

Научная статья  
УДК 391; 392; 316.776  
doi: 10.17223/2312461X/41/4

## Презентативные функции традиционной одежды: к вопросу об этнокультурной идентичности русско-сибирских «чалдонов»

---

Елена Федоровна Фурсова

*Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск, Россия,  
mf11@mail.ru*

**Аннотация.** Цель статьи – выяснить презентативные функции этнической культуры русско-сибирских старожилов на период конца XIX – начала XX в. по материалам традиционных костюмов. В основу исследования положены многолетние эмпирические материалы автора, полученные в ходе экспедиций Института археологии и этнографии СО РАН, теоретико-методологические разработки отечественных и зарубежных ученых. Представлена попытка выйти на теоретический уровень интерпретации экспедиционных данных под углом зрения таких важных этнологических категорий, как «этнокультурная память», «этнокультурная идентичность». Презентативная функция традиционной культуры заключается в передаче информации (знаний, знаков, в их числе потаенных) до объекта, во внешнюю среду, в которой формируются репрезентации, т.е. представления о субъекте. Историографический обзор трудов, посвященных символике традиционной одежды, показал, что из поля зрения ученых выпали образно-ассоциативная и психоэмоциональная функции, которые отражали национальное художественное мышление людей, а также внутреннее восприятие самих себя и внешнее – со стороны соседей. В результате расширена известная модель этнографического изучения традиционной народной одежды (костюмов) в образно-ассоциативном аспекте по материалам старожильческой группы населения («чалдонов») Западной Сибири.

**Ключевые слова:** презентативные функции культуры, образно-ассоциативный строй костюма, сибирские старожилы, этнокультурная память, символы

**Благодарности:** исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-28-00865) «Сибиряки в поисках сибирскости: этнокультурный облик и формы идентичности» (рук. – Е.Ф. Фурсова), <https://rscf.ru/project/22-28-00865/>

**Для цитирования:** Фурсова Е.Ф. Презентативные функции традиционной одежды: к вопросу об этнокультурной идентичности русско-сибирских «чалдонов» // Сибирские исторические исследования. 2023. № 3. С. 57–76. doi: 10.17223/2312461X/41/4

Original article

doi: 10.17223/2312461X/41/4

## Presentative Functions of Traditional Clothing: On the Issue of the Ethno-cultural Identity of the Russian-Siberian “Chaldons”

Elena F. Fursova

*Institute of Archeology and Ethnography of Siberian Branch RAS,  
Novosibirsk, Russia, mfl1@mail.ru*

**Abstract.** The purpose of the article is to find out the presentative functions of the ethnic culture of the Russian-Siberian old-timers for the period of the late 19th - early 20th century. based on traditional costumes. The study is based on the author's long-term empirical materials obtained during the expeditions of the Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, theoretical and methodological developments of domestic and foreign scientists. An attempt is made to reach the theoretical level of interpretation of expeditionary data from the point of view of such important ethnological categories as "ethno-cultural memory", "ethno-cultural identity". The presentative function of traditional culture is to transfer information (knowledge, signs, including hidden ones) to the object, to the external environment in which representations are formed, i.e. ideas about the subject. A historiographic review of works devoted to the symbolism of traditional clothing showed that figurative-associative and psycho-emotional functions that reflected the national artistic thinking of people, as well as the internal perception of themselves and the external perception of their neighbors, fell out of the field of view of scientists. As a result, the well-known model of ethnographic study of traditional folk clothes (costumes) has been expanded in the figurative-associative aspect based on the materials of the old-timer population group (“chaldons”) of Western Siberia.

**Keywords:** presentative functions of culture, figurative-associative structure of the costume, Siberian old-timers, ethno-cultural memory, symbols

**Acknowledgements:** The study was supported by the Russian Science Foundation No. 22-28-00865 "Siberians in search of Siberianness: ethno-cultural appearance and forms of identity" (PI – E.F. Fursova), <https://rscf.ru/project/22-28-00865/>

**For citation:** Fursova, E.F. (2023) Presentative Functions of Traditional Clothing: On the Issue of the Ethno-cultural Identity of the Russian-Siberian “Chaldons”. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 57–76. (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/41/4

### Введение. Основные понятия и подходы

Символическая деятельность общности людей – есть ключ к пониманию человеческой природы и мифологического взгляда на мир. По утверждению философа и культуролога Э. Кассирера (Cassirer 1946), проблема познавательности превращается в проблему конструирования (артикуляции) мира посредством символических форм. Внутренняя форма, открытая им в символе, не есть просто сумма отдельных

феноменов, под ней ученый понимал инструмент, благодаря которому это содержание приобретает свою законченную определенность (Немировская 1972: 121). Противопоставление так называемой открытой (явной) культуры и скрытой (скрытое значение) прослеживается в работах ряда зарубежных ученых, причем как в относительно давних публикациях, так и современных (Hall 1990; Фокс 2013). Советские и российские этнографы, лингвисты, семиотики предлагали различать внешние и внутренние знаки культуры. Они считали, что в каждом этносе присутствуют различия между «внешним» выражением, формой проявления того или иного элемента культуры (знаком) и его внутренним содержанием (Бромлей 1983: 128; Степанов, 2014 (переизд. 1971): 6–10;). Внутренние значения как бы скрыты в предмете, они постигаются разумом, нравственной интуицией, но не открываются с первого взгляда, в этом смысле значения являются ключом к пониманию культуры. Исходя из посыла, что этническая информация сама по себе «избыточна», так как включает элементы социальной, культурной, лингвистической и наследственной (генетической) информации, этнолог Ю.М. Кобищанов пришел к выводу о том, что наиболее важными именно этническими чертами являются язык и этнопсихические особенности людей (Кобищанов 1973: 315).

Сегодня в научной литературе нет общепринятого определения презентативных (представительных) функций культуры, как и репрезентативных (воображаемых). В данной статье под репрезентациями понимаются определенные воображения/представления о типичных характеристиках какой-либо этнокультурной общности (группы) и ее культуры, полученные в процессе презентации. Репрезентации отличаются, таким образом, от презентации, цель которой заключается в передаче информации (знаний, знаков, сигналов) до объекта, во внешнюю среду, в которой формируются репрезентации. Усвоение этнокультурной информации происходит как непроизвольно (бессознательно), так и осознанно (Кобищанов 1973: 325).

