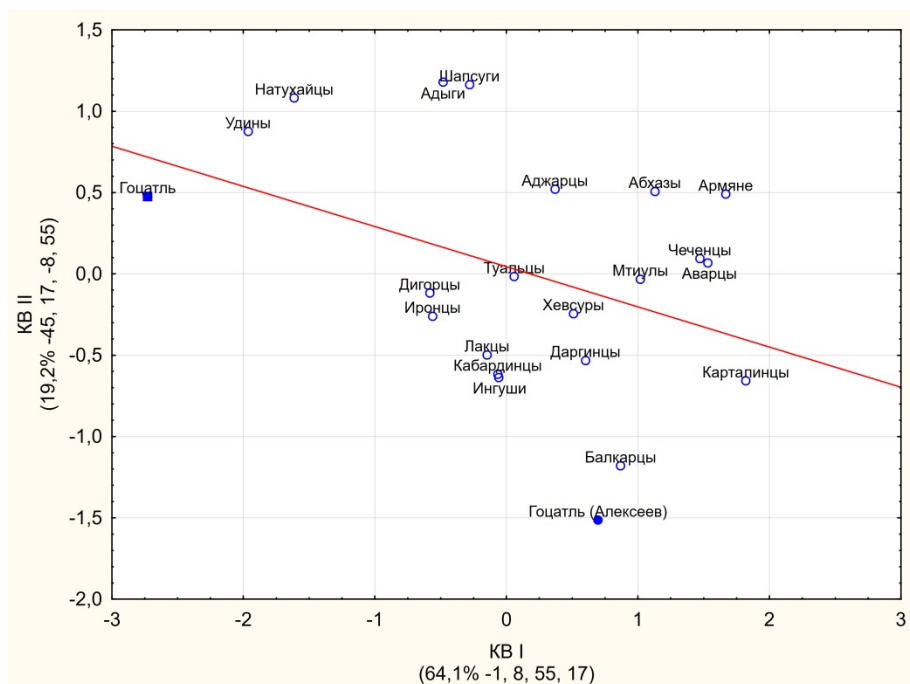


Рис. 6а. Мужская серия из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника и серии современных народов в пространстве I и II канонических векторов

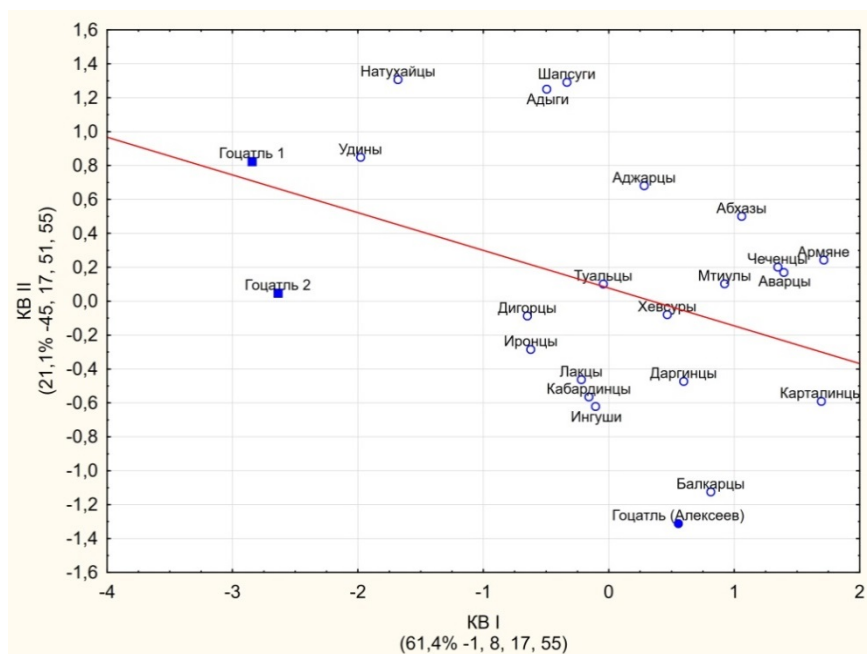


Рис. 6б. Группы 1 и 2 (мужские черепа) из Гочатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника и серии современных народов в пространстве I и II канонических векторов

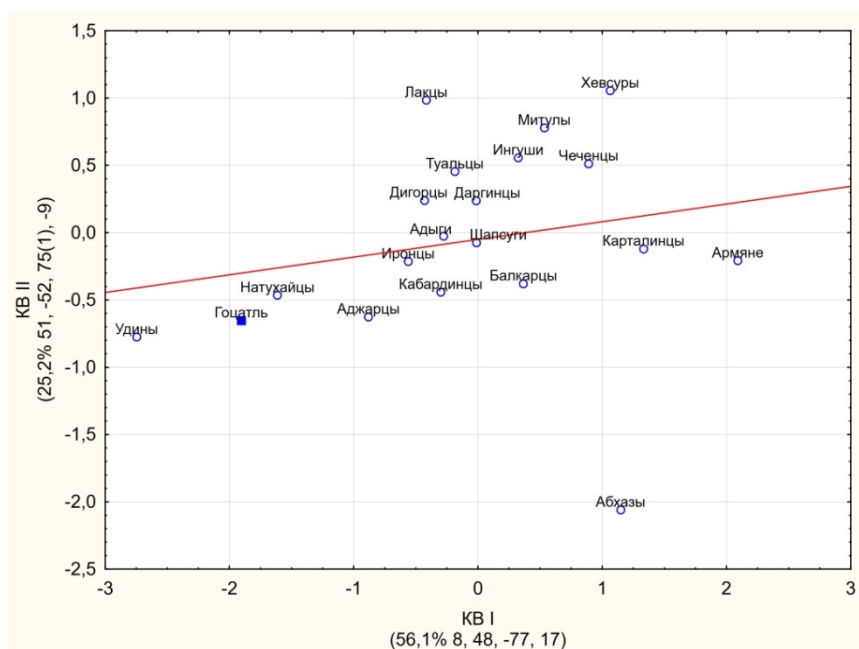


Рис. 6в. Женская серия из Гочатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника и серии современных народов в пространстве I и II канонических векторов

На втором этапе для сравнения были привлечены серии, близкие к современности: осетин (дигорцев, иронцев и туалъцев), аварцев, даргинцев, лакцев, хевсуров, мтиулов, карталинцев, аджарцев, армян, удин, шапсугов, натухайцев, абхазов, кабардинцев, балкарцев, адыгов, чеченцев и ингушей. Также были оставлены материалы из Гоцатля В.П. Алексеева (Алексеев, 2009) как наиболее близкие территориально и хронологически. Объединенная серия мужских черепов (см. рис. 6а) демонстрирует относительную близость к сериям удин и натухайцев, а Гоцатль В.П. Алексеева – к балкарцам. Выделенные группы (см. рис. 6б), равно как и женская выборка (см. рис. 6в), демонстрируют аналогичную мужской выборке картину.

Таким образом, проведя внутригрупповой анализ и межгрупповое сопоставление, можно сделать следующие выводы:

1. Серия крайне неоднородна и включает разные морфологические варианты. Такое многообразие характерно скорее для «искусственно» собранного сообщества, нежели для «естественной» популяции.

2. При межгрупповом сопоставлении черепа из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника демонстрируют относительную близость к различным по происхождению сериям из разных регионов Кавказа, что, вероятно, свидетельствует о различном происхождении составляющих ее компонентов.

3. При сравнении с современными народами наиболее близкими оказываются серии удин и натухайцев, что, возможно, свидетельствует о том, что в составе гоцатлинского населения могли присутствовать предки данных народов.

Подводя итоги исследования краниологических материалов, необходимо учесть еще ряд особенностей изучаемого археологического комплекса:

1. Урочище Ортоколо является местом, мало приспособленным к пахотному земледелию (на момент начала археологических раскопок оно использовалось местными жителями для посадки фруктовых деревьев). На поселении фиксируются следы древнего террасного земледелия, но участки его невелики по площади. В связи с этим, вероятно, оно было заселено группой людей, оставившей изучаемый могильник по причине невозможности заселения другой, более удобной территории.

2. Об этом же свидетельствует высокая плотность расположения могил на крутом склоне и многоактное использование каменных гробниц с выкладыванием более ранних погребенных на перекрытиях.

3. Бедность погребального инвентаря (в погребениях часто находится керамика, судя по следам использования и отсутствию отдельных частей сосудов, долгое время бывшая в употреблении).

4. Практически полное отсутствие оружия в погребениях.

5. На поселении не отмечены следы собственного керамического производства.

6. Травматические повреждения, фиксируемые на костях, носят либо «бытовой», либо «оборонительный» характер, что свидетельствует о том, что население было, скорее, объектом набегов, а не его участником.

Таким образом, учитывая все вышесказанное, можно отметить следующее: население, оставившее комплекс памятников в урочище Ортоколо, представляет собой так называемых лагов – пленных, являющихся ограниченной в правах группой населения. В монографии «Институт рабства в феодальном Дагестане. Очерки истории» Е.И. Иноземцева, анализируя обширное число источников и говоря о широком распространении набегов среди народов Дагестана, пишет: «Участники набегов делили добычу между собой, включая и пленных, которых превращали в лагов. Они могли их продать, подарить, держать в доме и на хуторе» (Иноземцева 2014: 59). В качестве основного направления набегов, как правило, упоминается Грузия, что совершенно не исключает другие доступные территории. Таким образом, Гоцатлинский могильник, вполне возможно, представляет собой некрополь селения лагов, население которого формировалось из людей, привезенных с территорий современных Грузии, Азербайджана, Чечни, Ингушетии, Осетии и Причерноморья. Близость краниологической серии из Гоцатлинского 3-го (Ортоколинского) могильника к другим различным краниологическим сериям может быть интерпретирована как направление набегов средневекового населения среднегорий Дагестана. В связи с этим данная серия представляет собой особое явление и не может быть использована в качестве сравнительной для исследования палеоантропологических серий с территории Кавказа.

Список источников

- Абдушелишвили М.Г.* Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1964.
- Абдушелишвили М.Г.* К краниологии древнего и современного населения Кавказа. Тбилиси: Мецниереба, 1966.
- Алексеев В.П.* Избранное. Происхождение народов Кавказа. М.: Наука, 2009. Т. 5.
- Алексеев В.П., Дебец Г.Ф.* Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964.
- Герасимова М.М.* Краниология могильника Мошевая Балка // Археологические открытия на новостройках. Вып. 1. М.: Наука, 1986. С. 204–213.
- Герасимова М.М., Тихонов А.Г.* Новые краниологические данные к проблеме происхождения адыгов // Горизонты антропологии: труды Междунар. науч. конф. памяти академика В.П. Алексеева. М.: Наука, 2003. С. 286–290.
- Герасимова М.М., Фризен С.Ю., Васильев С.В.* Краниологические материалы из средневековых могильников Краснодарского края // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2018. № 4 (43). С. 108–119.

- Иноземцева Е.И. Институт рабства в феодальном Дагестане. Очерки истории. Махачкала: АЛЕФ, 2014.
- Фризен С.Ю., Гадиев У.Б. Краниологические материалы из склепов горной Ингушетии. (Предварительные итоги исследования) // Вестник антропологии. 2019. № 4 (48). С. 210–234.
- Фризен С.Ю., Кадзаева З.П. Краниологические материалы аланской культуры эпохи раннего средневековья из Садонского могильника (Республика Северная Осетия – Алания) // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Геоархеология. Этнология. Антропология. 2016. Т. 16. С. 125–139.
- Фризен С.Ю., Мамаев Х.М., Мамаев Р.Х. Краниологические материалы из склепов Цой-Педе (Горная Чечня) // Вестник антропологии. 2020. № 3 (51). С. 242–260.

References

- Abdushelishvili M.G. (1964) *Antropologiya drevnego i sovremennogo naseleniya Gruzii* [Anthropology of Ancient and Modern Population of Georgia]. Tbilisi: Metsniereba.
- Abdushelishvili M.G. (1966) *K kranologii drevnego i sovremennogo naseleniya Kavkaza* [On the Craniology of the Ancient and Modern Population of the Caucasus]. Tbilisi: Metsniereba.
- Alekseev V.P. (2009) *Izbrannoe. Proiskhozhdenie narodov Kavkaza* [Collected Papers. Origin of the Peoples of the Caucasus]. Vol. 5. Moscow: Nauka.
- Alekseev V.P., Debets G.F. (1964) *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovaniy* [Cranimetry. Methodology of anthropological research]. Moscow: Nauka.
- Gerasimova M.M. (1986) *Kraniologiya mogil'nika Moshchevaia Balka* [Craniology of Moshchevaia Balka burial ground]. In: *Arkheologicheskie otkrytiia na novostroikakh* [Archeological Discoveries in New Building Sites]. Is. 1. Moscow: Nauka, pp. 204–213.
- Gerasimova M.M., Tikhonov A.G. (2003) *Novye kranilogicheskie dannye k probleme proiskhozhdeniia adygov* [New Craniological Data on the Problem of the Origin of the Adygs]. In: *Gorizonty antropologii: Trudy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii pamiati akademika V.P. Alekseeva* [Horizons of Anthropology: Proceedings of the International Scientific Conference in Memory of Academician V.P. Alekseev]. Moscow: Nauka, pp. 286–290.
- Gerasimova M.M., Frizen S.Iu., Vasil'ev S.V. (2018) *Kraniologicheskie materialy iz srednevekovykh mogil'nikov Krasnodarskogo kraia* [Craniological Materials from Medieval Grave Fields in Krasnodar Krai], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, no. 4(43), pp. 108–119.
- Inozemtseva E.I. (2014) *Institut rabstva v feodal'nom Dagestane. Ocherki istorii* [The Institution of Slavery in Feudal Dagestan. History Essays]. Makhachkala: Alef.
- Frizen S.Iu., Gadiev U.B. (2019) *Kraniologicheskie materialy iz sklepov gornoi Ingushetii. (Predvaritel'nye itogi issledovaniia)* [Craniological Materials from the Crypts of Mountainous Ingushetia. (Preliminary Results)], *Vestnik antropologii*, no. 4(48), pp. 210–234.
- Frizen S.Iu., Kadzaeva Z.P. (2016) *Kraniologicheskie materialy alanskoi kul'tury epokhi ranнего srednevekov'ia iz Sadonskogo mogil'nika* (Республика Северная Осетия - Алания) [Craniological Materials of the Alani Culture of the Early Middle Ages from Sadon Burial Ground (Republic of North Ossetia - Alania)], *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya*. Vol. 16, pp. 125–139.
- Frizen S.Iu., Mamaev Kh.M., Mamaev R.Kh. (2020) *Kraniologicheskie materialy iz sklepov Tsoi-Pede (Gornaya Chechnya)* [Craniological Materials from the Tsoi-Pede Crypts (Mountainous Chechnya)], *Vestnik antropologii*, no. 3(51), pp. 242–260.

Сведения об авторах:

МАЛАШЕВ Владимир Юрьевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии РАН (Москва, Россия). E-mail: malashev@yandex.ru

ФРИЗЕН Сергей Юрьевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: frizents@iea.ras.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Vladimir Yu. Malashev, Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: malashev@yandex.ru

Sergey Yu. Frizen, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: frizents@iea.ras.ru

The authors declare no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 18 мая 2022 г.;
принята к публикации 09 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 18.05.2022;
accepted for publication 09.09.2022.*

Научная статья
УДК 902
doi: 10.17223/2312461X/37/12

К ИСТОРИИ И АРХЕОЛОГИИ ЮЖНОЙ ЧАСТИ СИНДИКИ

Алексей Александрович Малышев¹
Андрей Михайлович Новичихин²

¹ *Институт археологии РАН, Москва, Россия*
² *Анапский археологический музей, Анапа, Россия*
¹ *maa64@mail.ru*
² *yazamat10@yandex.ru*

Аннотация. Заметный след в тысячелетней истории Боспора оставили синды, обитатели причерноморских предгорий Северо-Западного Кавказа, известные кротким нравом, обитавшие в области, получившей у греков наименование Синдика или «земля синдов». В древних морских путеводителях (периплах) и других античных географических сочинениях упомянуты поселенческие центры, находившиеся в непосредственной близости от побережья в южной части Синдики. Она расположена главным образом в северной части полуострова Абрау, в образованной западными отрогами главного Кавказского хребта Анапско-Натухаевской долине, которая простирается широтно на 25 км. В настоящем исследовании предпринята попытка подвести итог археологических исследований в форме историко-археологического очерка, которые удалось проиллюстрировать результатами визуализации древностей южной Синдики, в основе которых – как правило, выполненные в полевых условиях фотограмметрические модели.

Археологические материалы позволяют проследить развитие греко-синдских взаимоотношений на протяжении длительного периода – с конца VII по II в. до н. э., которые характеризовались эллинизацией и, по-видимому, ассимиляцией аборигенного населения. Экстенсивные методы хозяйствования проникших в регион меото-сарматских племен (будущих аспургиан) привели к вытеснению и, возможно, физическому уничтожению части синдов. Вместе с тем, судя по данным письменных источников, связанный с ними топоним «Синдика» был востребован на протяжении всей античной эпохи.

Ключевые слова: Великая греческая колонизация, Боспорское государство, склеп, синды, Синдика, скифы, захоронение, Горгиппия, хора, фортификация, курган, греко-варварские контакты

Благодарности: работа выполнена в рамках проекта РНФ «Население предгорий Северо-Западного Кавказа в период Великой греческой колонизации» № 22-28-01998 (рук. – А.А. Малышев).