Историк-славист А.С. Мыльников, исходя из понятий «язык культуры», «полисемантичесность знаков культуры», обращал внимание на то, что в мировом культурном процессе надо учитывать воздействие социального фактора, местных природно-климатических условий, влиявших на быт и культуру и, как результат, на «объективирующий генезис национального самосознания» (Мыльников 1989: 13, 20, 23).

По мнению И.С. Семененко, утверждение культурной идентичности (самосознания) происходит в пространстве социальных (межкультурных) коммуникаций посредством участия членов группы в общих культурных практиках, которые социально значимы для данной группы и которые сама эта группа определяет. Таким образом, важным маркером выступает преемственность культурного выбора группы, которая

объединена общей памятью, верованием, общими элементами материальной и духовной культуры. В поддержании общей культурной идентичности ключевая, часто – самодовлеющая роль принадлежит традиции и ее символической репрезентации. В этом смысле широко используется понятие этнокультурной идентичности (Семененко 2017: 312–313).

Исходя из того, что между этническим самосознанием (идентичностью) и этнической культурой существует теснейшая взаимозависимость и самосознание формируется на основе этнической (национальной) культуры, в своем исследовании мы используем понятие «этнокультурная идентичность». Большая роль отводится этнокультурной памяти, которая, в отличие от исторической, мало подвержена политическим конъектурам и конструированию, но хранится в народном сознании, в его глубинных представлениях, верованиях, базовых ценностях. Это то, что сохранено в разные исторические периоды от предыдущих поколений как следствие действия механизмов преданий, межпоколенных коммуникаций (Фурсова 2021: 297; Сибирь и сибиряки... 2022: 25).

### **Постановка проблемы**

Традиционный народный костюм во всей цельности и содержательности этого понятия можно обоснованно рассматривать как «зеркало культуры», даже еще в большей степени, чем какой-либо другой элемент, включая язык, так как внешний вид подает сигнал еще до того, как человек заговорит (на эту тему существует поговорка «Встречают по одежке, провожают по уму»). В рамках теории восприятия (Cassirer 1979: vii) воплощенные в костюме образы и закодированные смыслы могут иметь как универсальный характер, так и специфический этнический, региональный, локальный, обусловленный религиозно-мифологическими представлениями, всей картиной мировидения, а также историческим, морально-нравственным, культурно-бытовым опытом народа.

Опора современных этнологов, специалистов в области славянских культур, в основном, на музейные коллекции ограничивает исследователей в решении многих важных вопросов межэтнического взаимодействия, направленности векторов этнотрансформационных и этноэволюционных процессов. Как следствие, отсутствует возможность выявить специфику всех функций различных видов одежды (упор делается на праздничную, частично обрядовую, свадебную, почти не встречается повседневная, верхняя и зимняя). Исследования, основанные на применении семиотического подхода, нередко основываются на умозаключении авторов и, случается, не находят подкреплений фактическим материалом. Вероятно, по этой причине в работах современных реконструкторов традиционного костюма так много симулякров. Например, можно наблюдать, когда сибирский старожильческий костюм, по всей

видимости, в коммерческих целях дополняется деталями, которых никогда не существовало в его структуре, но в реальности они бытовали в других местностях и у других групп населения.

В нашем исследовании презентативные (представительные) функции выполняются соответствующими элементами культуры, которые характерны для конкретной этнокультурной (этнической) общности и связаны со всей совокупностью ее ценностей и способов поведения. Отмеченные функции не есть виртуальные объекты, отделенные от окружающей реальности, их реальность обусловлена «голосами» самих носителей или людей, находящимися в близких с ними отношениях (детьми, родственниками). Исследуя презентации и репрезентации на материалах конкретной этнокультурной общности, можно наглядно сопоставить бытовой уклад (элементы духовной и материальной культуры, системы ценностей, нормы поведения, в их числе скрытые) от субъекта, передающего информацию к объекту, воспринимающего эти элементы в виде типичных характеристик. Очевидно, что реакция каждого человека на поступающую информацию и окружающую реальность опосредована символической сетью его родного образа жизни и языка, религиозных воззрений, образования, художественно-эстетических предпочтений и пр.

Наши эмпирические материалы свидетельствуют о том, что можно говорить о большой разнице между той реальностью, которая существовала в сознании (представлении) разных этнокультурных групп: старожилов Западной Сибири («чалдонов», позиционирующих себя выходцами с Дона) и той, которая воспринимала информацию (в данной статье – переселенцами периода столыпинских реформ начала XX в.). Переселенцы разного происхождения являлись носителями информации с их точки зрения о ярких доминантах культуры соседей. Следовательно, сами чалдоны, транслируя информацию о себе, предоставляли во внешний мир «внутреннюю форму», а их соседи, столыпинские переселенцы, передавали ее в измененных вариантах, «внешних формах», пропущенных через сети свойственных им культурных смыслов.

До революции 1917 г. нормы народной морали и нравственности находили отражение во внешнем облике, нормах поведения в общественных местах, к которым относились улица, места коллективных сборов, совместные «съезжие» гуляния, праздники и пр. В 1920–1930-х гг., в годы борьбы с традиционной культурой, публичному осмеянию и уничтожению, в их числе в средствах массовой информации, подвергался также народный костюм. Структурами госаппарата и СМИ он был заменен на упрощенный вариант городской моды или стилизованные «под народность» фасоны одежды. Однако традиционный костюм совсем не исчез, он сохранялся в сундуках и, главное, в этнокультурной памяти поколений сельских жителей. По этой причине традиционные обычаи, запреты в области костюма бытовали среди сибирских крестьян еще

каких-то сто лет назад. И это причина, почему во время экспедиций Института археологии и этнографии СО РАН 1970–1990-х гг. местные жители уверенно сообщали о своих обычаях как о само собой разумеющихся фактах.

В данной работе речь идет о народных традиционных костюмах как образно-художественной устойчивой системе, отдельные элементы которой могли сложиться одновременно или в разные исторические периоды. Понятие костюма включает разные виды и формы одежды, украшений, обуви, головных уборов, дополнений и пр. В более ранних работах мы уже приходили к заключению об отсутствии в этнографической литературе внимания ученых к образно-художественной и психоассоциативной функции костюма, которую можно выявить на основе интервью, текстов-описаний традиционной одежды и обычаев ее использования как со слов носителей, так и сторонних наблюдателей (современников, путешественников и пр.) (Фурсова 2017: 503–506). Научная новизна исследования, таким образом, заключается в расширении известной модели этнографического изучения традиционного народного костюма (материал, покрой, технология, орнаментация и пр.) в направлении образно-художественного и ассоциативного аспектов.

Вводится понятие «образно-ассоциативный строй костюма»: «образ» создается на основе представлений о прекрасном, связан с творческим началом, художественными способностями создателей, но ограничен традициями, «ассоциации» возникают на основе жизненного опыта, религии, т.е. связаны с рациональными и иррациональными формами познания. Автор обратил внимание на те связанные с сюжетом костюма элементы, которые показались бы необычными для человека, находящегося вне смыслового пространства старожильческой культуры сибиряков. Презентативные (представительные) компоненты этнической культуры чалдонов выбраны нами не произвольно и не вследствие теоретических рассуждений, они были высказаны самими носителями культуры или соседствующими с ними другими группами русского народа.

*Презентативные функции внешнего благополучия.* Не оставляет сомнений тот факт, что традиционный костюм играл роль показателя достатка и символизировал финансовые возможности хозяина. Мужской традиционный костюм чалдонов конца XIX – начала XX в. должен был символизировать достаток и зажиточность, что, в большинстве случаев, соответствовало реальному экономическому положению семьи. Это, в первую очередь, касалось праздничного, свадебно-обрядового костюмов. Мало известен обычай хорошо одеваться на первый день уборочной страды, что, по-видимому, имело для крестьян знаково-магический, возможно, продуцирующий смысл. Уборка выращенного урожая была не только ответственным, но и праздничным событием в жизни крестьян. Содержание этого обычая объяснил один из потомков старообрядцев

такими словами: «Одевались чалдоны в добротную одежду. Показывали, что всегда у них так и будет в жизни хорошо и богато». Ключевыми здесь следует понимать слова, что всегда и всё «у них будет так».

Возможно, что именно по причине зажиточности и использования покупных тканей чалдонский костюм был менее декоративен, меньше украшен ручными вышивками, чем переселенческие костюмы. Чалдоны были ориентированы на городские моды, по сути, в своем облике представляли вариант городских костюмных комплексов в сельской среде. Славянские традиции остаточно проявлялись в том, что нагрудное шитье в мужских рубашках все же приветствовалось. Отсутствие искусных вышивок, выполненных женщинами из старожильческих семей, значительно уступавших в мастерстве переселенкам, компенсировалось использованием разноцветных полупелюшковых, шелковых, сатиновых, кашемировых тканей.

По причине того, что женский костюм был знаком экономического состояния семьи, родственники-мужчины несли ответственность за внешний вид своих жен, дочерей и внучек. Это особенно справедливо для чалдонок, которые, как и сибирячки в целом, мало занимались ткачеством. Их уровень финансового положения позволял ориентироваться на покупные ткани. Во время поездки в город, на ярмарку или просто в сельскую лавку на плечи мужчины ложилась обязанность купить ленточки в косы, бусы, фабричные ткани женской половине семьи.

*Этнодифференцирующие функции как вариант презентативных.* У чалдонов была деталь костюма, которая роднила их с малороссами Полтавской, Черниговской губерний и донскими казаками – это штаны с широкими штанинами, называвшиеся шароварами (Лебедева 1971: 235; Николаева 1988: 154, 206, 216). Однако манера их ношения как в Западной, так и в Восточной Сибири была иная, чем в украинском костюме: шаровары носили с рубашкой навывпуск с ремнем или поясом, а штанины, подобно казакам, заправляли в сапоги или «обутки» (сапоги домашнего изготовления). В отличие от общерусских кошеных штанов (последние могли надевать как исподнее) шаровары были прямого покроя и из-за того, что штанины казались широкими, информанты сравнивали их с юбками – «болтались на ногах как юбки». Шили такую поясную одежду из дорогих ворсовых материалов, например, бархата, плиса, шелковых и бумажных китайских тканей, позднее стали использоваться российские сатины, сукна, бумазеи и пр. (Фурсова 1997: 94; ОР РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. № 22. Л. 19).

В праздничном костюме с рубашкой, надетой поверх широких шаровар, в папахах и кубанках чалдоны презентовали образ донского казака, соединявшего в своем облике южнорусско-малороссийские традиции. Близость с казачьим костюмом дополнительно усиливалась ношением рубаш, которые хотя и назывались косоворотками, но имели одну

небольшую «говорящую» деталь: почти прямую застежку, лишь немного, на 2-3 см перемещенную влево. В начале XX в. в качестве зимних праздничных уборов широко были известны кубанки и папахи с высокими околышами из мерлушек или шкурок бобров, что можно связать с влиянием казачества (о кубанках и папахах см.: (Лебедева 1971: 234)).

Аналогичные явления наблюдались и в женских костюмах. Действительно, чалдонский и казачий костюмы объединяло то, что они представляли собой, как уже отмечалось, вариант бытования городской моды в селе. Комплекс кофты с юбкой и головными уборами в виде «позаушков», «кокошников» (из атласа, шелка), которые представляли собой шапочки с полосками ткани, завязывавшихся сзади бантом, напоминал костюм казачек.

В данном случае представлены авторские реконструкции костюма на основе данных интервью, архивов и фотоматериалов. Сами носители не были готовы сравнить свой облик с казачьим, в отличие, например, от народных песен, у которых считали много общего с казачьими («такие же проголосные как и у донских казак», «чалдонам вообще почему-то милы украинские песни») (Черноусов 1980: 15; ПМА 1991). В данном примере особенно отчетливо проявляют себя два аспекта в традиционной культуре – интегрирующий и дифференцирующий. Внутреннее культурное единство на таком огромном пространстве Сибири свидетельствует о довольно длительном по времени историческом этапе сложения культуры местного старожильского населения. В условиях этнокультурного разнообразия русских в Сибири могли возникать конфликтные ситуации с одеждой, например, при смене головных уборов с девичьего на женский (например, среди разных групп старообрядцев), однако в среде чалдонов, где особенности традиционной культуры носили модернизированный характер и в значительной степени были единообразными, такие случаи не фиксировались.