Для цитирования: Малышев А.А., Новичихин А.М. К истории и археологии южной части Синдики // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 213–240. doi: 10.17223/2312461X/37/12

Original article

doi: 10.17223/2312461X/37/12

Towards the History and Archaeology of the Southern Part of Syndica

Aleksey A. Malyshev¹, Andrey M. Novichikhin²

¹ *Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

² *Archeological Museum of Anapa, Russian Federation*

¹ *maa64@mail.ru*

² *yazamat10@yandex.ru*

Abstract. A noticeable trace in the thousand-year history of the Bosphorus was left by the Sindi, inhabitants of the Black Sea foothills of the North-Western Caucasus, known for their gentle manners, who lived in the area that the Greeks called Sindiki or "land of the Sindi". In ancient nautical guidebooks (peripli) and other ancient geographical writings, settlement centers located in the immediate vicinity of the coast in the southern part of Sindica are mentioned. It is located mainly in the northern part of the Abrau Peninsula, in the Anapa-Natukhaevskaya valley formed by the western spurs of the main Caucasian ridge, which extends latitudinal for 25 km. In this study, an attempt is made to summarize the archaeological research carried out in the form of a historical and archaeological essay, which was illustrated by the results of visualization of the antiquities of southern Syndica, which are usually based on photogrammetric models made in the field.

Archaeological materials allow us to trace the development of Greek-Sindi relations over a long period – from the end of the VII century BC to the II century BC, which were characterized by Hellenization and, apparently, assimilation of the aboriginal population. Extensive methods of economic management of the Maeoto-Sarmatian tribes that penetrated into the region (the future Aspurgiani) led to the displacement and, possibly, physical destruction of a part of the Sindi. At the same time, according to written sources, the Syndica toponym associated with them was in demand throughout Antiquity.

Keywords: Great Greek colonization, Bosporan state, crypt, Sindi, Syndica, Scythians, burial, Gorgippia, hora, fortification, kurgan, Greek-Barbarian contacts

Acknowledgements: The work was carried out within the framework of the RNF project "Population of the foothills of the North-Western Caucasus during the Great Greek colonization" No. 22-28-01998 (sup. – AA Malyshev).

For citation: Malyshev, A.A. & Novichikhin, A.M. (2022) Towards the History and Archeology of the Southern Part of Syndica. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 213-240. (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/12

Введение

Заметный след в тысячелетней истории Боспора оставили синды, обитатели причерноморских предгорий Северо-Западного Кавказа, известные кротким нравом¹, обитавшие в области, получившей у греков наименование «Синдика» или «земля синдов»². Из-за отрывочности

данных письменных источников локация и пределы Синдики до сих пор остаются предметом научных дискуссий (Тохтасьев 2002; Новичихин 2011).

В древних морских путеводителях (периплах) и других античных географических сочинениях упомянуты центры, расположенные в непосредственной близости от побережья в южной части Синдики. В частности, в «Географии» Страбона (XI, 2, 10) упоминаются располагавшиеся на ее территории боспорские города: «В Синдской области есть место Горгиппия – царская столица синдов, недалеко от моря, а также Аборака»³. Кроме того, античные авторы называют здесь Синдик и Синдскую гавань.

Судя по их описаниям, территория южной Синдики составляет почти третью часть всей территории Синдики (рис. 1, 2). Она расположена главным образом в северной части полуострова Абрау, в образованной западными отрогами главного Кавказского хребта Анапско-Натухаевской долине, которая простирается широтно на 25 км.

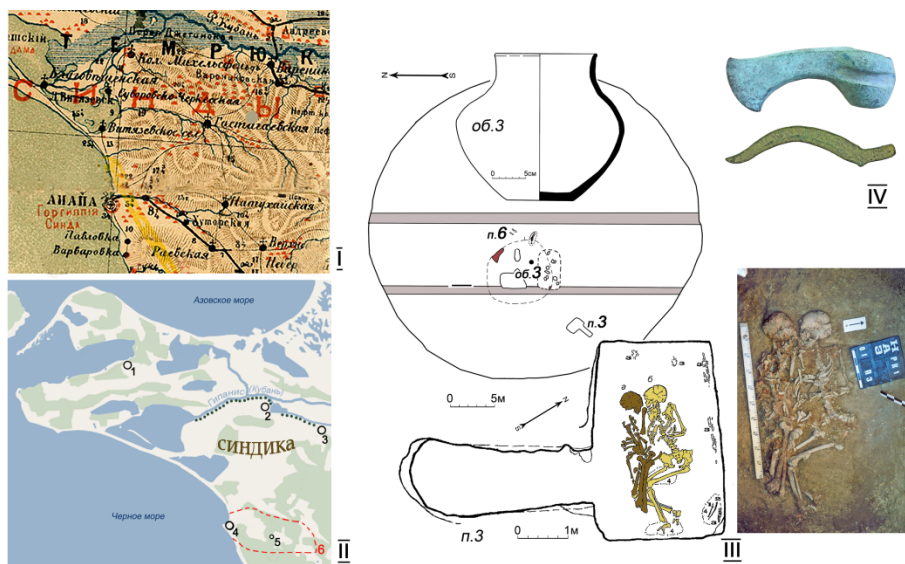


Рис. 1. Синдика на Азиатском Боспоре: I – археологические памятники на карте Е.Д. Фелицына. II – Азиатский Боспор: 1 – Фанагория; 2 – Лабрис (Семибратнее г-ще); 3 – Краснобатареиное г-ще; 4 – Горгиппия; 5 – Раевское г-ще; 5 – границы южной Синдики. III – захоронения эпохи бронзы под курганный насыпью в окрестностях Раевского г-ща (п. 3 – мужские останки в «пакете» в сопровождении женщины (наложницы?) в катакомбной гробнице). IV – бронзовые топор и серп из кладов в окрестностях ст. Натухаевская

Доступ в регион из северных степных пространств осложняют не только горные массивы, но и обширные (ок. 12 км²) Анапские плавни.

Несмотря на вариацию высот в пределах 10–200 м, в Анапско-Натухаевской долине, судя по материалам палеоботанических исследований (Спиридонова, Алешинская, Кочанова 2009: 19–50), на протяжении тысячелетий господствовал лесостепной ландшафт, что позволяло использовать эти пространства для зимовки или как убежище в случае военной опасности.

Формирование антропогенного ландшафта долины издавна происходило за счет многочисленных курганных насыпей (рис. 1, 1)⁴, которые связаны в большей мере с погребальной традицией степного кочевого населения. Судя по изученным захоронениям под курганными насыпями, проникновение в регион носителей степных культур началось еще в эпоху энеолита (Новичихин 2014). В эпоху средней бронзы присутствие степного населения значительно расширяется, зафиксированы захоронения в земляной камере с узким коридором (катакомбой) и многоярусные захоронения внутри прямоугольных каменных обкладок (Гей, Малышев, Равич 2004; Малышев, Гольева, Медникова 2006). О важности этого региона для кочевого населения свидетельствуют захоронения со следами посмертных манипуляций, связанных с необходимостью транспортировки останков на значительное расстояние.

Установившиеся за столетия маршруты сезонных перемещений мобильного скотоводческого населения сформировали и торговые пути древности, по которым шел процесс обмена сырьем, изделиями, идеями. Маркерами этих путей являются клады металлических изделий, картографирование которых пока еще пунктирно намечает маршрут по направлению к южной Синдике из Северного Причерноморья через Крым и Восточное Приазовье. Собственно, на интересующей нас территории известно два (по некоторым данным их было найдено больше) клады металлических изделий эпохи средней бронзы, в которых представлены как предметы кавказского облика, так и находящие аналогии в отдаленных районах Северного Причерноморья и Крыма (Новичихин 1996; 2012) (см. рис. 1, 4).

Помимо кочевников-мигрантов в регионе постоянно присутствовало аборигенное население предгорий, для погребальных традиций которого характерно широкое использование камня (ямы с каменными обкладками, каменные ящики, дольменные сооружения). Данная традиция прослеживается с эпохи раннего энеолита–бронзы (курганы майкопской археологической культуры) вплоть до начала раннего железного века (Крушкол 1971: 37–70; Мунчаев 1975: 263–267; Прокофьев, Прокофьева 2014). Само собой, взаимоотношения между этими массивами веками определяли этнополитическую ситуацию в регионе.

Исследования археологических памятников полуострова были начаты в 30-е гг. XIX в. с раскопок античных погребальных сооружений (Б.Ф. Гринфельд, В.Г. Тизенгаузен, Ф.С. Байерн, Н.И. Веселовский: см:

Кругликова 1980: 6–8; Тункина 2002: 583–586; 2010: 66–68, 73; Демирова 2018; Новичихин 2006, 2020), бытовые памятники оказались в поле зрения исследователей на полвека позже (Сизов 1889: 111–132). Первая сводная карта памятников была составлена и опубликована Е.Д. Фелицыным (1882) (см. рис. 1, 1).

Новый этап (конец 40-х – 50-е гг. XX в.) исследования южной Синдики связан с расширением стационарных археологических исследований, которые были начаты Синдской экспедицией АН СССР под руководством В.Д. Блаватского в Анапе (Блаватский 1951) и на Раевском городище (Блаватский 1959; Онайко 1959). В дальнейшем раскопки античного центра древней Синдики Горгиппии стали проводиться постоянно, сначала на некрополе, а затем и на городище (Малышев и др. 2018: 11–26). Важными событиями в археологии Горгиппии были открытие участка архаического некрополя (Салов, Смирнова 1972: 53–55) и обнаружение раннеантичных культурных слоев (Алексеева 1990). На Раевском городище был исследован монументальный комплекс эллинистической эпохи (Онайко 1967), открыты элементы фортификационной системы эпохи эллинизма (Малышев 2006, 2014).

Исследования Ю.С. Крушкол обратили внимание на древности аборигенного населения Синдики (Крушкол 1963, 1971: 37–70). В основе современных представлений о памятниках южной Синдики VII–II вв. до н. э. в значительной мере лежат разведочные работы А.Н. Салова (Салов 1979, 2000) и А.В. Дмитриева⁵.

В настоящее время в результате продолжающихся полевых исследований и изучения ранее полученных материалов массив сведений об археологических памятниках региона ежегодно расширяется. Исследования и введение в научный оборот материалов античного центра Горгиппии на юго-востоке Азиатского Боспора привели к изданию целой серии обобщающих район (Алексеева 1991, 1997, 2016, 2021; Малышев и др. 2018). Опубликованы результаты комплексных исследований археологических памятников полуострова Абрау (ABRAU ANTIQUA 2009). В серии «Некрополи Черноморья» подготовлены и изданы коллективные монографии об исследованных в регионе могильниках.

В настоящей работе предпринята попытка подвести итог археологических исследований в форме историко-археологического очерка, которые удалось проиллюстрировать результатами визуализации древностей южной Синдики, в основе которых – как правило, выполненные в полевых условиях фотограмметрические модели. На основе соответствующих интернет-сайтов были созданы близкие по задачам очерки о воссоздании антропогенных ландшафтов полуострова Абрау ([http://abrau-antiqua.ru/?page id=58](http://abrau-antiqua.ru/?page%20id=58); Малышев и др. 2018), а также об истории и археологии крупнейшего центра Азиатского Боспора – Горгиппии (<http://gorgippia-antiqua.ru/>; Малышев и др. 2018).

Синдская гавань

Еще в XIX в. на южном склоне Анапско-Натухаевской долины поля курганов простирались от черноморского побережья далеко (более 12 км) на восток вдоль Анапских плавней, которые появились сравнительно недавно в результате заиливания конусом выноса горных рек (Куматырь, Анапка и ее притоки) существовавшего здесь ранее морского залива. Согласно записям путешественников, выгодами залива пользовались до конца XVII в.

Многочисленные курганные группы, по всей видимости, маркируют контактную зону, которая формируется здесь еще в эпоху бронзы. Именно в южной части дельты реки Анапки в эпоху Великой греческой колонизации на перекрестке сухопутных и морских путей греческими переселенцами было основано несколько поселений, одно из которых превращается в Синдскую гавань – Горгиппию (рис. 2, 2, 4). Не исключено, что подобно Мысхакскому поселению удобное географическое положение окрестностей современной Анапы было востребовано еще в эпоху бронзы, а по кочевым трассам осуществлялись торгово-обменные операции.

Исходя из названия центра (Синдская гавань), в основе его экономики лежали навигация (обслуживание каботажного мореплавания) и торгово-обменные операции. Расположение этого центра на черноморском побережье, в относительно бедной питьевой водой местности подчеркивает его экономическую востребованность. Открытые раскопками строительные горизонты конца VI–V вв. до н. э., остатки фортификационных сооружений V в. до н. э. (глубокий ров и каменная стена) (Алексеева 1991: 15, 16) свидетельствуют, что за более чем вековую историю здесь постепенно формируется крупный городской центр.

Судя по надгробию Филоксену, сыну Келона из Пелопонесса из Гелики (древнейший эпиграфический памятник первой половины V в. до н. э. (Болтунова, 1986: 59–61)), среди горожан были выходцы из средиземноморских центров, а также «эллины, пришедшие из ближайших местностей» Псевдо-Скимна (886–889 гг.) (городов Азиатского Боспора (Новичихин 2017: 74–76)) (рис. 2, 3). Наличие на некрополе Синдской гавани характерных для аборигенного населения каменных погребальных конструкций позволяет предположить, что среди обитателей раннегреческого поселения были и выходцы из местной племенной среды – синды (82).

О населении Анапско-Натухаевской долины в период Великой греческой колонизации мы располагаем довольно значительными археологическими данными: на шести могильниках изучено около 200 погребальных комплексов начала VI–V вв. до н. э.

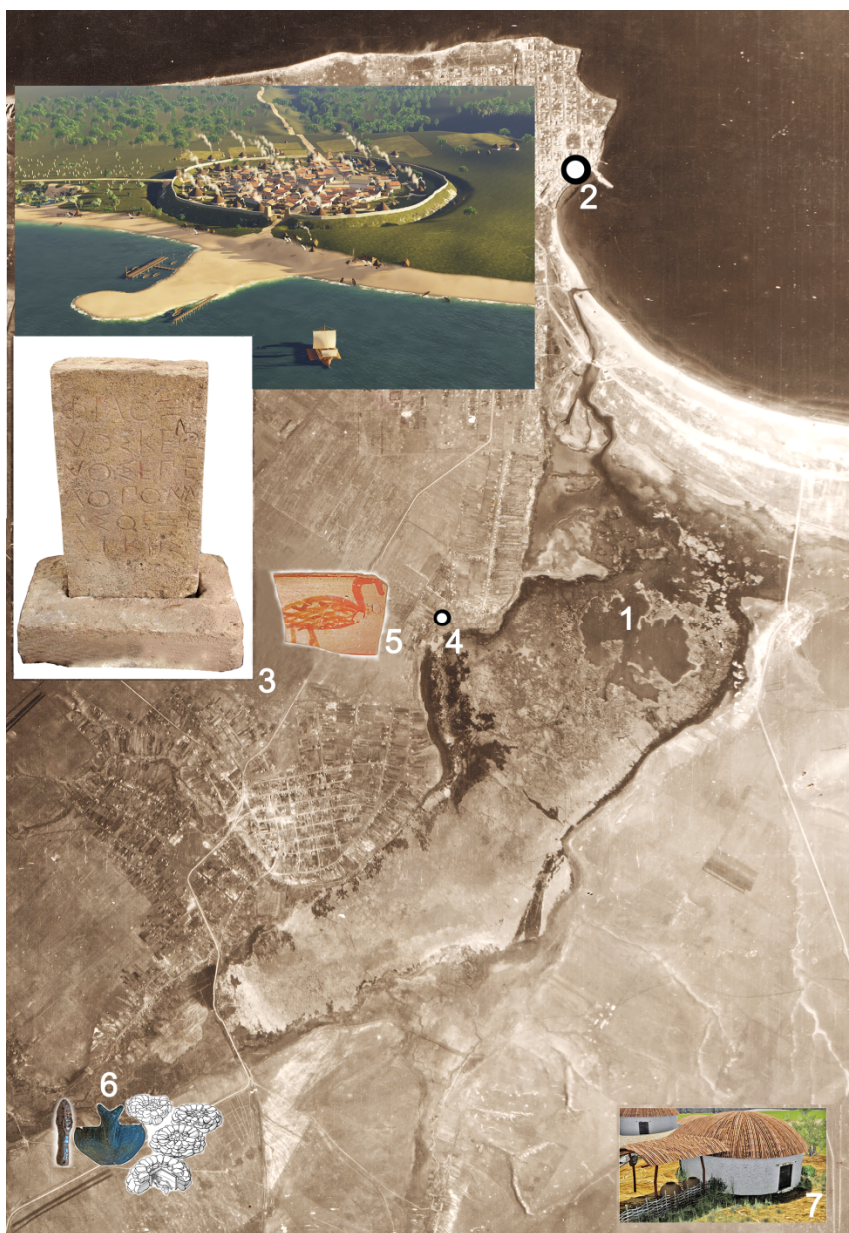


Рис. 2. Колонизация Южной Синдики (основа: аэрофото 14.03.1944 г.):
 1 – Анапские плавни; 2 – Синдская гавань (3D-реконструкция Д.В. Жеребятьева
 и В.В. Моора); 3 – надгробие Филоксену, сыну Келона из Пелопонесса, в Гелике;
 4 – Алексеевское поселение; 5 – изображение птицы на архаическом сосуде конца
 VII в. до н. э. (Алексеевское поселение); 6 – «каменный» синдский могильник
 VI в. до н. э. ОПХ «Анапа» (погребальные сооружения, инвентарь (наконечник дротика,
 ковш)); 7 – жилище аборигенного населения (3D-реконструкция Д.В. Жеребятьева
 и В.В. Моора по материалам Н.Ф. Шевченко)

Они свидетельствуют о благоприятной для аборигенного населения демографической ситуации в период освоения побережья греческими переселенцами и об отсутствии здесь синхронных архаическим греческим поселениям памятников кочевой скифской погребальной культуры. Эта ниша целиком занята погребальными памятникам местного населения предгорий – синдов античных авторов и боспорской эпиграфики. Обычно они располагались на древней дневной поверхности мысообразных выступов, естественных возвышенностей или пологих курганных насыпей эпохи бронзы (Население... 2010). Для раннего периода (конец VII – первая половина VI в. до н. э.) характерны погребения под округлыми каменными закладами в неглубоких грунтовых ямах, укрепленных по краю обкладкой из крупных камней.