*Способы презентации поведения в групповой культуре.* Из наблюдений в условиях полевых работ вытекает вопрос о том, не являются ли «жизненные формы» или «формы жизни» не столько содержанием, сколько знаками «жизненного содержания» – манер, чувств, верований, представлений? Ответ вытекает сам собой: эти формы, иначе говоря обычаи, двойственные по своей сути, действительно, являются этими манерами, чувствами, верованиями, представлениями, но одновременно и служат внешними проявлениями, т.е. знаками (Степанов 2014: 8). Приведем примеры из эмпирической части исследования. В Сибири при входе в чужой дом, согласно принятому этикету, крестьянин не снимал верхнюю одежду и, какая бы не была натопленная изба, сидел у двери в тулупе или шубе (но без шапки). Только просьба хозяев присесть с ними к столу, считалась знаком, когда достойному человеку прилично раздеться. На вопрос, означают ли «формы жизни»/обычаи нечто

особенное, этническое, региональное или локальное, не встречающееся у других, в одних случаях на этот вопрос можно ответить утвердительно, в других – отрицательно.

Негласным этикетом в сибирских селах было предлагать вошедшему в дом человеку не разуваться, а проходить обутым, несмотря на уличную грязь и как бы в противовес этому – чистому полу и аккуратно выложенным половикам. Феномен групповой культуры таков: от гостя требовалось вежливо отказаться от предложения и войти разутым, показывая тем самым уважение к гостеприимным хозяевам.

Женщины своими костюмами должны были на людях демонстрировать скромность и достоинство, что выражалось в закрытых формах одежды, а также специфике ношения. Рукава рубах надо было шить такой длины, чтобы они закрывали на руках запястье («косточку»), подола юбок (для чалдонок юбки были традиционной одеждой) доходить до щиколоток. Детальные ограничения воспринимались настолько естественно, что при выяснении отношений между мужчиной и женщиной, последняя доказывая, что ее стыдить не за что, могла бросить фразу типа: «Что ты меня ругашь? Ты моих локтей видал?». Увидеть у посторонней женщины руку выше запястья или ноги выше щиколотки, еще хуже – «простые (т.е. без головных уборов) волосы» считалось большим позором. Общественное мнение обсуждало и осуждало как «нескромницу», так и «нескромника», приписывая им даже помешательство, одержимость нечистыми духами. В архивах сохранились дела о наказании штрафами мужчин, позволивших себе скинуть с головы замужней женщины платок или головной убор (Фурсова 1997: 67).

*Половозрастные презентативные функции.* Возраст людей в традиционном обществе во многом определял их статус, что фиксировалось отдельными видами одежды и головных уборов, украшениями, другими элементами. У молодых мужчин, как и у молодых женщин, расцветка тканей для одежды была более яркой (оранжевой, малиновый, зеленой и другие цвета), чем у пожилых, у которых преобладала сдержанная гамма (черные, бордовые и пр.). Мужской костюм (как и женский) не считался законченным без головного убора, т.е. мужчина, по мнению старожил, был не вполне одетым без войлочных, валяных из шерсти шляп, которые в присутственных местах носили круглогодично. Головные уборы мужчин конструировали требуемый образ и были символичны, они передавали окружающим информацию о возрасте и семейном положении мужчины. Парни (по-чалдонски «па-аря») и молодые мужчины дополняли костюм черными или коричневыми поярковыми шапками в сдвинутом на правый бок виде, что придавало им молодецкий («ухарский») вид. В праздники шапки неженатых мужчин украшались подтыкавшимися за ленту тульи разноцветными перышками и искусственными цветами.

Половозрастные функции в костюмах замужних женщин считались настолько важными, что обставлялись еще более многочисленными, чем у мужчин, знаками, касающимися внешнего облика. Однако детали содержали иную символику – принадлежности мужчине (мужу) и ориентацию на традиции семьи мужа. В этой связи обращает на себя внимание термин, обозначающий обряд смены прически и головного убора – «окручивать», т.е. буквально подчинять. В процессе округивания чалдонкам не заплетали две косы, как это было принято повсеместно в Сибири, но, как и у казаков, закручивали косу на затылке.

*Ассоциативные функции.* Образ «сибирского медведя» сформировался под влиянием комплекса просторной меховой одежды для зимы, поэтому его можно считать сибирским брендом. В зимнем костюме сибиряк выглядел большим и неуклюжим, о чем свидетельствуют иллюстративные материалы из архивов и старопечатных публикаций XIX в., а также рисует наше воображение на основе интервью и воспоминаний современников (Фурсова 2019: 145). Сибирский комбинезон – так можно назвать многослойный костюм чалдона для зимних работ с натянутыми поверх пимов рабочими «чембарами» (шароварами) и заправленными в них лапами полушубков; пояс перехватывал верхнюю одежду и штаны по талии. Молодые мужчины опять же могли представлять свою молодцеватость выворачиванием пол полушубка или шубы мехом наружу и подтыканием их под пояс.

Рассказы о зимнем костюме довольно типичны, такие воспоминания обычно передавались с эмоциональным подъемом. Приведем пример описания зимнего костюма чалдонов, живших вдоль Московского Сибирского тракта, которым приходилось гонять и ямщину, и обозы с различными грузами. «Мужчины носили тулупы с высоким воротником. Рукавички пуховые до локтя. Пимы выше колен с вышивкой. Их покупали и носили мужики. Мужики носили шаровары (на хозяйственных работах чембары) широкие-е!» (ПМА 2000). Подобные сообщения можно дополнить любопытными деталями, например, о реальном использовании тулупов, сшитых из медвежьих шкур, которые все же встречались редко по причине непомерной тяжести. Кроме того, сохранились воспоминания о шапках из медвежьего меха. «Шьют очень неудобную и тяжелую медвежью шапку колоссальных размеров...», – отмечал в своей рукописи в 1926 г. очевидец традиций жизни чалдонов в районах таежной зоны Приангарья В.К. Мультинов (ОР РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. № 22. Л. 16). Шубы и тулупы (или «дохи») могли выполнять не только практическую функцию, но и обрядовую. Вывернутые мехом наружу, они были незаменимым атрибутом во время обрядовых переоплощений внешнего облика человека. Хорошо известна распространенность у русских Сибири медвежьих образов в святочных и масленичных ряженях и маскарадах.