Позднее распространяется практика захоронений в каменных ящиках из больших плит песчаника, обложенных с внешней стороны крупными необработанными камнями. Для могильников характерно плотное, упорядоченное (часто рядами) расположение гробниц, которые, как правило, были семейными усыпальницами (см. рис. 2, 6; рис. 5). Об автохтонности населения предгорий свидетельствует сходство синдских погребальных конструкций с сооружениями на могильниках эпохи бронзы (в устье долин рек Дюрсо и Мысхако).

Хозяйство их обитателей было ориентировано на разнообразные ресурсы этого региона, в нем присутствовало не только кочевое скотоводство, но и примитивное земледелие (сеяли просо). Особенности аборигенной домостроительной техники, в основе которой – постройки из обмазанного глиной плетня (турлук), затрудняют обнаружение и исследование бытовых памятников (см. рис. 2, 7).

Расположение выявленных аборигенных грунтовых некрополей свидетельствует об экстенсивном хозяйстве, предполагающем большие по площади хозяйственные угодья, границами которых были ландшафтные маркеры: водоразделы (и горные массивы) и прежде всего водотоки. Речная сеть южной Синдики – Анапско-Натухаевской долины – позволяет выделить ряд микрорегионов: правый (северный) и левый (южный) склоны Анапско-Натухаевской долины, а также междуречье (гора Маскага) впадающих в Анапские плавни рек Котламы и Маскаги.

Находки античной керамики архаической эпохи свидетельствуют о появлении греческих переселенцев в конце VII в. до н. э. (см. рис. 2, 5) и о регулярных греко-варварских контактах на протяжении VI в. до н. э. (рис. 3, 3–6). В местном керамическом комплексе отмечены не только типичные для культурных контекстов прикубанского региона и Предкавказья (кобанская культура) формы (рис. 3, 2), но и явные подражания античной посуде (рис. 3, 1).

Несмотря на отсутствие явно выраженных следов пребывания в регионе носителей кочевых скифской или скифо-савроматской культур,

нельзя не отметить устойчивые связи местного населения с населением бассейна реки Кубань, где, продолжая традиции скифских царей, в V в. до н. э. сооружаются величественные Семибратние курганы – по общему мнению, усыпальницы царей Синдики (Власова 2001; Горончаровский 2014).



Рис. 3. Керамический комплекс из аборигенных могильников в окрестностях Синдской гавани (м-к ОПХ «Анапа»: 1 – лепной сосуд – подражание античной ойнохое; 2 – корчага; 6 – теосская амфора; м-к у пос. «Рассвет»: 3 – чашечка с горизонтальной петлевидной ручкой; 4 – килик; 5 – столовая амфора

В частности, под влиянием степных традиций довольно простой, состоящий обычно из набора копий-дротиков и топора комплекс вооружений населения Анапско-Натухаевской долины заметно расширяется: получают распространение кинжалы и короткие мечи скифских типов (рис. 4, 4), дистанционное оружие (лук со стрелами) и даже защитное вооружение – чешуйчатые доспехи. Конская упряжь и клинковое оружие декорированы в традициях скифского звериного стиля, причем наиболее популярным оказалось изображение хищной птицы (Малышев, Равич 2001; Канторович, Шишлов 2014) (рис. 4, 2–5). Комплексы с оружием V в. до н. э. свидетельствуют об особом статусе погребенного, тем не менее ни размеры и конструктивные особенности погребальных сооружений, ни состав погребального инвентаря не позволяют говорить о заметной имущественной дифференциации в местной среде.

Горгиппия

Греческая надпись из раскопок Нимфея, называющая боспорского царя Левкона, сына Сатира, архонтом «всей Синдики» (τῆς Σινδικῆ πάσης) (Соколова 2001; Соколова, Павличенко 2002), свидетельствует о поэтапном

подчинении этой исторической области правителям Боспора. Завершающим этапом присоединения Синдики к Боспору должно было стать присоединение к владениям Левкона самой удаленной южной части – бассейна речной системы Анапки–Маскаги–Котламы (см. рис. 1, II).

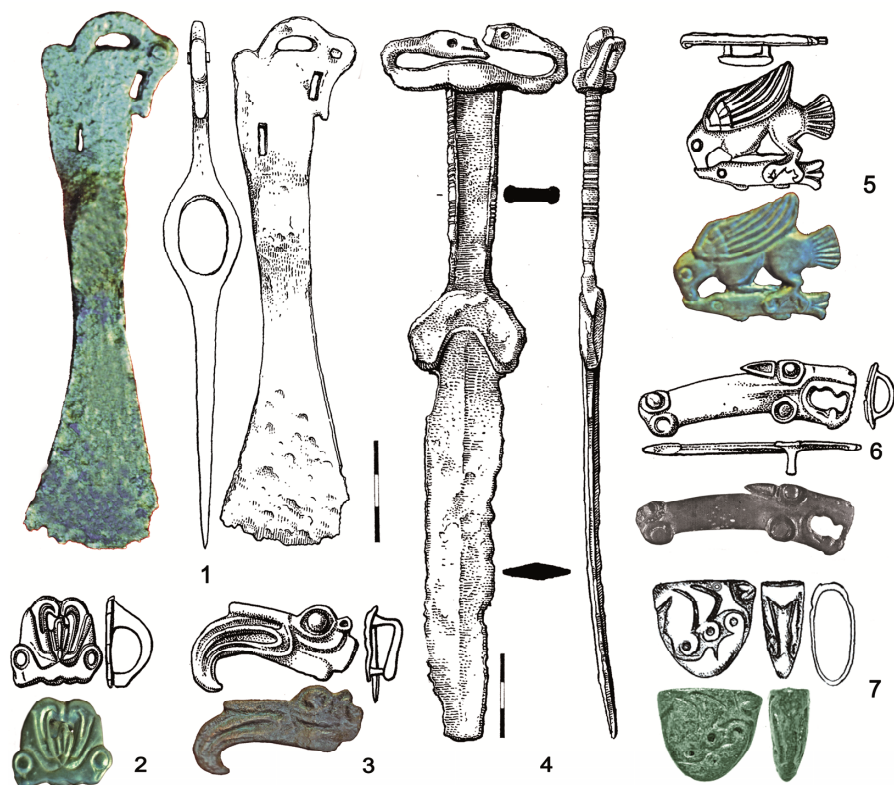


Рис. 4. Свидетельства инокультурных влияний в местной среде: 1 – топор с изображением горного барана на обухе (окрестности пос. Ленинский путь); 2 – сбруйная бляшка с геральдическим изображением головы хищной птицы (Цемесская долина); 3 – сбруйная бляшка с изображением головы хищной птицы (Цемесская долина); 4 – акинак с декорированным навершием рукояти в виде головок хищных птиц (окрестности ст. Раевская); 5 – хищная птица терзает рыбу (Цемесская долина); 6 – сбруйная бляшка со стилизованным изображением волка (Цемесская долина); 7 – оголовки ножен (курганная группа «Семигорье»)

Расположенный на высоком морском берегу близ устья реки Анапки центр, известный античным авторам как Синдика или Синдская гавань, получил название в честь брата Левкона Горгиппа, принимавшего, согласно сообщению Полиэна (VIII, 55), активнейшее участие в покорении Синдики. На протяжении всей эпохи эллинизма (середина IV – середина I в. до н. э.) сохраняется традиция управления Горгиппией царскими наместниками из числа младших представителей правящей ди-

настии, под их контролем находятся наиболее доходные отрасли экономики (торговля (КБН, add. 4) и, по-видимому, керамическое производство).

Данные письменных источников свидетельствуют о заметном возрастании значимости и политического влияния этого региона с момента его включения в состав Боспора (Завойкин 2002: 95–106). Это повлекло за собой стремительное освоение (колонизацию) прилегающих к Горгииппии пространств. Значительные ресурсы южной Синдики (плодородные почвы⁶, древесины и т.п.) стимулировали формирование в окрестностях Горгииппии обширной⁷ хозяйственной периферии – хоры. Древнейшие нумизматические находки в окрестностях п. Усатова Балка (серебряная гемидрахма Пантикапея 379–369 – голова бородатого сатира вправо – голова льва вправо, PANTI (Анохин 1986: № 93; Крайнева 2012: 9, оп. 46)) или 400–375 гг. до н. э.⁸ и медная лепта 389–379 гг. до н. э. (голова бородатого сатира вправо – голова лошади вправо, PANTI (Анохин 1986: № 87; Крайнева 2012: 7, оп. 31)), где зафиксирована группа сельскохозяйственных поселений усадебного типа, позволяют синхронизировать присоединение Горгииппии к Боспору и освоение ближней хоры.

Почвы на участке до предгорий хребта Семисам издавна⁹ известны своим особым плодородием. Межевые столбы покрывают плодородные земли в окрестностях города, разделяя их на земельные участки – клеры (рис. 6, 3). Интенсивный античный тип хозяйства привел к высокой плотности поселений южнее (на площади ок. 14 км²: Су-Псех) и восточнее (на площади ок. 20 км²: Алексеевка, Усатова Балка) Горгииппии. «Письмо с горгииппийских наделов» (Виноградов 1997) управляющего хозяину о созревании смокв и винограда на фрагменте керамики (рис. 6, 4), а также винодельческий комплекс на одной из усадеб (рис. 6, 2), свидетельствуют, что в окрестностях Горгииппии производилось не только зерно, но выращивается и перерабатывается виноград.

Об экономическом расцвете Горгииппии в эллинистическую эпоху свидетельствуют и величественные подкурганные склеповые захоронения, значительная часть которых, как в остальных городах Боспора (Пантикапей, Фанагория и Гермонасса), была расположена вдоль основных сухопутных трасс (Ростовцев 1925: 296). Подобно «памятнику Сатира – могиле, насыпанной на мысу в память об одном из могущественных владык Боспора» (Strabo. 11. II. 7; перевод Ф.Г. Мищенко), многие монументальные погребальные сооружения эллинистической эпохи стали важными топонимами юго-западной Синдики, напоминая о высоком статусе погребенного. Они веками служили надежными навигационными и пограничными ориентирами. Судя по военным картам периода Русско-турецких войн конца XVIII – начала XIX в., группа курганов находилась в непосредственной близости от городища Гор-

гипсии, причем один располагался на крутом морском берегу (Веселовский 1914: 61) и служил ориентиром для каботажного плавания: в конце XIX в. на этом месте был установлен маяк.

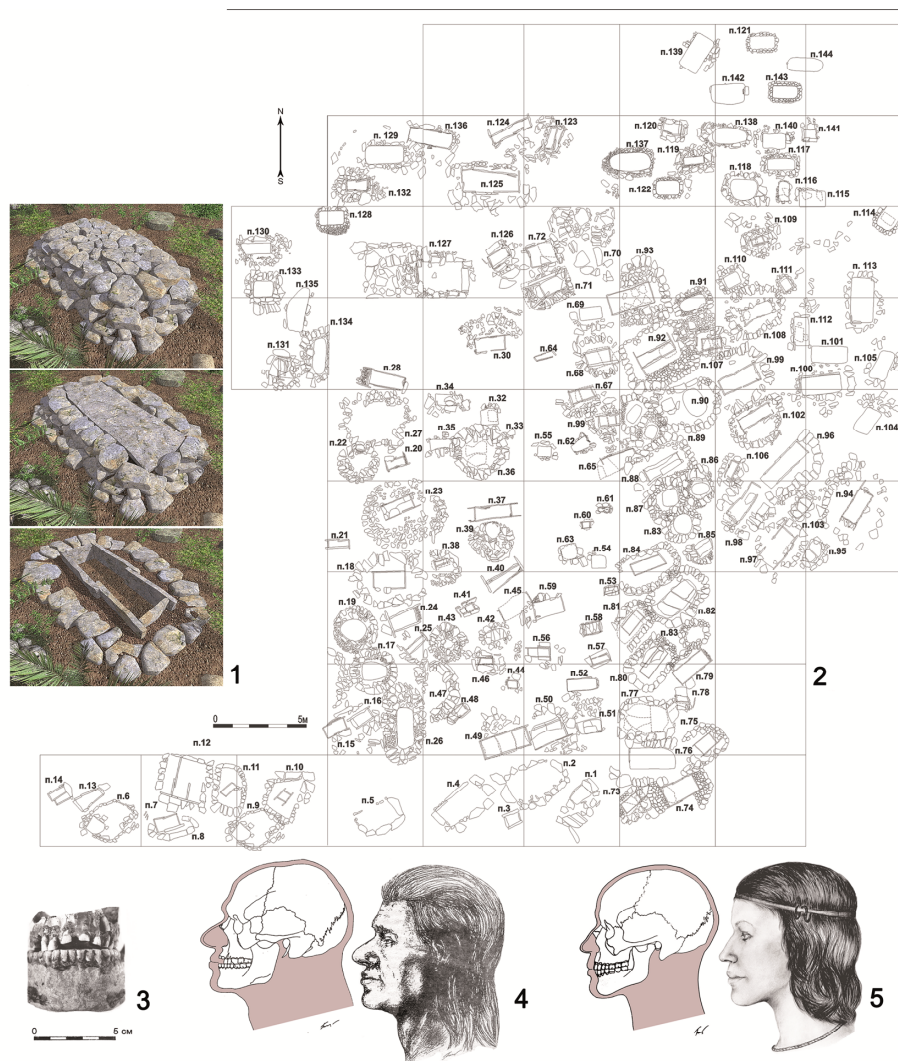


Рис. 5. Аборигенное население полуострова Абра по данным материалам «каменных некрополей»: 1 – захоронение в каменном ящике в кольцевой обкладке (3D-реконструкция В.В. Моора); 2 – план исследованных захоронений на м-ке у пос. Рассвет; 3 – отмеченная арочная сточенность зубов (м-к Лобанова Щель); 4, 5 – обитатели черноморского побережья предгорий Северо-Западного Кавказа (графическая реконструкция канд. ист. наук Т.С. Балуевой)

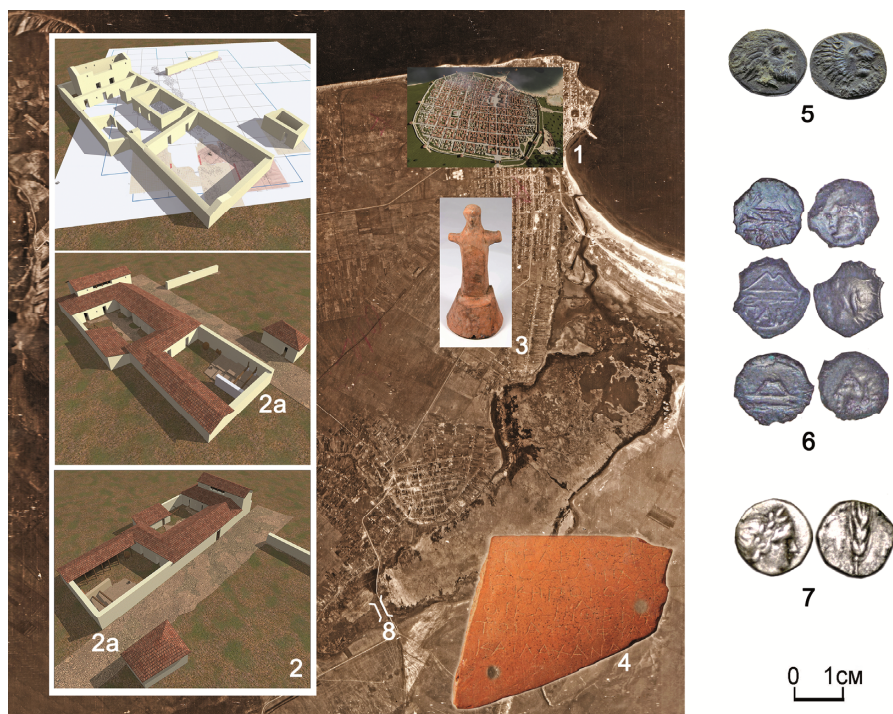


Рис. 6. Ближняя хора Горгииппии (основа: аэрофото 14.03.1944 г.): 1 – эллинистическая Горгииппия (3D-реконструкция Д.В. Жеребятьева и В.В. Моора); 2 – усадьба в окрестностях пос. Су-Псех (2a – винодельческий комплекс; раскопки М.Ю. Меньшикова, 3D-реконструкция В.В. Моора); 3 – терракотовая статуэтки гермы Приапа; 4 – «письмо с горгииппийских наделов» на обломке керамики; 5 – монета Пантикапея IV в. до н. э. (серебро, окрестности пос. Усатова Балка); 6 – монеты Пантикапея III в. до н. э. (бронза, пос. Помидоры-2); 7 – монета Пантикапея II в. до н. э. (серебро, Раевское г-ще)

Большая часть этих не менее величественных, чем Семибратние курганы, сооружений была исследована во время «курганной лихорадки» XIX в. К сожалению, большая часть этих древностей, особенно на территории современной Анапы, давно вычеркнута из современного антропогенного ландшафта. О расположенной на южных пределах горгииппийской хоры, на северном склоне хребта Семисам, группе курганов «Три сестры» известно, что под самыми высокими в окрестностях насыпями были открыты две каменных гробницы и одна из сырцового кирпича. На северных пределах земледельческого пояса Синдики, в незначительном (1,4 км) удалении от морского побережья, в западной части ориентированного широтно-скального отрога сохранились остатки насыпи Витязевского кургана. Значимость этой локации подчеркивает расположение казаками в период Кавказских войн на насыпи кургана высотой – 11 м (5 саж), расположенной на площадке сторожевой

наблюдательной вышки (1882 г.). Исследования 2020 г. зафиксировали останец насыпи кургана семиметровой высоты, вокруг которого грунт срезан землеройной техникой до скальной породы. Диаметр кургана, судя по длине останца (ок. 40 м) и размерам карьера на месте насыпи, свыше 100 м.

Менее грандиозными оказались подкурганные склеповые сооружения на восточных рубежах земледельческой хоры Горгииппии. Об этом, помимо Тарасовских курганов, свидетельствуют открытые относительно недавно (1986–1987 гг.) руины склепа с двумя сложенными из обработанных известняковых блоков прямоугольными погребальными камерами под пологой, не более полутора метров насыпью. С северо-запада к склепу примыкал коридор-дромос (рис. 7, 4).