В представлениях о прекрасном, в которых в полной мере отражался духовный мир сибирских крестьян, передавалось чувство гармонии с природой, христианскими ценностями, морально-нравственными нормами поведения. Один из древних в славянской народной культуре образ птицы, доживший до нашего времени в сказках, легендах, песнях, росписях, вышивках, оказался настолько тесно соотнесенным с образом прекрасной женщины, что об этих представлениях можно было услышать даже в спонтанных речи наших информантов в XX в. Действительно, в полевой практике нам не единожды встречалось описание девушки в образе «павы». Приведем пример из полевой практики, когда зашел разговор со старцем о том, что «раньше девки были красивее»: «Раньше девка идет – бежишь повдоль дороги, смотришь, прошла – еще забегаешь вперед смотреть. Идет как павы – хвост туды-сюды, туды-сюды!» (ПМА 1978, 1979). «Хвостом» называли в женских сарафанах и юбках шлейф на спине, который образовывался за счет того, что кошенные полотна удлинялись и вместе с задним почти касались земли. В подобных рассказах словами мужчины передавалось восприятие девушки в сельской местности Сибири периода конца XIX – начала XX в. При этом, как подчеркивали информаторы, в образе «павы» должны были сочетаться не только статность, красота, но и «неприступность» для внешнего наблюдателя, что вписывалось в желанную для любой невесты молву «от женихов отбоя нет» (Фурсова 2017: 506). За такой манерой держаться и двигаться стояло отмеченное мужчинами кокетство: «хвост туды-сюды» заставлял их сердца стучать быстрее.

*Парадоксы и курьезы как обычаи в костюмах.* Этнограф-наблюдатель может констатировать нелогические парадоксы поведения, не понятные человеку, не погруженному в сибирскую культурную среду. Наблюдался интересный парадокс, не раз отмечавшийся информаторами: если летом, несмотря ни на какую жару, старожилы носили валяные шляпы, то зимой при работе на сильном морозе могли вообще «скинуть головной убор и рукавицы» («мошнашки», «шубёнки»). Анализ содержания интервью создал впечатление, что работать на морозе без столь важных атрибутов одежды было проявлением «сибирского ухарства», «сибирского характера», так же, как и отказ от ношения шерстяного шарфа. Однако в отличие от наших полевых наблюдений, в рукописи М.К. Мультинова есть сообщение об «ушканных» шарфах в 1920-х гг. у ангарских мужчин, которые укутывались в них. Это можно объяснить, видимо, более жесткими погодными условиями проживания в сравнении с югом Западной Сибири. «Из этой же шерсти вяжут шарфы – необходимый атрибут ангарского костюма. Ушканы (из заячьей шерсти шарфы. – Е.Ф.) шарфы белые с черной полоской по концам, либо шерсть не чисто ушканья, а с примесью овечьей. Бывают разноцветные полосатые. Длина большая 5–7 аршин, своеобразно одеваются: обматываются два раза

вокруг шеи и затем крест-накрест обхватывают тушу. Ширина незначительная. Заканчивается бахромой. Интересно, что шарфы часто вяжутся мужиками...» (ОР РЭМ. Ф. 6. Оп. 1. № 22. Л. 25).

Вернемся к образу «настоящего сибиряка с воротом нараспашку», к которому можно добавить отказ от застегивания верхних пуговиц у полушубков или шуб. Аналогичный пример можно привести в отношении зимних меховых уборов мужчин с длинными ушами и лопастями (зап. сиб. «малахай», «треухи», «долгоушки» и пр.), которые прекрасно соответствовали природно-климатическим условиям сибирского региона. Однако и здесь было все непросто: крестьяне в западносибирских деревнях отказались от завязывания шапок-ушанок не только во время работ на открытом воздухе, но и в целом в качестве обычной практики ношения. Видимые несоответствия и нелогичность можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, генезисом славянских головных уборов из меха, наиболее древними из которых были колпакообразные, шапки со сферическим верхом и меховой опушкой (Громов 1979: 209; Молчанова 1981: 92–98), во-вторых, приверженностью традициям, оформившимся вследствие проживания в более теплом мягком климате. Возникает вопрос – а как же тогда не раз отмечавшиеся исследователями адаптационные способности первопроходцев? Ответ очевиден: в данном случае приверженность традициям оказалась сильнее влияния внешних природных факторов.

Обычай «легкомысленного» одевания во время зимних работ старожилы объясняли бережным отношением к меховой одежде, прирожденной привычкой экономить. Приведем распространенную у чалдонов шутку-поговорку по поводу такой скупости, так как шубы были практически у всех членов семьи: «Чё па-арю делается, он два шабура одел с печи – оба горечи..! А шубу жалко было». «Шабуры с печи» было не просто метафорой или ярким словцом, но это реальность, отражавшая обычай греть более легкую верхнюю одежду из шерсти на печи, чтобы создавать теплую воздушную прослойку у тела и дольше сохранять тепло (Фурсова 2019: 146). Эту традицию можно рассматривать как проявление адаптационных способностей русских крестьян. Смысл механизмов адаптаций, таким образом, кроется в глубинных слоях «языка культуры», который может быть составлен из разнородных и разновременных традиций.

Понятия чести и бесчестия сопровождали женщину всю жизнь – с девчества и до замужества. С детства родители, бабушки и другие взрослые родственники внушали девочке правила соблюдения девичьей чести, олицетворением чего были и традиции в одежде. Например, бесчестием считалось самовольное надевание девушкой платка по-бабьи (повязывание узлом назад), плетение незамужней двух кос вместо девичьей одной и пр. Однако наряду с этими знаками «благочестивого облика»,

несоблюдение которых символизировало бесчестие носительницы, не было принято носить нижнее белье, включая штаны. По этой причине во время метания сена, подвижных игр или «куляний» (качаний на качелях круговую) подола рубах застегивали булавками между ног.