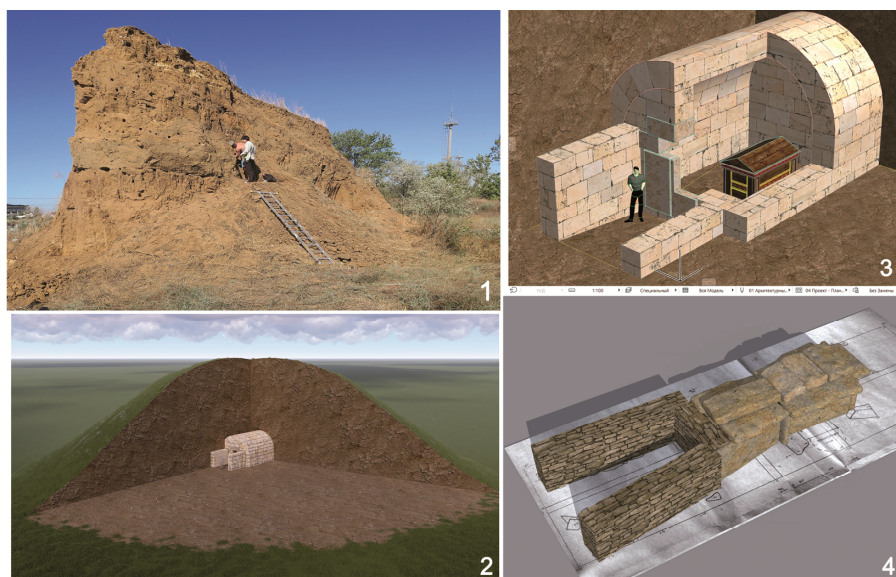


Рис. 7. Памятники погребальной культуры горгииппийской знати.

Витязевский курган: 1 – останец курганный насыпи; 2–3 – саркофаг в склеповом сооружении под курганной насыпью (3D-реконструкция В.В. Моора); 4 – склеповое сооружение в окрестностях Шум-речки (3D-реконструкция В.В. Моора)

В эллинистическую эпоху (вторая половина IV–II вв. до н. э.) с Анапско-Натухаевской долиной связан ареал гробниц из массивных (толщиной 0,2–0,3 м) плит (рис. 8, 1, 5). Вход в погребальную камеру с торцевой, западной стороны обозначен массивным блоком порогового камня и вертикальными плитками коридора-дворика. Примечательно, что они обнаружены и на территории синдских могильников (главным образом в долине реки Котлама и ее притоков: Рассвет, Барашник, Самойленко, Родники-1, Верхняя Котлама), и на некрополе

горгиппийского центра (Раевское городище) в восточной части хоры, удаленном от черноморского побережья на 20 км. Не исключено, что находки пантикапейских монет (типа голова сатира вправо – лук, стрела, ΠΑΝ) в этих каменных склепах являются свидетельством распространения эллинского обычая «обола Харона» (Александровский и др. 1999: 15; Шишлов, Колпакова, Федоренко 2018: 341, рис. 8, 1). Таким образом, с одной стороны, эти сооружения свидетельствуют о заметной стратификации в аборигенной среде, с другой – о сближении элит на юго-востоке Азиатского Боспора.

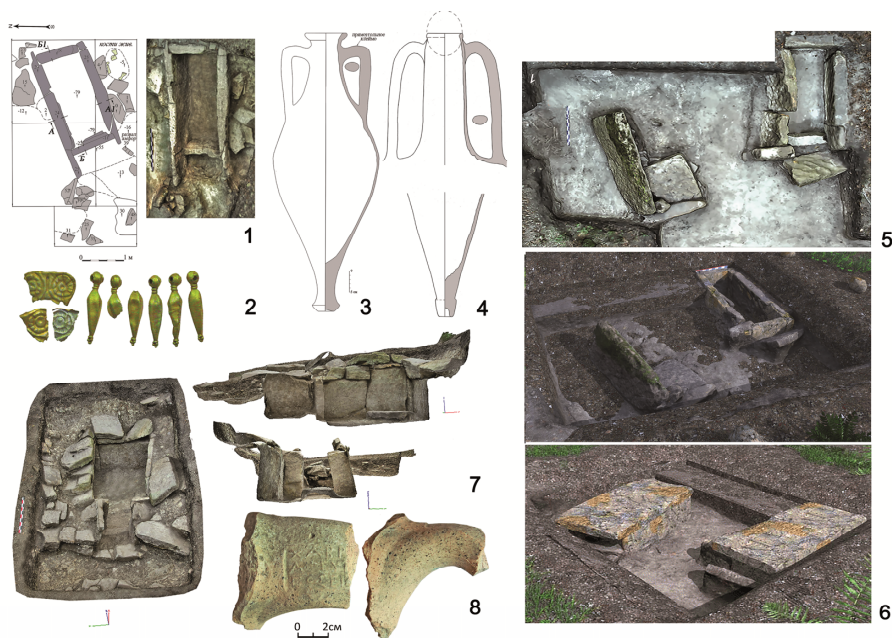


Рис. 8. Склеповые сооружения синдской знати эпохи эллинизма: 1–6 – м-к «Родники» (чертеж (1), фотограмметрия (5), инвентарь (2–4), 3D-реконструкция В.В. Моора (6)); 7–8 – урочище Самойленко (фотограмметрия (7), синопское амфорное клеймо из заполнения (8))

Это происходит на фоне интенсивного освоения пространств, расположенных вне зоны особого плодородия, что, по-видимому, объясняется большим притоком населения в южную Синдику (фактически демографическим взрывом). Причем это отмечено как на ближней хоре Горгиппии, где античные усадьбы появляются на склонах хребта Семисам, так и в районах к востоку от черноморского побережья. Ресурсная привлекательность этих мест уступает уже освоенным районам: здесь преобладает пересеченный рельеф, поэтому открытые пространства для хозяйственной деятельности, в местной топонимике – «поляны», ограничены. Отмечено, что местные дерново-карбонатные и коричневые почвы при низкой агрикультуре стремительно истощаются.

Продвижение боспорян осуществлялось по речной сети, образованной руслами рек Маскаги и Котламы. В древности они были явно более полноводными и активно использовались для навигации. О хронологии этого этапа внутрибоспорской колонизации можно судить на основе нумизматических материалов: массовое распространение боспорских монет в долине р. Анапки и ее притоков происходит во второй половине IV в. до н. э.

Судя по находкам целой серии монетных кладов, особое место в экономической географии горгиппийской хоры занимали окрестности поселения Усатова Балка, где в раннеримское время было возведено башенное сооружение, призванное контролировать сухопутное сообщение Горгиппии с северными районами Синдики. Весьма вероятно, что в древности, как и в Новое время, здесь располагалась удобная переправа через реку Анапку¹⁰ (см. рис. 6, 8). Отсюда происходят четыре клада пантикапейских медных монет, охватывающие хронологический промежуток начиная с последней трети IV в. до н. э. до третьей четверти III в. до н. э. (Абрамзон и др. 2011; Абрамзон, Новичихин 2017, 2018). В их числе – один из самых крупных на сегодняшний день боспорских кладов (весом 46,8 кг, 21 366 экз.), который практически целиком состоял из деградированных боспорских медных монет типа голова безбородого сатира влево – лук, стрела, ПАН – периода денежного кризиса.

На восточном пограничье горгиппийской хоры на рубеже IV–III вв. до н. э. боспоряне устанавливают контроль над перекрестками издавна существовавших водных и сухопутных путей: были основаны поселения на высоком берегу Маскаги (Раевское городище) (рис. 9, 2) и в месте слияния двух притоков Котламы (рис. 9, 6).

По словам В.И. Сизова, Ногай-Кале (Ногайская крепость, ныне – Раевское городище) удобно расположено относительно речной и сухопутной коммуникаций в масштабах не только Анапской долины, но и всего п-ва Абрау, оно буквально «царит» над местностью (Сизов 1889: 112). До появления боспорян площадь городища использовалась с эпохи ранней бронзы, тем не менее, как показали археологические исследования, до наших дней сохранились очертания античного антропогенного ландшафта эпохи эллинизма: фортификационные сооружения общей длиной 0,91 км опоясывают площадь 5,63 га (рис. 9, 3). Исследования, начатые в 1954 г. В.Д. Блаватским, позволили выявить целый ряд неоспоримых свидетельств существования на Раевском городище многофункционального городского центра горгиппийской хоры.

Культурные остатки эпохи эллинизма зафиксированы на памятнике повсеместно, причем состав находок (многочисленные монеты, широкий ассортимент античной керамики, в том числе культовые терракоты и лампы) сопоставим с материалами античных поселений на Черноморском побережье.

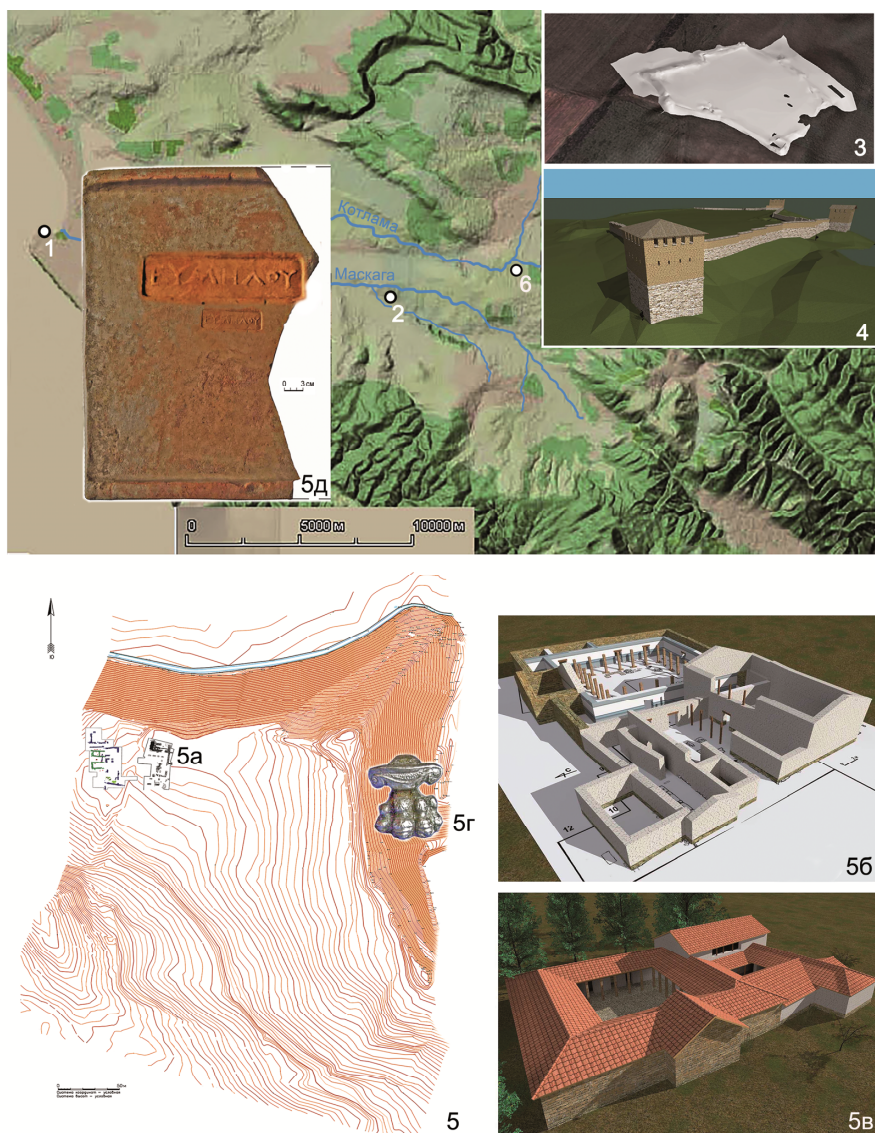


Рис. 9. Дальняя хора Горгиппии: 1 – Горгиппия; 2 – Раевское г-ще; пос. Помидоры; 3 – система фортификации (фотограмметрическая модель по данным топоъемки); 4 – Юго-восточное башенное сооружение (3D-реконструкция В.В. Моора); 5 – монументальное сооружение (расположение сооружения (5а); 5б–в – 3D-реконструкция В.В. Моора; фр-т ювелирного изделия (5г); фр-т клейменной кровельной черепицы (5д)

Особый интерес вызывает комплекс эллинистической застройки площадью ок. 0,15 га в северо-западной части городища, который перекрыл культурный слой аборигенного поселения эпохи раннего железа

(см. рис. 9, 5а–в). Стены сооружений довольно точно ориентированы по странам света, характер заполнения помещений и высота кладок из местных пород (песчаники и известняки) позволяют предположить использование типичного для Боспора приема возведения сырцовых стен на каменном цоколе (сырцово-каменная архитектура) (Крыжицкий 1984: 202). Более податливый для обработки привозной ракушечник использовался для изготовления архитектурных деталей.

Многое свидетельствует о высоком статусе владельца комплекса (см. рис. 6, 7; 9, 5). Мощностъ каменных стен (толщиной до 1,6 м) позволяет предположить, что постройки в его северной части имели два уровня. С внешней стороны стены были покрыты белой однослойной штукатуркой, а с внутренней – двухслойной, на которой сохранились фрагменты полихромной фресковой росписи (см. рис. 9, 5б–в). В основе комплекса, подобно общественным и сакральным зданиям центров материковой Греции (Пританейон в Олимпии, Героон Калидона, дворцовый комплекс в Лариссе (Lawrence 1957: 219–221, fig. 89–90, 123; 245, fig. 138)) и Пантикапея (Крыжицкий 1993: 149, рис. 102), был закрытый перистильный дворик. Он сохранился в виде стилобата портика из обработанных блоков ракушечника, расставленных через 2 м, причем на некоторых из них обнаружены базы колонн. Стены дворика были украшены полихромной росписью. «Венчает» здания монументального комплекса обычная для греческой традиции черепичная кровля. Ее детали, судя по многочисленным клеймам «ΕΥΜΕΛΟΥ», изготовлены в городских мастерских Горгиппии и доставлены, по-видимому, по сухоходной в те времена Маскаге (рис. 9, 5д). Сооружение такого престижного архитектурного комплекса, который мог принадлежать боспорскому наместнику в Горгиппии, свидетельствует о крайней заинтересованности в территориях, расположенных на значительном (20 км) удалении от черноморского побережья.

Появление мощной фортификационной системы, основанной на соотношении высоты валообразной насыпи и плотности башенного фронта¹¹, свидетельствует о резком изменении этнополитической ситуации в регионе в позднеэллинистическую эпоху (см. рис. 9, 3, 4). Помимо резиденции правителя (Сизов 1889: 117), которая была перенесена под защиту стен, на северо-восточный мыс крепости, на внутренней площадке городища обнаружены земледельческие орудия, а также свидетельства наличия черной и цветной металлообработки. Не исключено, что жители поселений хозяйственной периферии Раевского городища, расположенных на правом пологом берегу (площадью ок. 9 км²) притока реки Маскага – Бедрички, производили товарное зерно.

В отличие от перекрытого насыпями крепости монументального эллинистического комплекса, где свидетельства разгрома отсутствуют и все говорит о постепенном запустении, в руинах Восточного, Юго-

Восточного и Южного башенных сооружений внешнего оборонительного комплекса (см. рис. 9, 4), бытование и гибель которых датируется в пределах эллинистического периода, зафиксированы следы мощных военных (?) пожарищ. С нестабильной политической обстановкой на Боспоре в последние десятилетия II в. до н. э., в целом, обычно связывают обнаруженный в ст. Раевской клад пантикапейских медных монет (322 экз.) (Абрамзон, Фролова, Горлов 2000; 2002: 147–157). Вместе с тем не менее значительные потрясения происходят в этот период и в южной Синдике.

В окрестностях Раевского городища обнаружен могильник, на котором оказались захоронены около сотни участников этих событий, судя по погребальному обряду, недавних обитателей равнинных районов долины реки Кубань – меотов. Захоронения совершены в грунтовых ямах, возможно, в земляных подбойных камерах. Согласно «меотскому» обычаю, под голову умерших были подложены миски. Вместе с тем обильный погребальный инвентарь, состоящий в основном из изделий античного ремесла, говорит об адаптации этого населения в реалиях Азиатского Боспора (рис. 10). О воинственности этого населения свидетельствует находка в каждом четвертом захоронении комплекса наступательного вооружения, в состав которого входят длинные всаднические мечи «синдо-меотского» типа.

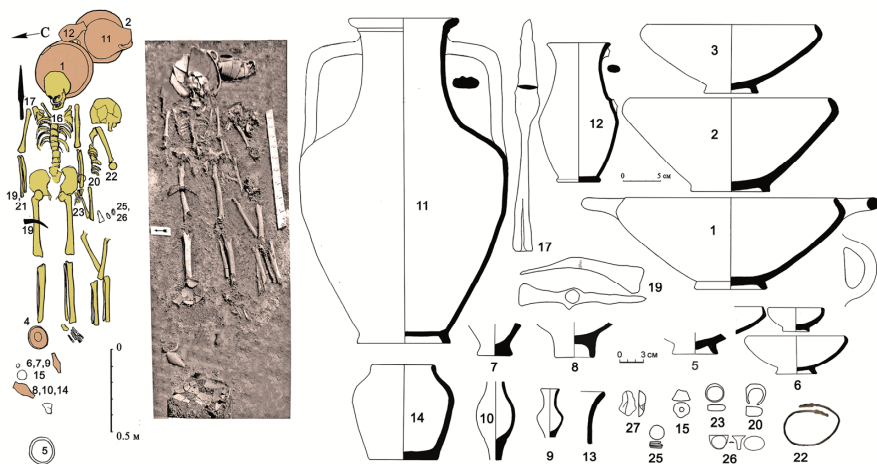


Рис. 10. Раевский некрополь. Захоронение по меотскому обряду Прикубанья с миской под головой в грунтовой яме в сопровождении богатого погребального инвентаря, слева связанное (?) тело (ритуальное убийство ?)

Последующий период раннеримского времени (I в. до н. э. – I в. н. э.) характеризуется ломкой сложившейся веками этнополитической и хозяйственной системы: из антропогенного ландшафта оказались вы-

черкнуты не только «каменные» могильники синдского населения, но и целые поселенческие структуры хоры Горгииппии. Это происходит на фоне широкого распространения меотского погребального обряда на юго-востоке Азиатского Боспора, т.е. широкого расселения мигрантов из Прикубанья.

Заключение

Таким образом, археологические материалы позволяют проследить развитие греко-синдских взаимоотношений на протяжении длительного периода – с конца VII по II в. до н.э., которые характеризовались эллинизацией и, по-видимому, ассимиляцией аборигенного населения южной Синдики. Экстенсивные методы хозяйствования проникших в регион меото-сарматских племен (будущих аспургиан) привели к вытеснению и, возможно, физическому уничтожению части синдов. Вместе с тем, судя по данным письменных источников, связанный с ними топоним «Синдика» был востребован на протяжении всей античной эпохи.

Примечания

¹ Ps.-Arr. PPE. 65.

² Неч. Fr. 166 Müller; Her. IV. 28; Ps-Skyl. 22; Ps-Arr. PPE. 65; Pol. Strat. VIII, 55; Strab. XI, 2, 1, 10.

³ Перевод Г.А. Стратановского.

⁴ По сообщению анапского полицмейстера К.Н. Яновского от 2 апреля 1875 г., в окрестностях Анапы насчитывалось до 300 курганов, из которых до 100 находилось на городском выгоне (ГАКК. Ф. 453. Оп. 1. Д. 598. Л. 30–31). В настоящее время здесь зафиксировано около сотни курганных могильников, датированных в пределах эпохи бронзы–раннего железного века.

⁵ См. многочисленные сообщения А.В. Дмитриева о результатах археологических исследований в сборниках «Археологические открытия», а также сообщения на археологических конференциях.

⁶ Синдика у Страбона (Strabo. VII, IV, 6) названа одним из наиболее хлебородных районов Северного Причерноморья.

⁷ Она охватывала в восточном и северном направлениях 25-километровую зону (Алексеева 1997: 151).

⁸ Определение М.Г. Абрамзона. См.: (Сапрыкина и др. 2020: табл. 1, ан. 20).

⁹ Пространство между Анапой и Кубанью, называемое Анапской равниной (у адыгов – Хакой). Л.М. Серебряков в письме светлейшему князю А.С. Меншикову в сентябре 1842 г. писал: «Надо доложить вашей светлости, что из числа этого пространства, от Анапы до Гостогоя и Кубани против Темрюка до 50 тысяч десятин чистой и плодородной степи, где горы, хотя и не живут, но пользуются ею как в ближайших лесах живущие, так и дальние натухайцы. Более тысячи плугов ежегодно беспрепятственно обрабатывали эту степь...» (Хотко 2015: 124).

¹⁰ Судя концентрации в районе Усатовой Балки группы курганов, некоторые из которых были возведены над погребениями эпохи энеолита и среднего бронзового века, возникновение переправы следует относить к глубокой древности.

¹¹ При снижении высоты валообразной насыпи прослежено увеличение плотности башенного фронта практически вдвое.

Список источников

- Абрамзон М.Г., Коваленко М.А., Сударев Н.И.* Два клада боспорских монет с античного поселения «Усатова Балка 3» // Проблемы истории, филологии, культуры. 2011. № 4. С. 146–165.
- Абрамзон М.Г., Новичихин А.М.* Крупнейший клад пантикапейских медных монет III в. до н. э. с хоры Горгиипии (2013 г.) // Вестник Древней истории. 2017. № 2. С. 377–388.
- Абрамзон М.Г., Новичихин А.М.* Клад пантикапейских медных монет III в. до н. э. с хоры Горгиипии (1986 г.) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2018. № 3. С. 234–249.
- Абрамзон М.Г., Фролова Н.А., Горлов Ю.В.* Раевский клад медных пантикапейских монет II в. до н. э. // Проблемы истории, филологии, культуры. 2000. Вып. 9. С. 58–63.
- Абрамзон М.Г., Фролова Н.А., Горлов Ю.В.* Клады античных монет на Юге России. По материалам Краснодарского края. М.: УРСС, 2002.
- Александровский А.Л., Вязкова О.Е., Гольева А.А., Малышев А.А., Смекалова Т.Н.* Раевское городище и его окрестности (некоторые итоги и перспективы исследования) // Древности Боспора. 1999. Т. 2. С. 7–29.
- Алексеева Е.М.* Раннее поселение на месте Анапы (VI–V вв. до н. э.) // Краткие сообщения Института археологии. 1990. Вып. 197. С. 19–30.
- Алексеева Е.М.* Греческая колонизация Северо-Западного Кавказа. М.: Наука, 1991.
- Алексеева Е.М.* Античный город Горгиипия. М.: Эдиториал УРСС, 1997.
- Алексеева Е.М.* Горгиипия – античный город на юге России. Историко-археологический очерк. М.: ИА РАН, 2016.
- Алексеева Е.М.* Некрополь античного города Горгиипия: комплекс гробниц рубежа II–III вв. до н. э. Москва; Вологда: Древности Севера, 2021.
- Анохин В.А.* Монетное дело Боспора. Киев: Наукова думка, 1986.
- ABRAU ANTIQUA.* Результаты комплексных исследований древностей полуострова Абрау / ред. А.А. Малышев. М.: Гриф и К., 2009.
- Блаватский В.Д.* Разведки в Анапе // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М.; Л., 1951. Вып. 37. С. 245–248.
- Блаватский В.Д.* Исследования Раевского городища в 1954 г. // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М.; Л., 1959. Вып. 77. С. 42–50.
- Болтунова А.И.* Надписи Горгиипии (из находок 1971–1981 гг.) // Вестник Древней истории. 1986. № 1. С. 43–61.
- Веселовский Н.И.* Военно-исторический очерк города Анапы. Пг.: Типография главного управления уделов, 1914.
- Виноградов Ю.Г.* Письмо с горгиипийских наделов // Алексеева Е.М. Античный город Горгиипия. М.: Эдиториал УРСС, 1997. С. 543–556.
- Власова Е.В.* Семибратные курганы // Боспорский феномен: колонизация региона, формирование полисов, образование государства / ред. В.Ю. Зуев. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2001. Ч. 2. С. 127–132.
- Государственный архив Краснодарского края (ГАКК).* Ф. 453. Оп. 1. Д. 598. Л. 30–31.
- Гей А.Н., Малышев А.А., Равич И.Г.* К вопросу о распространении традиций степного погребального обряда в предгорьях Северо-Западного Кавказа в эпоху средней бронзы // OPUS. Междисциплинарные исследования в археологии. 2004. Вып. 3. С. 214–223.
- Горончаровский В.А.* Семибратные курганы в контексте истории и древностей Северного Причерноморья // Боспорские исследования. 2014. Вып. XXXX. С. 553–618.

- Демирова Н.И. Новые документы о раскопках подполковника Б.Ф. Гринфельда возле крепости Анапа (1837 г.): из архива барона Г.В. Розена в собрании ОПИ ГИМ // Уваровские Таврические чтения «Древности Юга России»: тезисы докл. и сообщ. Междунар. науч. конф. Севастополь, 2018. С. 14–17.
- Завойкин А.А. К вопросу о статусе Феодосии и Горгиппии в державе Спартокидов // Древности Боспора. 2002. Вып. 5. С. 95–106.
- Канторович А.Р., Шишов А.В. Зооморфная бутероль из курганный группы «Семигорье» и базовая тенденция в развитии сюжета свернувшегося в кольцо хищника в восточноевропейском скифском зверином стиле // Вестник ЮНЦ. 2014. № 14 (10). С. 85–95.
- Крайнева А.А. Отчет о проведении охранно-спасательных археологических исследований на объекте археологического наследия «Поселение и грунтовый могильник “Усатова Балка 4”», расположенного в зоне строительства «ПС 220 кВ “Бужора” с заходами ВЛ 220 кВ» в г. Анапа Краснодарского края в 2011 году // Научный архив Института археологии РАН. 2012. № 29936.
- Кругликова И.Т. История исследования Горгиппии и ее некрополя // Горгиппия. Материалы Анапской археологической экспедиции. Т. I. Краснодар: Краснодар. кн. изд-во, 1980. С. 5–17.
- Крушкол Ю.С. Археологические исследования древней Синдики (Анапский район) экспедициями МОПИ им. Н.К. Крупской // Ученые записки МОПИ им. Н.К. Крупской. Т. CXV. Всеобщая история. М., 1963. Вып. 4. С. 47–109.
- Крушкол Ю.С. Древняя Синдика. М.: МОПИ, 1971.
- Крыжицкий С.Д. Строительная техника // Античные государства Северного Причерноморья // Археология СССР. Т. 9. М.: Наука, 1984. С. 201–204.
- Крыжицкий С.Д. Архитектура античных государств Северного Причерноморья. Киев: Наук. думка, 1993.
- Малышев А.А., Равич И.Г. О находках образцов звериного стиля в окрестностях Новороссийска // Северный Кавказ: историко-археологические очерки. М.: ИА РАН, 2001. С. 104–111.
- Малышев А.А., Гольева А.А., Медникова М.Б. Погребальный комплекс эпохи раннего металла с каменными конструкциями // Наследие Кубани. Вып. 1. Краснодар, 2006. С. 136–148.
- Малышев А.А. Раевское городище: фортификация, культурный слой и домостроительство // Аргонавт. Черноморский исторический журнал. 2006. № 1. С. 58–64.
- Малышев А.А. Цитадель Раевского городища // Синдика, Горгиппия, Анапа: исследования по археологии и истории: сб. науч. тр. к 100-летию со дня рождения А.И. Салова. Краснодар; Анапа: Платонов, 2014. С. 58–63.
- Малышев А.А., Новичихин А.М., Жеребятьев Д.И., Королева С.В., Моор В.В. Античная Горгиппия: история, исследователи и исследования. М.: МАКСПрес, 2018.
- Мунчаев Р.М. Кавказ на заре бронзового века. М.: Наука, 1975.
- Население архаической Синдики. По материалам некрополя у хут. Рассвет // Некрополи Черноморья. Т. III. / ред. А.А. Малышев. М.: Гриф и К. 2010.
- Новичихин А.М. Натухаевский клад эпохи средней бронзы // Исторические записки: исследования и материалы. Вып. 2. Новороссийск, 1996. С. 86–89.
- Новичихин А.М. «По распоряжению Императорской Археологической Комиссии...» (Из истории изучения анапских древностей) // Социально-культурный сервис и туризм. Проблемы и перспективы развития. Вып. 1. М.: ВШК, 2006. С. 150–155.
- Новичихин А.М. Границы Синдики // Былые годы. 2011. № 3. С. 11–15.
- Новичихин А.М. Второй Натухаевский клад металлических изделий бронзового века и новые находки бронзовых серпов в Западном Закубанье // Историко-археологический альманах / ред. Р.М. Мунчаев. Вып. 11. Армавир; Краснодар; Москва, 2012. С. 4–11.

- Новичихин А.М. Район Анапы – контактная зона древних культур (энеолит – бронзовый век) // Фелицынские чтения – XVI. Северный Кавказ – пространство диалога. Межконфессиональные и межэтнические отношения в прошлом и настоящем. Краснодар: Традиция, 2014. С. 134–138.
- Новичихин А.М. Греческая колонизация Синдики // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. 2017. Вып. 9. С. 67–96.
- Новичихин А.М. Н.И. Веселовский – археолог и историк Анапы // Таврические студии. 2020. № 22. С. 111–118.
- Онайко Н.А. Раскопки Раевского городища в 1955–1956 гг. // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры (1939–1960). М.; Л., 1959. Вып. 77. С. 51–61.
- Онайко Н.А. Эллинистическое здание Раевского городища и его место в архитектуре Боспора // Советская археология. 1967. № 2. С. 155–168.
- Прокофьев Р.В., Прокофьева Т.Е. Раскопку кургана у хутора Бужор близ Анапы // Синдика, Горгиппия, Анапа: исследования по археологии и истории: сб. науч. тр. к 100-летию со дня рождения А.И. Салова. Краснодар; Анапа: Платонов, 2014. С. 28–38.
- Ростовцев М.И. Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических. Л.: РАИМК, 1925.
- Салов А.И. Материалы для археологической карты Анапского района // Краткие сообщения Института археологии. 1979. Вып. 159. С. 98–102.
- Салов А.И. Разведка ближней хоры Горгиппии в 1978–1980 гг. // Горгиппийский сборник. Анапа, 2000. С. 17–25.
- Салов А.И., Смирнова Т.М. Новые находки в Анапе // Краткие сообщения Института археологии. 1972. Вып. 130. С. 53–57.
- Сапрыкина И.А., Чугаев А.В., Абрамзон М.Г., Новичихин А.М., Смекалова Т.Н. Исследования серебряных античных монет методом рентгенофлуоресцентного анализа и изотопного состава свинца (фонды Анапского археологического музея) // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 148–169.
- Сизов В.И. Восточное побережье Черного моря. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М.: Типография А.И. Мамонтова и Ко, 1889. Т. II.
- Спиридонова Е.А., Алешинская А.С., Кочанова М.Д. Изменения природной среды с эпохи энеолита по средневековье на полуострове Абрау (по данным палинологического анализа) // ABRAU ANTIQUA. Результаты комплексных исследований древностей полуострова Абрау / ред. А.А. Малышев. М.: Гриф и К, 2009. С. 19–50.
- Соколова О.Ю. Новая надпись из Нимфея (предварительное сообщение) // Древности Боспора. 2001. № 4. С. 368–376.
- Соколова О.Ю., Павличенко Н.А. Новая посвятельная надпись из Нимфея // *Hespero-geus*. 2002. Vol. 8. Fasc. 1. P. 99–121.
- Тохтасьев С.Р. ΣΙΝΔΙΚΑ // Таманская старина. 2002. Вып. 4. С. 11–32.
- Тункина И.В. Русская наука о классических древностях Южной России (XVIII – середина XIX в.). СПб.: Наука, 2002.
- Тункина И.В. История изучения // Античное наследие Кубани. М.: Наука, 2010. Т. I. С. 20–128.
- Фелицын Е.Д. Археологическая карта Кубанской области. М., 1882.
- Хотко С.Х. Открытие Черкесии. Картографические источники XIV–XIX вв. Майкоп: Полиграф-Юг, 2015.
- Шишилов А.В., Колтакова А.В., Федоренко Н.В. Каменный склеп раннего железного века из грунтового могильника Заря-2 у ст. Натухаевской близ Новороссийска // VIII «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Война и торговля как факторы исторического развития народов Западного Кавказа в древности и средневековья: материалы междунар. археолог. конф. / ред. Р.Б. Схатум, В.В. Улитин. Краснодар: ИП Шлепнев М.В., 2018. С. 339–347.

Lawrence A.W. Greek Architecture. L.: Penguin Books Ltd, 1957.

References

- Abramzon M.G., Kovalenko M.A., Sudarev N.I. (2011) Dva klada bosporskikh monet s antichnogo poseleniia «Usatova Balka 3» [Two Hoards of Bosporan Coins from the Ancient Settlement “Usatova Balka 3”], *Problemy istorii, filologii, kul'tury*. no. 4, pp. 146–165.
- Abramzon M.G., Novichikhin A.M. (2017) Krupneishii klad pantikapeiskikh mednykh monet III v. do n.e. s khory Gorgippii (2013 g.) [The Largest Hoard of Pantikapaion Copper Coins of the 3rd Cent. BC From the Chora of Gorgippia (2013)], *Vestnik Drevnei istorii*, no. 2, pp. 377–388.
- Abramzon M.G., Novichikhin A.M. (2018) Klad pantikapeiskikh mednykh monet III v. do n.e. s khory Gorgippii (1986 g.) [A Hoard of Pantikapaion Copper Coins of the Third Century BC from the Chora of Gorgippia (1986)], *Problemy istorii, filologii, kul'tury*, no. 3, pp. 234–249.
- Abramzon M.G., Frolova N.A., Gorlov Iu.V. (2000) Raevskii klad mednykh pantikapeiskikh monet II v. do n.e. [A Hoard of the 3rd Century BC Copper Panticapaeum Coins from the Village of Raevskaya], *Problemy istorii, filologii, kul'tury*, Vol. 9, pp. 58–63.
- Abramzon M.G., Frolova N.A., Gorlov Iu.V. (2002) *Klady antichnykh monet na Iuge Rossii. Po materialam Krasnodarskogo kraia* [Hoards of ancient coins in the South of Russia. Based on materials from Krasnodar Kray]. Moscow: URSS.
- Aleksandrovskii A.L., Viazkova O.E., Gol'eva A.A., Malyshev A.A., Smekalova T.N. (1999) Raevskoe gorodishche i ego okrestnosti (nekotorye itogi i perspektivy issledovaniia) [Raevskoye settlement and its Environs (Some Results and Prospects of the Study)], *Drevnosti Bospora*, Vol. 2, pp. 7–29.
- Alekseeva E.M. (1990) Rannee poselenie na meste Anapy (VI–V vv. do n.e.) [Early settlement on the site of Anapa (VI–V cc. BC)], *Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii*, Vol. 197, pp. 19–30.
- Alekseeva E.M. (1991) *Grecheskaia kolonizatsiia Severo-Zapadnogo Kavkaza* [Greek colonization of the Northwestern Caucasus]. Moscow: Nauka.
- Alekseeva E.M. (1997) *Antichnyi gorod Gorgippiia* [Ancient City of Gorgippia]. Moscow: Editorial URSS.
- Alekseeva E.M. (2016) *Gorgippiia – antichnyi gorod na iuge Rossii. Istoriko-arkheologicheskii ocherk* [Gorgippia: Ancient City in the South of Russia. Historical and Archeological Essay]. Moscow: IA RAN.
- Alekseeva E.M. (2021) *Nekropol' antichnogo goroda Gorgippiia: kompleks grobnits rubezha II–III vv. do n.e.* [Necropolis of the Ancient City of Gorgippia: A Complex of Tombs of the Turn of the II–III cc. BC]. Moscow-Vologda: Drevnosti Severa.
- Anokhin V.A. (1986) *Monetnoe delo Bospora* [Coinage of the Bosphorus]. Kiev: Naukova dumka.
- Blavatskii V.D. (1951) Razvedki v Anape [Explorations in Anapa]. In: *Kratkie soobshcheniia o dokladakh i polevykh issledovaniiakh Instituta istorii material'noi kul'tury* [Brief reports and field studies of the Institute of the History of Material Culture]. Moscow; Leningrad, Vol. 37, pp. 245–248.
- Blavatskii V.D. (1959) Issledovaniia Raevskogo gorodishcha v 1954 g. [Explorations of the Raevskoye settlement in 1954]. In: *Kratkie soobshcheniia o dokladakh i polevykh issledovaniiakh Instituta istorii material'noi kul'tury* [Brief reports and field studies of the Institute of the History of Material Culture]. Moscow; Leningrad, Vol. 77, pp. 42–50.
- Boltunova A.I. (1986) Nadpisi Gorgippii (iz nakhodok 1971–1981 gg.) [Inscriptions of Gorgippia (from the finds of 1971–1981)], *Vestnik Drevnei istorii*, no. 1, pp. 43–61.
- Veselovskii N.I. (1914) *Voenno-istoricheskii ocherk goroda Anapy* [Military Historical Feature of Anapa]. Petrograd: Tipografiia glavnogo upravleniia udelov.