В Сибири женщины надевали поясную нижнюю одежду только тогда, когда им приходилось выполнять мужскую работу (например, были во вдовстве), ехать зимой за сеном, на рыбалку и пр. Эту одежду заимствовали у мужчин, поскольку специальной женской поясной одежды, такой как штаны, не существовало. Действительно, промысловый костюм характеризовался наличием такого запретного для христианки элемента, как штаны. Приведем насмешливое описание этого необычного явления в Приангарье со слов мужчины-наблюдателя: «Бабы штаны – это промысловый для неводьбы и предохранительный от мошки костюм. Надевают их под юбку, и часто бабы пользуются мужскими шароварами. Конечно, и в лесу не обходятся без штанов. При неводьбе, особенно когда приходится стоять в воде, бабы щеголяют в одних штанах, заправленных в бродни или навыпуск. Но зимой, какие бы морозы не были, хотя бы и в дальнюю дорогу никогда не одевают чего-нибудь теплого под юбку» (Фурсова 2019: 142).

В существовании такой традиции, как запрет на штаны, можно видеть, во-первых, следование правилам, изложенным для христиан в «Ветхом Завете» (Втор. 22:5), запрещавшим женщинам носить мужскую одежду; во-вторых, русско-славянскую традицию соблюдения гендерной специфики одежды полов; в-третьих отсутствие такой традиции в античную эпоху, в Византии, откуда многие христианские традиции пришли на Русь, включая внешний облик христианина (Культура Византии 1989: 595; Поляковская, Чекалова 1989: 79). У мужчин как на Западе, так и на Востоке обычай носить штаны вошел в употребление (моду) лишь в первой половине VII в. Почти сразу же римским императором был издан закон, запрещавший это делать (Поляковская, Чекалова 1989: 79). Получается, что русские женщины соблюдали эту особенность костюма земледельческих народов даже в Сибири, боясь нарушить вековой обычай, сознательно не желали адаптироваться к холодным зимам.

*Этноидентификационные функции.* Рассмотрим еще одну жизненную ситуацию из области парадоксов традиционной культуры как системы обычаев. Специфической деталью тулупа (вариант «дохи») как самой теплой зимней одежды, которую могли надевать поверх не только зипуна, но и полушубка и даже шубы, это наличие высокого мехового воротника. В поднятом виде высокий воротник почти полностью скрывал голову и являлся заменой капюшона. Казалось бы, такой практичный для Западной Сибири элемент одежды, как капюшон, должен был присутствовать в гардеробе, но он получил прописку очень поздно, причем из города, только в середине XX в., да и то на первых порах в детской

одежде. Мужчины, как и женщины, не выказывали желание носить одежду с капюшоном в качестве повседневной или праздничной, в то время как в качестве промысловой, например в Восточной Сибири, она была известна в начале XX в. (Фурсова 2019: 143). Причина видится в отсутствии традиции, в непризнании этого вида одежды за «свою», в ее непрезентативности для русских. Это причина, почему человек в капюшоне и укутанный шарфом в Западной Сибири никогда не являлся символом старожила-чалдона (повторим, в отличие от восточносибирского старожила).

Идентификационные функции одежды проявлялись тогда, когда она имела не только этнодифференцирующее значение, но и сама способствовала поддержанию русско-сибирской идентичности. В своих работах автор уже делал попытку показать идентификационные функции традиционной одежды, которая сыграла значительную роль в становлении этнокультурной идентичности старообрядческих групп (Фурсова 2018: 446).

*Репрезентации глазами переселенцев.* Репрезентация – это опосредованное, или «вторичное» (через подобие), представление в сознании человека образов объектов, их свойств, отношений и процессов. По Пирсу знак есть «носитель, сообщающий уму что-то извне. То, что он обозначает, называется его объектом то, что сообщает, – его значением; а идея, которую он вызывает, – его интерпретантой» (Немировская 1972: 5). Интерпретантами в нашем случае выступали российские переселенцы пореформенного и столыпинского периодов начала XX в., которых мало волновали вопросы происхождения старожильского населения в Сибири (обычно они передавали просто услышанные от соседей сведения о «донской прародине», что-то типа «прежде приехали»). По причине собственной неустроенности в первые годы освоения новых земель, в фокус их внимания попадали вопросы хозяйствования старожилов, их образа жизни, одной из составляющей которой можно считать обычай одеваться.

Вопросы информаторам, преимущественно первому или второму поколению переселенцев, были поставлены таким образом, чтобы получить ответ о личном восприятии основных отличий или сходств конкретных характеристик чалдонских обычаев в области материальной культуры, чему уже были посвящены некоторые работы автора (Сибирь и сибиряки... 2022: 26–68). Выяснилось, что российские переселенцы часто судили о соседях-старожилах по внешним признакам, по-видимому, имевших для них принципиальное значение. Многие информаторы-переселенцы подчеркивали обеспеченность чалдонов, их устроенный, почти городской быт, модные праздничные наряды, особенности питания и пр. Чалдоны-мужчины выделялись, по мнению переселенцев, не просто более дорогой городской одеждой, но и ношением нетрадиционных

для них папах, армяков и пимов с узорами и пр. Именно в переселенческой среде распространилась байка о «сибирском медведе», который выглядел в глазах прибывших крестьян большим и неуклюжим и даже «опасным».

На переселенок из южнорусских, западных и юго-западных губерний Российской империи или их потомков производил впечатление факт обильного чалдонского гардероба «как у барынь». Сельские жители Приобья вспоминали: «Чалдоны бога-атые, нарядов много было!» (ПМА 1988). Еще одним важным в глазах переселенок моментом было то, что сибирячки носили модные кофты с застежкой на спине, и так как у них были работницы или горничные, то «ходили за имЯ, кто-то застыгАл». Для переселенок был удивительным сам факт существования такого «барского» обычая среди крестьян. В беседах с прииртышскими жителями также подтвердилось мнение, что отличительной чертой чалдонов было то, что они богато и модно одевались. По воспоминаниям Сажинной (дев. Крутаковой) Валентины Афанасьевны (1928 г.р.) из д. Евгашино Большереченского р-на Омской области: «Я не местный житель, я из Кочекорино, это двадцать километров отсюда... У чалдонок-сибирячек, у их всё покупное было, а мы всё холщовое носили. Мы победней были, семья большая была. Бусы и серьги не носили – на чё покупать-то было?» (ПМА 2007).

Модными считали чалдонок и вологодские переселенцы, которые, в принципе, мало отличались по бытовому укладу жизни. А.С. Паршикова (1910 г.р.) из д. Усть-Луковка Ордынского района Новосибирской области считала чалдонов более модными и форсистыми: «Чалдоны как-то поаккуратнее. Мы-то волговские, так ладно, так сошили. А они как-то шили по моде, у них поаккуратнее были платья. Кашемир был, хотя шибко брать было не за что. Это смотря какие семьи. Детей много, значит – всё же не так...»

### **Заключение**

Рассмотрение образно-ассоциативных функций костюмов чалдонов Западной Сибири начала XX в. дало возможность реконструировать их бытовую уклад и охарактеризовать участие в процессах коммуникации, скрытых формах поведения изучаемой общности людей.

Внешние проявления материальной культуры (костюма) и связанные с ними обычаи глубоко содержательны, а выявленные различия демонстрируют специфику представлений, чувств и переживаний группы русского народа (чалдонов) в Сибири. Вместе с тем очевидно, что два аспекта этнической культуры – «внутренний» и «внешний» – находились в сложной взаимосвязи и взаимодополнении. Этнографические материалы позволили сделать вывод о том, что идентификационные функции

традиционной одежды обеспечивали выбор и сознательные предпочтения «своих» традиций, что порой даже выглядело нелогично с практической точки зрения (отказ от местных видов одежды нехристианских народов).

Презентативными функциями одежды старожилов являлись этнодифференцирующие, половозрастные, ассоциативные, поведенческие, т.е. большой их набор. У переселенцев же эта шкала выглядела беднее, от их взгляда многое ускользало, что и вызывало взаимное неприятие и непонимание. Таким образом, репрезентации (представления о чалдонской культуре) российских переселенцев вырывали из общей картины жизни то, чего не было или не хватало у них самих. Для переселенцев актуальными были вопросы хозяйственно-экономические, и костюм олицетворял не только сытую и благополучную жизнь, но еще особый «барский» статус.

Костюм относился к тем элементам традиционной культуры, которые оказывали влияние на этнокультурную идентичность своих носителей, поддерживая ее в той или иной группе. Облачаясь в свой традиционный костюм, человек воспринимал и его образный строй, отражающий особенности этнокультурной картины мира, этнонациональное восприятие жизни. «Русскость» происхождения чалдонов не позволяла включать в костюмные комплексы капюшоны, меховую обувь (встречалась только в промысловом снаряжении) местных народов, «сибирскость» проявлялась в показной стойкости к морозам («сибирском ухарстве»), желании выделиться на фоне переселенцев своим дорогим костюмом, который был не доступен приехавшим издалека людям.

Из текстов-интервью создается впечатление, что внешним видом мужчины-чалдоны стремились соответствовать своим «донским корням», которые в их представлениях были реальностью. А актуализация этнокультурной памяти о традициях дедовских костюмов помогала в поддержании соответствующей этнокультурной идентичности. Вопрос в том, следовали ли они этому образу интуитивно или совершенно сознательно, так как при этом казаками себя не называли. Устойчивые элементы материальной культуры на таких сибирских просторах свидетельствуют о длительности сложения этой этнокультурной группы, ее длительном проживании в Сибири. Вне вопроса о происхождении старожилов Сибири интересен сам факт о выраженном стремлении продемонстрировать во внешнем облике связь с казачеством, причем донским.

Образ «сибирского медведя», который сформировался под влиянием комплекса просторной меховой одежды для зимы, можно считать сибирским брендом. Для мужчины было важным продемонстрировать в костюме молодцеватость. При том, что гардероб был полностью укомплектован теплыми зимними и межсезонными вещами, чалдоны нередко могли одеваться не соответственно погоде, например, при

кратковременных хозяйских работах во дворе, тяжелых физических нагрузках в морозную погоду и пр.

Многие обычаи одежды и нормативов традиционного поведения столетней давности для наших современников показались бы тайной за семью печатями: они не поняли бы смысла ситуаций, которые воспринимались ими сегодня, скорее, как иностранцами. Однако знание некоторых сохранившихся правил, диктующих как, когда и где следует раздеваться, одеваться или обуваться, позволяет и сегодня быть «своими» среди своих. Освоить эти поведенческие стереотипы оказалось практически невозможно моей французской коллеге во время общей сибирско-французской экспедиции 2000 г. в Кемеровскую область. Например, казалось бы, ученой надо было понять очевидные вещи, что если сибирские старожилы гостеприимно говорили «проходите, не разувайтесь», то надо сделать ровно наоборот, т.е. снять обувь.

Проведенное исследование продемонстрировало, что образно-ассоциативный строй костюма отражает особенности этнокультурного миропонимания, связан с орнитоморфными и зооморфными образами, поэтизацией мужского и женского облика и их строгой регламентацией. Ответ на вопрос, почему это так, находим у Э. Кассирера: вся вселенная, вместе со всем, что в ней есть, сводится тотемистической формой мышления в группы, которые принадлежат друг другу или друг от друга обособлены (Кассирер 2000: 284).

#### Сокращения

ОР РЭМ – отдел рукописей Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург  
ПМА ХХХХ – полевые материалы автора, ХХХХ – годы экспедиций

#### Список источников

- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.
- Громов Г.Г. Одежда // Очерки русской культуры XVII века. М.: Издательство Московского университета, 1979. С. 202–218.
- Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Кобищанов Ю.М. Этнос и информация // Материалы научного семинара «Семиотика средств массовой коммуникации». М.: Московский государственный университет, 1973. Ч. 2. С. 314–329.
- Культура Византии вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989.
- Лебедева А.А. Дон и Северный Кавказ (область войска Донского, Терская и Кубанская области, Стравропольская губерния) // Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX – начало XX в.). Определитель. М.: Советская Россия, 1971. С. 232–259.
- Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов XVI–XVIII вв. Минск: Наука и техника, 1981.
- Мыльников А.С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.: Наука, 1989. С. 7–37.