- Vinogradov Iu.G. (1997) Pis'mo s gorgippiiskikh nadelov [A Letter from the Gorgippian Allotement]. In: Alekseeva E.M. *Antichnyi gorod Gorgippiia* [Ancient City of Gorgippiya]. Moscow: Editorial URSS, pp. 543–556.
- Vlasova E.V. (2001) Semibratnie kurgany [Semibratnie barrows]. In: *Bosporskii fenomen: kolonizatsiia regiona, formirovanie polisov, obrazovanie gosudarstva* [The Bosphorus Phenomenon: Colonization of the Region, Formation of Polises and the State], ed. by V.Iu. Zuev. St. Petersburg: Izd-vo Gos. Ermitazha, part 2, pp. 127–132.
- State Archive of Krasnodar Krai* (GAKK). F. 453. Op. 1. D. 598. L. 30–31.
- Demirova N.I. (2018) Novye dokumenty o raskopkakh podpolkovnika B.F. Grinfel'da voze kreposti Anapa (1837 g.): iz arkhiva barona G.V. Rozena v sobranii OPI GIM [New Documents on the Excavations of Lieutenant Colonel B.F. Grinfeld Near the Anapa Fortress (1837): From the Archive of Baron G.V. Rosen in the Collection of the Department of Written Sources of the State Historical Museum]. In: *Uvarovskie Tavricheskie chteniia «Drevnosti Iuga Rossii». Tezisy dokladov i soobshchenii Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Uvarov Tauride Readings “Antiquities of the South of Russia”. Abstracts and Reports of the International Conference]. Sevastopol, pp. 14–17.
- Gei A.N., Malyshev A.A., Ravich I.G. (2004) K voprosu o rasprostranении traditsii stepnogo pogrebal'nogo obriada v predgor'iax Severo-Zapadnogo Kavkaza v epokhu srednei bronzy [On the question of the spread of traditions of the steppe funeral rite in the foothills of the North-Western Caucasus in the Middle Bronze Age], *OPUS. Mezhdistitsiplinarnye issledovaniia v arkheologii*, Vol. 3, pp. 214–223.
- Goroncharovskii V.A. (2014) Semibratnie kurgany v kontekste istorii i drevnostei Severnogo Prichernomor'ia [Semibratnie Barrows in the Context of the History and Antiquities of the Northern Black Sea Coast], *Bosporskie issledovaniia*, Vol. XXXX, pp. 553–618.
- Zavoikin A.A. (2002) K voprosu o statusе Feodosii i Gorgippii v derzhave Spartokidov [On the issue of the status of Theodosius and Gorgippia in the state of Spartokids], *Drevnosti Bospora*, Vol. 5, pp. 95–106.
- Kantorovich A.R., Shishlov A.V. (2014) Zoomorfnaia buterol' iz kurgannoi gruppy «Semigor'e» i bazovaya tendentsiia v razvitiі sіuzheta svernuvshegosia v kol'tso khishchnika v vostochnoevropeiskom skifskom zverinom stile [Zoomorphic Bouterolle from the Semigorye Mound Group and the Basic Trend in the Implementation of the Motif of a Curled Predator in the East European Scythian Animal Style], *Vestnik IuNTs*, no. 14(10), pp. 85–95.
- Kraіneva A.A. (2011) Otchet o provedenii okhranno-spasatel'nykh arkheologicheskikh issledovaniі na ob'ekte arkheologicheskogo naslediiia «Poselenie i gruntovyi mogil'nik «Usatova Balka 4», raspolozhennogo v zone stroitel'stva «PS 220 kV «Buzhora» s zakhodami VL 220 kV» v g. Anapa Krasnodarskogo kraia v 2011 godu [Report on the conduct of security and rescue archaeological research at the archaeological heritage site “Settlement and ground burial ‘Usatova Balka 4’, located in the construction zone “Substation 220 kV ‘Buzhora’ with entries of 220 kV overhead lines” in the city of Anapa, Krasnodar Krai in 2011], *Nauchnyi arkhiv Instituta arkheologii RAN* [Research Archive of the Institute of Archeology RAS]. № 29936.
- Kruglikova I.T. (1980) Istoriia issledovaniia Gorgippii i ee nekropolia []. In: *Gorgippiia. Materialy Anapskoi arkheologicheskoi ekspeditsii* [Gorgippiia. Materials of the Anapa Archeological Expedition]. Vol. I. Krasnodar: Krasnod. kn. izd-vo, pp. 5–17.
- Krushkol Iu.S. (1963) Arkheologicheskie issledovaniia drevnei Sindiki (Anapskii raion) ekspeditsiiami MOPI im. N.K. Krupskoi [Archaeological research of ancient Sindika (Anapa region) by expeditions of the Moscow Regional Pedagogical Institute named after N.K. Krupskaya]. *Uchenye zapiski MOPI im. N.K. Krupskoi*. Vol. CXV. Vseobshchaia istoriia. Is. 4. Moscow, pp. 47–109.
- Krushkol Iu.S. (1971) Drevniaia Sindika [Ancient Sindika]. Moscow: MOPI.

- Kryzhitskii S.D. (1984) Stroitel'naia tekhnika [Building and Construction Technology]. In: *Antichnye gosudarstva Severnogo Prichernomor'ia / Arkheologiiia SSSR* [Ancient States of the Northern Black Sea Region / Archeology of the USSR]. Vol. 9. Moscow: Nauka, pp. 201–204.
- Kryzhitskii S.D. (1993) Arkhitektura antichnykh gosudarstv Severnogo Prichernomor'ia [Architecture of the Ancient States of the Northern Black Sea Region]. Kiev: Nauk. Dumka.
- Malyshev A.A., Ravich I.G. (2001) O nakhodkakh obraztsov zverinogo stil'ia v okrestnostiakh Novorossiiska [About the Finds of Samples of the Animal Style in the Vicinity of Novorossiysk]. In: *Severnnyi Kavkaz: istoriko-arkheologicheskie ocherki* [North Caucasus: Historical and Archaeological Essays]. Moscow: IA RAN, pp. 104–111.
- Malyshev A.A., Gol'eva A.A., Mednikova M.B. (2006) Pogrebal'nyi kompleks epokhi rannego metalla s kamennymi konstruktssiiami [Burial complex of the Early Metal Age with stone structures], *Nasledie Kubani* [Kuban Heritage]. Vol. 1. Krasnodar, pp. 136–148.
- Malyshev A.A. (2006) Raevskoe gorodishche: fortifikatsiia, kul'turnyi sloi i domostroitel'stvo [Raevskoye Settlement: Fortification, Cultural Layer and House-building], *Argonavt. Chernomorskii istoricheskii zhurnal*, no. 1, pp. 58–64.
- Malyshev A.A. (2014) Tsitadel' Raevskogo gorodishcha [The Citadel of the Raevskoye Settlement]. In: *Sindika, Gorgippiia, Anapa: issledovaniia po arkheologii i istorii. Sbornik nauchnykh trudov k 100-letiiu so dnia rozhdeniia A.I. Salova* [Sindika, Gorgippiia, Anapa: Studies in Archeology and History. Collection of Papers Dedicated to the 100-years Anniversary of A.I. Salov]. Krasnodar–Anapa: Platonov, S. 58–63.
- Malyshev A.A., Novichikhin A.M., Zherebiat'ev D.I., Koroleva S.V., Moor V.V. (2018) *Antichnaia Gorgippiia: istoriia, issledovateli i issledovaniia* [Ancient Gorgippiia: History, Researchers and Studies]. Moscow: MAKSPres.
- Munchaev R.M. (1975) *Kavkaz na zare bronzovogo veka* [Caucasus at the Dawn of the Bronze Age]. Moscow: Nauka.
- Naselenie arkhaischeskoi Sindiki. Po materialam nekropolia u khut. Rassvet [Population of the Ancient Sindika. According to the Materials of the Necropolis Near the Rassvet Hamlet]. In: *Nekropoli Chernomor'ia* [Necropolises of the Black Sea Region]. Vol. III. / Malyshev A.A. (ed.). Moscow: Grif i K., 2010.
- Novichikhin A.M. (1996) Natukhaevskii klad epokhi srednei bronzy [Natukhaevsky Treasure of the Middle Bronze Age]. In: *Istoricheskie zapiski: issledovaniia i materialy* [Historical Notes: Research and Materials]. Vol. 2. Novorossiisk, pp. 86–89.
- Novichikhin A.M. (2006) «Po rasporyazheniiu Imperatorskoi Arkheologicheskoi Komissii...» (Iz istorii izucheniia anapskikh drevnostei) [“By order of the Imperial Archaeological Commission...” (From the History of the Study of Anapa Antiquities)]. In: *Sotsial'no-kul'turnyi servis i turizm. Problemy i perspektivy razvitiia* [Socio-cultural Service and Tourism. Problems and Development Prospects]. Vol. 1. Moscow: VShK, pp. 150–155.
- Novichikhin A.M. (2011) Granitsy Sindiki [Borders of Sindika], *Bylye gody*, no. 3, pp. 11–15.
- Novichikhin A.M. (2012) Vtoroi Natukhaevskii klad metallicheskh izdelii bronzovogo veka i novye nakhodki bronzovykh serpov v Zapadnom Zakuban'e [The Second Natukhaevsky Treasure of Bronze Age Metalware and New Finds of Bronze Sickles in the Western Trans-Kuban Region]. In: *Istoriko-arkheologicheskii al'manakh* [Historical and Archaeological Almanac]. ed. by R.M. Munchaev. Vol. 11. Armavir-Krasnodar-Moscow, pp. 4–11.
- Novichikhin A.M. (2014) Raion Anapy – kontaktnaia zona drevnikh kul'tur (eneolit – bronzovyi vek) [Anapa Region – the Contact Zone of Ancient Cultures (Eneolithic – Bronze Age)]. In: *Felitsynskie chteniia – XVI. Severnyi Kavkaz – prostranstvo dialoga. Mezkhkonnatsional'nye i mezhnatsioncheskie otnosheniia v proshlom i nastoiashchem* [Felitsyn Readings – XVI. The North Caucasus as a Space for Dialogue. Interfaith and Interethnic Relations in the Past and Present]. Krasnodar: Traditsiia, pp. 134–138.

- Novichikhin A.M. (2017) Grecheskaia kolonizatsiia Sindiki [Greek Colonization of Sindika]. In: *Materialy po arkheologii i istorii antichnogo i srednevekovogo Kryma* [Studies on Archeology and History of Ancient and Medieval Crimea]. Vol. 9, pp. 67–96.
- Novichikhin A.M. (2020) N.I. Veselovskii – arkheolog i istorik Anapy [N.I. Veselovsky – Archeologist and Historian of Anapa], *Tavricheskie studii*, no. 22, pp. 111–118.
- Onaiko N.A. (1959) Raskopki Raevskogo gorodishcha v 1955–1956 gg. [Excavations of Raevskoye Settlement in 1955–1956]. In: *Kratkie soobshcheniia o dokladakh i polevykh issledovaniiakh Instituta istorii material'noi kul'tury (1939–1960)* [Brief reports and field studies of the Institute of the History of Material Culture]. Moscow; Leningrad, Vol. 77, pp. 51–61.
- Onaiko N.A. (1967) Ellinisticheskoe zdanie Raevskogo gorodishcha i ego mesto v arkhitekture Bospora [The Hellenistic Building of the Raevskoye Settlement and its Place in the Architecture of the Bosphorus], *Sovetskaia arkheologiya*, no. 2, pp. 155–168.
- Prokofev R.V., Prokofeva T.E. (2014) Raskopku kurgana u khutora Buzhor bliz Anapy [Excavation of a Mound Near the Buzhor Hamlet Near Anapa]. In: *Sindika, Gorgippiia, Anapa: issledovaniia po arkheologii i istorii. Sbornik nauchnykh trudov k 100-letiiu so dnia rozhdeniia A.I. Salova* [Sindika, Gorgippiia, Anapa: Studies in Archeology and History. Collection of Papers Dedicated to the 100-years Anniversary of A.I. Salov]. Krasnodar-Anapa: Platonov, pp. 28–38.
- Rostovtsev M.I. (1925) *Skifiia i Bospor. Kriticheskoe obozrenie pamiatnikov literaturnykh i arkheologicheskikh* [Scythia and the Bosphorus. Critical Review of Literary and Archaeological Monuments]. Leningrad: RAIMK.
- Salov A.I. (1979) Materialy dlia arkheologicheskoi karty Anapskogo raiona [Materials for the Archaeological Map of the Anapa Region], *Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii*, Vol. 159, pp. 98–102.
- Salov A.I. (2000) Razvedka blizhnei khory Gorgippii v 1978–1980 gg. [Exploration of the near Hora of Gorgippia in 1978–1980]. In: *Gorgippiiskii sbornik* [Gorgippian Anthology]. Anapa, pp. 17–25.
- Salov A.I., Smirnova T.M. (1972) Novye nakhodki v Anape [New Finds in Anapa], *Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii*, Vol. 130, pp. 53–57.
- Saprykina I.A., Chugaev A.V., Abramzon M.G., Novichikhin A.M., Smekalova T.N. (2020) Issledovaniia serebrianykh antichnykh monet metodom rentgeno fluoressentnogo analiza i izotopnogo sostava svintsia (fondy Anapskogo arkheologicheskogo muzeia) [Investigating ancient silver coins via XRF analysis and Pb-isotopic method (Anapa Archaeological Museum collections)], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, no. 2, pp. 148–169.
- Sizov V.I. (1889) Vostochnoe poberezh'e Chernogo moria. Arkheologicheskie ekskursii / Materialy po arkheologii Kavkaza [East Coast of the Black Sea. Archaeological Excursions / Studies on the Archeology of the Caucasus]. Vol. II. Moscow: Tipografiia A.I. Mamontova i Ko.
- Spiridonova E.A., Aleshinskaia A.S., Kochanova M.D. (2009) Izmeneniia prirodnoi sredy s epokhi eneolita po srednevekove na poluostrove Abrau (po dannym palinologicheskogo analiza) [Changes in the Natural Environment from the Eneolithic to the Middle Ages on the Abrau Peninsula (Based on Palynological Analysis)]. In: *ABRAU ANTIQUA. Rezul'taty kompleksnykh issledovaniy drevnostei poluostrova Abrau* [ABRAU ANTIQUA. Results of Comprehensive Research of Antiquities of the Abrau Peninsula], ed. by A.A. Malyshev. Moscow: Grif i K, pp. 19–50.
- Sokolova O.Iu. (2001) Novaia nadpis' iz Nimfeia (predvaritel'noe soobshchenie) [New Inscription from Nymphaeum (Preliminary Report)], *Drevnosti Bospora*, no. 4, pp. 368–376.
- Sokolova O.Iu., Pavlichenko N.A. (2002) Novaia posviatitel'naia nadpis' iz Nimfeia [New Dedicatory Inscription from Nymphaeum], *Hiperboreus*, Vol. 8. Fasc. 1, pp. 99–121.
- Tokhtas'ev S.R. (2002) ΣΙΝΔΙΚΑ [Sindika], *Tamanskaia starina*, Vol. 4, pp. 11–32.

- Tunkina I.V. (2002) *Russkaia nauka o klassicheskikh drevnostiakh Iuzhnoi Rossii (XVIII – sredina XIX v.)* [Russian Science of the Classical Antiquities of South Russia (XVIII – mid-XIX centuries)]. St. Petersburg: Nauka.
- Tunkina I.V. (2010) *Istoriia izucheniia* [History of Study]. In: *Antichnoe nasledie Kubani* [Ancient Heritage of Kuban]. Vol. I. Moscow: Nauka, pp. 20–128.
- Felitsyn E.D. (1882) *Arkheologicheskaiia karta Kubanskoii oblasti* [Archeological Map of Kuban Region]. Moscow.
- Khotko S.Kh. (2015) *Otkrytie Cherkessii. Kartograficheskie istochniki XIV–XIX vv.* [Discovery of Circassia. Cartographic Sources of the XIV–XIX centuries]. Maikop: Poligraf-lug.
- Shishlov A.V., Kolpakova A.V., Fedorenko N.V. (2018) Kamennyi sklep rannego zheleznogo veka iz gruntovogo mogil'nika Zaria-2 u st. Natukhaevskoi bliz Novorossiiska [Early Iron Age Stone Vault from the Zaria-2 Burial Ground near the Village of Natukhaevskaya Near Novorossiysk]. In: *VIII «Anfimovskie chteniia» po arkheologii Zapadnogo Kavkaza. Voina i trgovlia kak faktory istoricheskogo razvitiia narodov Zapadnogo Kavkaza v drevnosti i srednevekov'ia. Materialy mezhdunarodnoi arkheologicheskoi konferentsii* [8th “Anfimov Readings” on Archeology of the Western Caucasus. War and Trade as Factors for Historical Development of the Peoples of the Western Caucasus in Antiquity and Middle Ages. Papers of the International Archeological Conference]. Eds. R.B. Skhatum, V.V. Ulitin. Krasnodar: IP Shlepnev M.V., pp. 339–347.
- ABRAU ANTIQUA. Rezul'taty kompleksnykh issledovaniï drevnostei poluostrova Abrau [ABRAU ANTIQUA. Results of Comprehensive Research of Antiquities of the Abrau Peninsula]. Ed. A.A. Malyshev. Moscow: Grif i K., 2009.
- Lawrence A.W. (1957) *Greek Architecture*. London: Penguin Books Ltd.

Сведения об авторах:

МАЛЫШЕВ Алексей Александрович – кандидат исторических наук, заведующий отделом скифо-сарматской археологии, Институт археологии РАН (Москва, Россия). E-mail: maa64@mail.ru

НОВИЧИХИН Андрей Михайлович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Анапского археологического музея (Анапа, Россия). E-mail: yazamat10@yandex.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Aleksey A. Malyshev, Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: maa64@mail.ru

Andrey M. Novichikhin, Archeological Museum of Anapa (Anapa, Russian Federation). E-mail: yazamat10@yandex.ru

The authors declare no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 15 мая 2022 г.;
принята к публикации 09 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 15.05.2022;
accepted for publication 09.09.2022.*

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия
УДК 316.77:004.7
doi: 10.17223/2312461X/37/11

ИНТЕРНЕТ ОТ ПАЛЕОЛИТА ДО НАШИХ ДНЕЙ

Конрадова Н.А. Археология русского интернета. Телепатия, телемосты и другие техноутопии холодной войны. М.: АСТ-CORPUS, 2022. – 288 с. – ISBN 978-5-136499-1



Для цитирования: Банников К.Л. Интернет от палеолита до наших дней // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 241–245. doi: 10.17223/2312461X/37/13

For citation: Bannikov, K.L. (2022) The Internet from the Paleolithic to the Present Day (Review of Konradova N.A. Arkheologiya russkogo interneta. Telepatia, telemosty i drugie tekhnoutopii kholodnoi voyny [Archeology of Russian Internet. Telepathy, Teleconferences and Other Techno-Utopias of the Cold War]. Moscow: AST-CORPUS, 2022. 288 p. ISBN 978-5-136499-1). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 241–245 (in Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/13

Уже в названии представляемой книги определены параметры и качество исследования. Археология – наука историческая, требующая

мастерского владения кисточкой и ювелирного подхода к материалу. Поставив себе задачей извлечение из-под завалов и напластований идей и времен «нервную систему» эпохи, Н.А. Конрадова блестяще справляется с задачей, не повредив узора паутины коммуникаций. Задача автора усложнялась самим ускорением истории, измеряющимся количеством изменений в единицу времени. В отличие от палеолитических раскопов, где артефакты на протяжении тысячелетий не претерпевают качественных изменений и сохраняются в культурных слоях изрядной толщины, современность меняется стремительно, и количество изменений в единицу времени таково, что не оставляет наблюдателю времени на осмысление. Тем более ценно это исследование, что оно, рассматривая интернет в качестве явления исторического, анализирует в деталях его доисторический период.

«Археология» в названии книги не просто метафора. Ценность археологии – исследование информации культурных пластов. Конрадова их и исследует, эти слои, составившие стратиграфию XX в. Их она описала в подзаголовке: «Телепатия, телемосты и другие техноутопии холодной войны».

Книга об археологии русского интернета построена по хронологическому принципу и затрагивает несколько периодов развития телекоммуникаций и связанных с ними идей в СССР и постсоветской России, а также в США – 1920, 1960, 1980, 1990-е гг.

Хронология исследуемого явления, по словам автора, совпадает с XX в. «почти с астрономической точностью». Соответствует его периодам и структура исследования. Каждая из шести глав своим названием отражает ту или иную фазу эпохи, так или иначе описывающей сегмент Всемирной паутины.

Начинается книга, как и страна, «Советской властью плюс дигитализацией всей страны», историческим обзором техноутопий, и с цитаты академика Владимира Котельникова: «Все, наверное, читали в научно-фантастических романах описания крохотных приемо-передатчиков, с помощью которых жители мира будущего в любую минуту могут переговариваться друг с другом. Миллионы радиостанций, работающих одновременно!». Современный читатель, не понимающий, чего в этом высказывании такого утопичного, идентифицирует себя таким образом с жителями мира уже наступившего будущего. Это ощущение составляет канву первой главы, в которой рассматривается, как техноутопические фантазии вырастают из идей русской революции и в свою очередь становятся почвой для кибернетики, науки о рациональном управлении. Результатом развития этой науки стало подключение СССР к Арпанету (ARPANET), американской военной сети, и далее к интернету.

Следующая глава «Телепатия – технология будущего» для всякого, кто уже родился к началу 1990-х, ассоциируется с чем-то вроде

«камланий» Кашпиоровского, но автор обращается к роли кибернетики в формировании и институционализации советской парапсихологии, и мы открываем для себя много нового. Мы узнаем, что в 1920-х гг. советская наука оставалась частью европейской научной традиции, работавшей с электромагнитной гипотезой телепатии, которую изучали в Институте мозга и Институте биофизики в Ленинграде, в московском Центре зоопсихологии при Театре зверей «дедушки Дурова», и многих любительских организациях.

Телепатия представлялась советским ученым развитым направлением науки о телекоммуникациях, в котором предполагался новый научно-технический прорыв. То есть в советском обществе возникло ожидание технологии телепатии как биосвязи – похожей на интернет сети, но основанной на биоинформационных технологиях, тех самых, над которыми в наше время работают авторы современных стартапов Силиконовой долины.

От телепатии мы через телемост переходим к интернету. Автор рассказывает и показывает, как одну из ключевых ролей в подключении СССР к американскому интернету сыграли парапсихологи, начав свои 1970-е гг. с трансатлантических сеансов телепатии, а в 1980-е переключившись на телемосты.

Феномену киберсоциальности посвящена глава «Революция пользователей». История возникновения сетевых сообществ, заложивших основы субкультуры интернета, раскрывается начиная с предыстории электронных телекоммуникаций в движении радиолюбителей и малоизвестных в наши дни телефонных хакеров конца 1950-х, которые создавали виртуальные сообщества в телефонных сетях, имитируя тональные наборы при помощи детских свистков. В 1980-х гг. уже сложились социальные сети энтузиазмом университетских сотрудников, бывших хиппи и любителей психоделики, «увидевших в интернете продолжение своих идей о связности мира». Здесь же рассматривается процесс превращения романтиков в IT-предпринимателей, модераторов выгодных стартапов.

И вот, наконец, «Русские идут! СССР подключается к Юзнету». Хроники событий, приведших Советский Союз к подключению к глобальной сети, начинаются с первоапрельской шутки нидерландского программиста, написавшего в 1984 г. интернет-сообществу приветственное письмо от имени К.У. Черненко с адреса kremvax, и продолжают ее воплощением в реальности первого советского интернет-сервера, названного в честь своего мифологического прообраза, с которого велась в мир прямая трансляция событий августовского путча 1991 г. По образному, но точному выражению Конрадовой, Советский Союз завершал свою историю в прямом эфире.

Завершается и сама археология русского интернета Рунетом, его закономерным растворением в потоках единой глобальной сети. Послед-

няя глава книги «Русская колонизация американского интернета» посвящена процессу возникновения русскоязычного интернет-сообщества и отделения его от американского в самостоятельное информационно-коммуникативное пространство, но выводит на проблемы гораздо более фундаментальные. Автор исследует это пространство, отвечая на вопросы, которые она ставит перед собой: «что такое русский интернет?», «кто такие русскоязычные пользователи?» и приходит к следующему выводу. «Ощущение безграничного виртуального русскоязычного пространства, которое давала Сеть, породило последнюю итерацию Рунета: идею Русского мира как сетевого сообщества носителей русского языка, опоры будущей российской государственности и новой формы существования нации». А вот у идеи нации как формы информационного поля существует теория, разработанная в советской этнографии.

В том же самом 1989 г., когда в Женевском ЦЕРНе Тим Бернерс-Ли придумал интернет современного WWW-типа, в московском Институте этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР вышла книга «Народы и культуры: развитие и взаимодействие» Сергея Александровича Арутюнова, в которой типы этносоциальных организмов — от племен до наций — выводились из соотношения информационных потоков. Арутюнов рассматривает народы мира как информационные сущности, рожденные в пересечении синхронных и диахронных каналов культурно значимой информации. Тогда эти идеи прозвучали слишком революционно и вызвали широкую дискуссию в профессиональном сообществе. Сегодня же, тридцать лет спустя, каждый из нас, настраивая каналы своих социальных сетей, собственноручно и ежедневно утверждает теорию Арутюнова на практике, конфигурируя собственные круги своей социальности посредством информационных технологий. Несмотря на то, что данное исследование и дискуссия вокруг него не получили отражения в книге Конрадовой, это не умаляет ее достоинств, но предопределяет ее место в русле традиций отечественной антропологии, работающей с информационными теориями социальных систем.

Еще одним важным для читателя качеством этого исследования является красота и легкость литературного языка, которым эта книга написана; Конрадова, помимо прочих своих добродетелей, является профессиональным журналистом. Отдельные сюжеты, представляя собой исторически научные выверенные факты, украсили бы и детективные романы.

Методы исследования традиционны для историка. Это опубликованные интервью, мемуары, статьи и книги, погружающие читателя в круг идей изобретателей и инженеров, а также писателей и философов, что позволяет оценить колоссальный объем интеллектуальной сферы, в

которой утопии выкристаллизовывались в технологии. Оригинальный круг источников вполне этнографичен. Автор вводит в научный оборот интервью с деятелями русского интернета, стоявшими у его истоков, а также онлайн-архивы, включая архив Юзнета (Usenet) – сети, которая в 1980-х – начале 1990-х была важным местом формирования виртуальных сообществ.

Автору удалось со всей наглядностью показать, как то, что станет интернетом, рождалось из стремления к общению простых людей, для которого не стала препятствием ни Атлантика, ни железный занавес, ни холодная война. Поэтому «Археология интернета» – исследование в высшей степени антропологическое.

В результате получилось цельное произведение, которое можно сравнить с панорамой города, снятой оптикой высокого разрешения, позволяющей увидеть общую картину, и увеличивать мельчайшие фрагменты без потери детализации. Так мы видим философию космизма, практики телепатии, утопии био-техно-бессмертия, противостояние сверхдержав, и живые портреты живых людей, мечтаний, исканий, идей – и тех, которые не реализовались, и тех, которыми мы пользуемся ежедневно, как библиотека Мошкова, возникшая из копии личной страницы Тима Бернерса-Ли, основателя интернета современного типа.

Исследование Конрадовой, отводящее процессу плетения Всемирной паутины целый век, показывает, насколько неверно считать днем ее рождения 13 марта 1989 г., день, когда Тим Бернерс-Ли создал протокол World Wide Web. На листе-наброске схемы начальник Тима начертал резолюцию, которая могла бы стать хоть эпитафией, хоть эпитафией истории интернета, как, впрочем, и всемирной истории: «Мутно, но круто!».

Константин Леонардович Банников

Сведения об авторе:

БАНИКОВ Константин Леонардович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: bannikov@iea.ras.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Konstantin L. Bannikov, Institute of Ethnology and Anthropology RAS (Moscow, Russian Federation). E-mail: bannikov@iea.ras.ru

The author declares no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 31 мая 2022 г.;
принята к публикации 09 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 31.05.2022;
accepted for publication 09.09.2022.*

Рецензия

УДК 39

doi: 10.17223/2312461X/37/14

НАСЛЕДИЕ – ИСТОРИЯ ИЛИ ПОЛИТИКА? СПОРЫ ВОКРУГ ЯПОНСКОЙ КУХНИ

Katarzyna J. Cwiertka,
Yasuhara Miho. *Branding Japanese Food: from Meibutsu to Washoku.*
University of Hawai'i Press,
Honolulu, 2020. xiii+178 p.
ISBN 9780824881221



Благодарности: работа выполнена на средства гранта Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [соглашение № 075-15-2022-328].

Для цитирования: Любимова Н.С. Наследие – история или политика? Споры вокруг японской кухни // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 246–255. doi: 10.17223/2312461X/37/14

Acknowledgments: This work has been completed due to the financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [agreement № 075-15-2022-328].

For citation: Liubimova, N.S. (2022) Heritage – Is It About History or Politics? Disputes over Japanese Cuisine (Review of Katarzyna J. Cwiertka, Yasuhara Miho. *Branding Japanese Food: from Meibutsu to Washoku.* University of Hawai'i Press, Honolulu, 2020. xiii+178 p. ISBN 9780824881221). *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 246–255 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/14

Книга «Брендинг японской еды: от мэйбуцу до васёку» авторства Катажины Чвертка, профессора университета Лейдена, которая специализируется на истории пищи в Восточной Азии (преимущественно в Японии и Корее), и Ясухара Михо, специалистки по истории японской кухни, вышла в мультидисциплинарной серии «Пища в Азии и Тихоокеанском регионе», ставящей целью привести вопросы кухни и питания в изучение глобальных проблем, таких как постколониализм и взаимоотношения центра и периферии.

Исследование Чвертка и Ясухара успешно вписывает историю японской пищи в несколько проблемных полей. Оно отталкивается от кейса включения японской кухни в список нематериального культурного наследия (НКН) ЮНЕСКО по заявке с названием «Васёку, традиционная культура питания японцев, в частности в связи с празднованием Нового года». Авторы анализируют заявку как с точки зрения ее содержания и соответствия научным данным по истории японской кухни, так и с точки зрения процесса появления на свет этого бюрократического конструкта. В последние годы исследователи культурного наследия часто не только обращаются к объектам и практикам, которые признаются таковыми, но также ставят вопросы о том, «что значат, кому и зачем нужны формы и способы их сохранения» (Мочалова и Галактионов 2021: 184). В том числе внимание ученых привлекает ЮНЕСКО как значимый игрок на этом поле и ее *modus operandi* (Di Giovine 2009; Hafstein 2018). «Брендинг японской еды...» тематически вливается в эту волну литературы о наследии.

Теоретически и методологически, как очевидно из названия, работа опирается на бурно развивающуюся в последние десятилетия историографию, посвященную брендингованию и брендам как универсальному явлению человеческой культуры. Сами авторы выделяют несколько важных для их исследования аспектов этой дискуссии. Во-первых, опровержение представления о том, что феномен узнаваемых брендов связан с глобальным капитализмом, появившееся в книге Эндрю Бивана и Дэвида Венгроу (Bevan, Wengrow 2010): взгляд на брендинг как на явление, которое можно обнаружить в далеко не современных культурах, позволил Чвертка и Ясухара выстроить генеалогию процессов брендингования блюд в Японии начиная с эпохи Эдо (1603–1868). Во-вторых, авторы подчеркивают три важных наблюдения о функционировании брендов, которые можно найти в предшествующей литературе: с нарастанием символического значения брендов сама продукция стала их материальным продолжением (Askegaard 2006); одновременно упаковка товаров становится все более важным элементом параллельно с общей эстетизацией материальных объектов (Klimchuk, Krasovec 2012); кроме того, важнейшим элементом стратегий брендингования является создаваемая вокруг бренда мифология (Holt 2004). Эти наблюдения

помогли сформировать исследовательскую оптику для рассмотрения истории отношения японцев к достопримечательностям (*мэйбуцу*) и сувенирам (*омиягэ*). В-третьих, авторы обращают внимание на проблему брендинга местности, которая приобрела политический аспект как часть «мягкой силы», с помощью которой государства стремятся создать себе позитивный имидж у международного сообщества (Papadopoulos 2004; Gienow-Hecht 2016); в частности, одним из важнейших инструментов выступает «гастродипломатия» – продвижение своей национальной кухни за рубежом (Rockower 2014). Именно политическое значение номинации ЮНЕСКО выходит на первый план при анализе заявки, посвященной *васёку*.

Еще один контекст, в который Чwertka и Ясухара помещают исследуемую проблему, – это этическая проблема участия и ответственности академического сообщества в политических вопросах. Авторы сами не пускаются в подробные рассуждения, однако явно хотели бы, чтобы их работа могла восприниматься как кейс для рефлексии об академической этике. Недаром уже в разделе «Благодарности» они описывают, как первая их работа о номинации *васёку* в список НКН (Cwierka, Yasuhara 2016) была с трудом издана в Японии и проигнорирована большинством специалистов по теме.

Чwertka и Ясухара начинают работу с деконструкции ключевых понятий, на которых держится представленная в заявке в ЮНЕСКО концепция японской культуры питания как нематериального наследия японцев (этому посвящены первые две главы). Сначала под удар попадает концепция *итидзю-сансай*, которая гласит, что традиционный японский прием пищи включает в себя суп, три блюда (или закуски) и рис в качестве обязательного блюда, основы рациона. Авторы показывают, что распространенность этой концепции является результатом «Пищевого образования» – *Сёкуику* – реализующейся с 2005 г. государственной политики, направленной на улучшение пищевых привычек японского населения и воплощаемой в жизнь тремя министерствами и Администрацией кабинета министров, которая, однако к исторической реальности имеет мало отношения. Во-первых, даже в последней четверти XIX в. – первой половине XX в. рис являлся продуктом ежедневного потребления лишь в отдельных многочисленных районах Японии, в то время как для большинства населения основной пищей служили пшено и ячмень, а также их смеси, в том числе и с рисом, и это при том, что распространенность риса в этот период увеличилась за счет того, что рис стал базовым продуктом в армейском рационе. Во время Второй мировой войны представления о рисе как о базовом продукте укрепились за счет государственной политики: карточное распределение продуктов, в первую очередь риса, сделало его доступным для бедноты и сельского населения, хотя одновременно заставило

большинство горожан полагаться на альтернативные продукты. Во-вторых, авторы утверждают с опорой на исторические источники различного характера (напр., личные дневники, меню школьных и общественных столовых, ресторанов), что три дополнительных блюда редко подавались к столу, пока рост благосостояния в 1950–1960-х гг. не позволил *итидзю-сансай* стать устоявшимся видом домашней трапезы.

Критика сходного типа применяется к термину *васёку*, вынесенному в название заявки, где оно трактуется как концепция традиционной японской домашней кухни. Авторы доказывают, что подобное определение представляет собой творческое переосмысление рядового слова «японская еда» (в самом общем смысле), более того, такая трактовка противоречит смыслу, который был заложен в слово *васёку* в названии правительственного проекта «Васёку – попробуй японскую еду» 2006–2011 гг., где оно понималось как любая сельхозпродукция, произведенная в Японии. Даже как слово общей лексики *васёку* до 1990-х гг. редко употреблялось в газетах или пособиях по готовке и этикету; его основной сферой применения до 1970-х гг. были меню ресторанных заведений – для разграничения еды в японском стиле (*васёку*) от блюд западной (*ёсёку*) кухни.

Далее следует (в третьей и четвертой главах) цельное историческое исследование, посвященное традиции брендирования еды через связь с определенной местностью и брендирования местности через конкретную продукцию (часто съестную), которая вполне сформировалась в Японии еще в эпоху Эдо. Ключевым в этой теме авторам кажется феномен *мэйбуцу*. Это слово можно перевести как «достопримечательность», но чаще всего оно относится к местным деликатесам. *Мэйбуцу* вписывались в общекультурный японский контекст через литературу путешествий, стихи, справочники путешественника и энциклопедии, а также настольные игры и гравюры *укиё-э*. Воображаемые путешествия с помощью книг и изображений пользовались популярностью в Японии, и издание таких работ было коммерчески выгодно, причем соответствие утвердившихся в литературном каноне образов и символов местности было важнее соответствию реальности, которое нередко вообще отсутствовало. Авторы подчеркивают коммерческий элемент в создании образов разных областей Японии: местным жителям было выгодно создать легенду, привлекающую в их постоянные дворы и храмы путешественников и паломников и заставляющую их покупать местную продукцию, а книгопечатникам было необходимо, чтобы затраты на издание книг и гравюр о путешествиях окупались, поэтому они воспроизводили устоявшиеся образы, связанные с географией Японии, которые удовлетворяли художественные ожидания читателей. Таким образом, традиция придавать какому-либо локальному блюду флер аутентичности, создавая воображаемую связь с историческим событием или

фигурой, насчитывает в Японии несколько веков, и отсутствие какой-либо фактической связи между ними не воспринимается как проблема ни производителями, ни потребителями.

С появлением железных дорог в конце XIX в. индустрия *мэйбуцу*, базировавшаяся на продажах в гостиницах, ресторанах, уличных лавках и чайных домиках, расположенных вдоль государственных трактов, главных транспортных артерий Японии эпохи Эдо, пришла в упадок, и выходом для занятых в этой индустрии людей стало превращение *мэйбуцу* в *омиягэ* – сувениры. *Омиягэ*, упакованные местные деликатесы, продавались на железнодорожных станциях и предназначались теперь в первую очередь в подарок, ведь скорость железнодорожного сообщения позволяла привозить домой съестные сувениры до того, как они испортятся. При этом быстро возросло значение упаковки. *Омиягэ* так же, как и *мэйбуцу* до этого, были призваны стать узнаваемой местной продукцией, и для ее популяризации использовались те же приемы – ассоциации с историческими лицами или событиями, легендами или природой. Традиция съестных сувениров в красочных упаковках, символически привязанных к конкретной местности, процветает и сегодня, а последнее слово в брендировании местностей – создание маскотов местности (напр., города, префектуры). Большинство из них появилось в последнее десятилетие, но они становятся узнаваемыми. Чемпион среди них – Кумамон – настоящий *мэйбуцу* префектуры Кумамото.

В последней главе авторы возвращаются к критике заявки японского правительства в ЮНЕСКО и доказывают, что в ней произошло намеренное смешение терминов *кайсэки* и *васёку*, причем последний был использован исключительно в целях брендирования. *Кайсэки* – это средневековое слово, которым обозначался официальный обед из нескольких блюд, традиционно подающийся перед чайной церемонией. В XX в. оно закрепилось за элитной ресторанной кухней в японском стиле, которая обросла своими принципами и традициями и широко пропагандировалась среди японских женщин с тем, чтобы они использовали эти принципы при домашней готовке. Впрочем, с 1980-х гг. популярность стали приобретать простые и быстрые в приготовлении блюда.

На основании открытых источников (документации, входящей в состав заявки в ЮНЕСКО, официальных заявлений, публикаций и протоколов заседаний комитетов) авторы показывают, что изначально заявку на статус НКН составляли, имея в виду *кайсэки*, элитную ресторанную кухню. Однако буквально за несколько месяцев до подачи заявки ЮНЕСКО отклонило аналогичную заявку от Южной Кореи, поскольку в ней не было продемонстрировано социальное и культурное значение «кухни императорского двора Чосон» для корейского общества в целом или отдельных его сообществ, и японское правительство решило ис-

править аналогичный недостаток собственной заявки. Заменяв *кайсэки* на *васёку*, они объявили последнюю «домашней едой». В целом не скрывался тот факт, что выдвижение японской кухни на статус нематериального культурного наследия человечества имело политические и коммерческие цели. Политически продвижение японской кухни с 1990-х гг. было важной частью японской политики «мягкой силы», которая несла и коммерческие выгоды. После одобрения этой заявки *васёку* стало брендом, который активно продвигался и использовался как в Японии, так и за рубежом представителями всех отраслей, связанных с производством пищи.

Скромная по объему (почти треть издания составляют сопроводительные материалы) книга Чвертки и Ясухара, с одной стороны, представляет собой историко-культурологическое исследование практики создания локальных брендов в Японии, которая восходит к эпохе Эдо, а отчасти – и к средневековой поэтической традиции: авторы утверждают, что используемые на обертках *омиягэ* изображения стали современными *утамакура* (*утамакура* – ассоциативно нагруженные топонимы), которые из поэзии перешли и в другие виды искусства и в итоге стали частью массовой культуры, неся стереотипические образы тех или иных локаций. С другой стороны, эта работа посвящена критическому анализу концепции *васёку* как культурного явления, включенного в список НКН ЮНЕСКО. Это открывает перед читателем проблему формализованности этого процесса: в качестве удивительной особенности заявки на внесение *васёку* в этот список авторы отмечают тот факт, что в ее состав вошла значительная часть документов, подготовленных для заявки по *кайсэки*, включая письма поддержки от различных японских общественных и профессиональных объединений (часть из таких писем написана в поддержку первого варианта названия); тем не менее, она была одобрена. Одновременно эта критика ставит вопрос об отношении к наследию. Авторы полагают, что «процесс фабрикации мифа о *васёку* с целью получения номинации ЮНЕСКО был полон невежества и ошибок, опущений, изобретений и преувеличений... Что делает его проблематичным в наибольшей степени, это тот факт, что созданное в такой манере наследие необратимо переформатирует прошлое в продукт потребления для удовольствия публики» (р. 119).

В заключении «Брендирование японской еды» вторгается в проблемное поле научной этики. Чвертка и Ясухара задаются вопросом, почему в Японии, где существует обширная литература по истории японской кухни, вся эта «армия экспертов» молча наблюдает за тем, как манипулируют концепцией *васёку* (р. 124). В связи с этим авторы обращаются к работам Германа Пауля, философа, работающего на стыке эпистемологии и этики. Он рассуждал о том, что «эпистемические добродетели» в науке, такие как интеллектуальная смелость и непред-

взятость, не являются врожденными, а усваиваются и практикуются в определенных институциональных условиях. При этом они соотносятся с моральными ценностями и идеалами, разделяемыми всем обществом (Paul 2011: 14–15). Чвертка и Ясухара, избегая прямой критики, завершают свой текст элегантно сформулированным вопросом: «объясняется ли молчание японского научного сообщества особыми эпистемическими добродетелями, которым следует японская академия в эру гатронационализма, или это просто экстремальный пример коммерциализации знания, которая всех нас настигнет»? (р. 126). Тем не менее в тексте считывается вполне конкретная претензия к японским коллегам: и в выраженном недоумении по поводу молчания японского исторического сообщества, и в описании практически отсутствующей реакции на книгу Чвертки и Ясухара 2016 г., и в цитировании таких острых примеров несоответствия моральных и эпистемических добродетелей из Пауля, как долго сохранявшиеся мизогиния и расизм в исторической науке и бездействие немецких историков в период нацификации университетов. Молчание и даже поддержка японских академиков, выказанная проекту, который был выполнен правительственной комиссией с нарушением всех научных принципов, и коммерчески и политически эксплуатируется с тех пор с нарушением основных принципов ЮНЕСКО, явно представляются авторам идущими вразрез с научной этикой. Во введении они описывают Ютуб-ролик покойного Абэ Синдзо, занимавшего тогда пост премьер-министра Японии, в котором он продвигал концепцию *васёку*, только что внесенную ЮНЕСКО в список НКН, а в заключении спрашивают, почему молчат эксперты – упрек в обслуживании учеными текущей политической повестки очевиден.

Тон книги отчетливо полемический. Авторы позиционируют себя как историки, и даже признавая, что вопросы исторической объективности и исторической правды – одни из самых дискуссионных в академическом сообществе, они горячо протестуют против манипуляции историей, которая в случае с *васёку* привела к полному ее искажению в массовом сознании. Однако несмотря на очевидную справедливость этих замечаний, после прочтения «исторических» глав про историю локального брендинга в Японии появляются мысли, что антропологическая оптика могла бы отчасти примирить исследователя-япониста с этой ситуацией. Почти половина книги посвящена доказательству того, что создание мифологем – выдумывание небылиц и крайне натянутых символических связей продукции с какой-либо легендарной или исторической личностью или событием, которые увеличивали коммерческий успех продукта, восходит в Японии как минимум к XVII в. Авторы также утверждают, что ровно то же самое произошло с *васёку* – обычное бытовое слово стало самостоятельным понятием и обросло с готовностью усвоенной населением мифологией, которую

наскоро придумала правительственная комиссия, выступившая промоутером национальной кухни. Это не только манипуляция историей, но и продолжение многовековой практики изобретения символов и переизобретения смыслов. Возможно ли, что эта практика создает культурный контекст, который не меньше политических обстоятельств влияет на восприятие происходящего японскими историками? Выражается ли в ней каким-то образом культурное своеобразие Японии или прошлое везде и постоянно видоизменяется в массовом сознании, намеренно или стихийно, чтобы подкрепить популярную идею?

Вместе с тем, выражая свое недоумение молчанием историков и дерзостью японского правительства, вполне открыто использовавшего номинацию ЮНЕСКО в коммерческих целях, что прямо запрещено условиями этой номинации, авторы не рассуждают об адекватности действий самой ЮНЕСКО и идеалах ей исповедуемых. В тексте считается некоторый скепсис по отношению к этой организации: например, говоря о путанице с документами в заявке, авторы пишут, что от правители «либо были небрежны, либо не рассчитывали, что документы будет проверять кто-либо, действительно знающий японский язык» (р. 110); судя по ее успеху, возможно, этот расчет оправдался. Тем не менее очевидно, что именно ЮНЕСКО, целью которой является сохранение наследия человечества, позволило в данном случае манипулировать прошлым и сконструировать якобы историческое наследие практически на пустом месте, и если говорить об опасности коммерциализации знания, то на этой влиятельной международной организации лежит немалая доля ответственности.

Высказанные соображения не являются, однако, упреком авторам. Строго придерживаться своей экспертной области и избегать недостаточно обоснованных суждений – разделяемые многими учеными эпистемические добродетели, и Четвертка и Ясухара строго их соблюдают, оставаясь в рамках тематики и методологии исследования, которыми они мастерски владеют. Небольшая по объему, но насыщенная материалом книга, вписывая меняющуюся культуру питания Японии в широкий исторический и культурный контекст, представляет собой несомненный интерес для исследователя социогуманитарной направленности, а легкий и живой язык делает ее доступной любому заинтересованному читателю.

Любимова Наталия Сергеевна

Список источников

Мочалова М.А., Галактионов С.Г. Для кого поет сказитель? Эпическая традиция и производство нематериального наследия в Республике Алтай // Сибирские исторические исследования. 2021. № 2. С. 184–208.

- Askegaard S. Brands as a Global Ideoscape // Brand culture / ed. by Jonathan E. Schroeder and Miriam Salzer-Mörling. London: Routledge, 2006. P. 91–102.
- Bevan A., Wengrow D., eds. Cultures of Commodity Branding. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2010.
- Cwiertka K., Yasuhara M. Himerareta washokushi. Tokyo: Shinsensha, 2016.
- Di Giovine M. The heritage scape, UNESCO, World Heritage, and Tourism. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.
- Gienow-Hecht J.C.E. "Nation Branding." In Explaining the History of American Foreign Relations / ed. by Frank Costigliola, Michael J. Hogan, Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 232–244.
- Hafstein V. Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Holt D.B. How Brands Become Icons: The Principles of Cultural Branding. Boston, MA: Harvard Business School Press, 2004.
- Klimchuk M.R., Krasovec S.A. Packaging Design. Successful Product Branding from Concept to Shelf. 2nd ed. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, 2012.
- Papadopoulos N. Place Branding: Evolution, Meaning and Implications // Place Branding 2004. No. 1. P. 36–49.
- Paul H. Performing History: How Historical Scholarship Is Shaped by Epistemic Virtues // History and Theory. 2011. Vol. 50, No. 1. P. 1–19.
- Rockower P. The State of Gastrodiplomacy // Public Diplomacy Magazine 2014. No. 11. P. 13–16.

References

- Mochalova M.A., Galaktionov S.G. (2021) *Dlja kogo poet skazitel'? Jepicheskaja tradicija i proizvodstvo nematerial'nogo nasledija v respublike Altaj* [Whom does the singer of the tales sing for? Epic traditions and intangible heritage production in the Altai Republic]. *Sibirskie istoricheskie issledovanija*, № 2, pp. 184–208.
- Askegaard, S. (2006) Brands as a Global Ideoscape. In: *Brand culture*, edited by Jonathan E. Schroeder and Miriam Salzer-Mörling. London: Routledge, pp. 91–102.
- Bevan A., Wengrow D., eds. Cultures of Commodity Branding. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2010.
- Cwiertka K., Yasuhara M. Himerareta washokushi. Tokyo: Shinsensha, 2016.
- Di Giovine M. The heritage scape, UNESCO, World Heritage, and Tourism. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.
- Gienow-Hecht, Jessica C. E. 2016. "Nation Branding." In Explaining the History of American Foreign Relations, edited by Frank Costigliola and Michael J. Hogan, pp. 232–244. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hafstein V. Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Holt D. B. How Brands Become Icons: The Principles of Cultural Branding. Boston, MA: Harvard Business School Press, 2004.
- Klimchuk, M.R., Krasovec S.A. Packaging Design. Successful Product Branding from Concept to Shelf. 2nd ed. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, 2012.
- Papadopoulos N. Place Branding: Evolution, Meaning and Implications // Place Branding 2004. № 1. Pp. 36–49.
- Paul H. Performing History: How Historical Scholarship Is Shaped by Epistemic Virtues // History and Theory. 2011. Vol. 50, № 1. Pp. 1–19.
- Rockower P. The State of Gastrodiplomacy // Public Diplomacy Magazine 2014. № 11. Pp. 13–16.

Сведения об авторе:

ЛЮБИМОВА Наталия Сергеевна – младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). E-mail: lyubimova@iea.ras.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Nataliia S. Liubimova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). E-mail: lyubimova@iea.ras.ru

The author declares no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 30.07.2022 г.;
принята к публикации 5.09.2022 г.*

*The article was submitted 30.07.2022;
accepted for publication 5.09.2022.*

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 языках.

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; Potapow 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 цитатах 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.

Дьекофф 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.

– 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**

INFORMATION FOR AUTHORS

General. Submitting your manuscript to be published in the «Siberian Historical Research» journal you confirm that:

a) your paper has never been published elsewhere before and will not be submitted for publication elsewhere until the decision to publish it (or not to) in the «Siberian Historical Research» journal is made;

b) you yourself are the author of the submitted paper and you have not used any parts of other authors' works without reference to those.

Papers **shall not** exceed 50,000 characters including spaces or about 7,000 words – for research papers, or 800 to 1,500 words – for information materials, including overviews and reviews.

Reviewing process. All papers submitted to the journal are subject to double blind peer review. All papers without the author's name are sent to independent anonymous reviewers. The Editorial Board will decide on publishing only those papers that have received two positive reviews. Among reviewers are leading scholars of Russian universities and institutes of the Russian Academy of Sciences as well as international experts in history, ethnology, archaeology, and international relations.

Formatting Guidelines

Papers are to be submitted in an electronic format.

Text shall be typed in MS Word (*.doc or *.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indentation 0,5 cm.

The title page shall contain the Universal Decimal 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.

Paper 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).

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

Научный журнал

**СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH**

2022. № 3

Редакторы: Н.А. Афанасьева, Ю.П. Готфрид
Оригинал-макет А.И. Лелоюр
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой
Редактор-переводчик Д.Э. Уигет

Подписано в печать 07.10.2022 г.
Формат 70×108¹/₁₆. Печ. л. 15,2. Усл. печ. л. 21,3. Гарнитура Times.
Тираж 50 экз. Заказ № . Цена свободная.

Дата выхода в свет 00.10.2022 г.

Отпечатано на оборудовании
Издательства 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