- Немировская Е.М. Теория презентативного символизма. (К критическому анализу семантической концепции искусства С.К. Лангер) // Вопросы философии. 1972. № 7. С. 119–127.
- Николаева Т.А. Украинская народная одежда. Среднее Поднепровье. Киев: Наукова думка, 1988.
- Поляковская А., Чекалова А.А. Византия: быт и нравы. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989.
- Семенов И.С. Культурная, социокультурная, цивилизационная идентичность // Идентичность: личность, общество, политика. Энциклопедическое издание. М.: Весь мир, 2017. С. 312–317.
- Сибирь и сибиряки: этнокультурная идентичность русского и других восточно-славянских народов в Сибири (XIX – начало XXI века) / Е.Ф. Фурсова, Р.Ю. Федоров, Н.И. Шитова, О.В. Голубкова, М.В. Васеха. Новосибирск: Издательство ИАЭТ СО РАН, 2022.
- Степанов Ю.С. Семиотика. 2-е изд. М.: ЛЕНАНД, 2014.
- Фокс К. Наблюдая за англичанами. Скрытые правила поведения. М.: РИПОЛ Классик, 2013.
- Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX в.). Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997.
- Фурсова Е.Ф. Знаково-символические функции русской традиционной одежды в исследованиях культурологов, искусствоведов, психологов, этнографов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. С. 503–506.
- Фурсова Е.Ф. Виды теплой одежды русских старожилов Сибири в конце XIX – начале XX века // Археология, этнография и антропология Евразии. 2019. Т. 47, № 1. С. 137–146.
- Фурсова Е.Ф. Роль этнокультурной памяти в создании локальных православных традиций русскими крестьянами-переселенцами Сибири // XIV Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Москва; Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2021. С. 297–298.
- Черноусов А. Чалдоны // Наш современник. 1980. № 6. С. 5–109.
- Cassirer E. Language and Myth. N.Y.: Harper and Brothers, 1946.
- Cassirer E. Symbol, myth, and culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945. New Haven; London : Yale university press, 1979.
- Hall Ed.T. The Silent Language. N.Y.: ANCHOR BOOKS DOUBLEDAY EDITIONS, 1990.

### References

- Bromlej Yu.V. (1983) *Ocherki teorii etnosa* [Essays on the theory of ethnos]. Moscow: Nauka.
- Gromov G.G. (1979) *Odezhda* [Clothes]. In: *Ocherki russkoj kul'tury XVII veka* [Essays on Russian culture in the 17th century]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, pp. 202–218.
- Cassirer E. (2000) *Izbrannoe. Individ i kosmos* [Favorites. Individual and space]. Moscow; Sankt-Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Chernousov A. (1980) *Chaldony* [Chaldons]. *Nash sovremennik*, no. 6, pp. 5–109.
- Fox K. (2013) *Nablyudaya za anglichanami. Skrytye pravila povedeniya* [Watching the English. The Hidden Rules of Behaviour]. Moscow: RIPOL Klassik.
- Fursova E.F. (1997) *Tradicionnaya odezhda russkih krest'yan-starozhilov Verhnego Priob'ya (konec XIX – nachalo HKH v.)*. [Traditional clothing of Russian old-timers of the Upper Ob region (late 20th – early 20th centuries)]. Novosibirsk: Institut arheologii i etnografii SO RAN.

- Fursova E.F. (2017) Znakovo-simvolicheskie funkicii russkoj tradicionnoj odezhdy v issledovaniyah kul'turologov, iskusstvovedov, psihologov, etnografov [Sign-symbolic functions of Russian traditional clothing in the studies of culturologists, art critics, psychologists, ethnographers]. In: *Problemy arheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nyh territorij* [Problems of archeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories]. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, pp. 503–506.
- Fursova E.F. (2019) Vidy teploj odezhdy russkih starozhilov Sibiri v konce XIX – nachale HKH veka [Types of warm clothes of Russian old-timers of Siberia in the late 19th – early 20th century]. *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii*, vol. 47, no. 1, pp. 137–146.
- Fursova E.F. (2021) Rol' etnokul'turnoj pamyati v sozdanii lokal'nyh pravoslavnyh tradicij russkimi krest'yanami-pereselencami Sibiri [The Role of Ethnocultural Memory in the Creation of Local Orthodox Traditions by Russian Peasant Settlers of Siberia]. In: *XIV Kongress antropologov i etnologov Rossii: sb. Materialov* [XIV Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia: collection of materials]. Moscow; Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, pp. 297–298.
- Kobishchanov Yu.M. (1973) Etnos i informaciya [Ethnos and information]. In: *Materialy nauchnogo seminara «Semiotika sredstv massovoj kommunikacii»* [Materials of the scientific seminar "Semiotics of mass media"]. Moscow: Moskovskij gosudarstvennyj universitet, ch. 2, pp. 314–329.
- Kul'tura Vizantii vtoraya polovina VII–XII v.* (1989) [Culture of Byzantium the second half of the VII – XII c.]. Moscow: Nauka.
- Lebedeva A.A. (1971) Don i Severnyj Kavkaz (oblast' vojska Donskogo, Terskaya i Kubanskaya oblasti, Stravropol'skaya guberniya) [Don and the North Caucasus (region of the Don army, Terek and Kuban regions, Stavropol province)]. In: *Krest'yanskaya odezhda naseleniya Evropejskoj Rossii (XIX – nachalo XX v.). Opredelitel'* [Peasant clothing of the population of European Russia (19th – the beginning of the 20th century). Index]. Moscow: «Sovetskaya Rossiya», pp. 232–259.
- Molchanova L.A. (1981) *Material'naya kul'tura belorusov XVI – XVIII vv.* [Material culture of the Belarusians in the 16th – 18th centuries]. Minsk: Izdatel'stvo «Nauka i tekhnika».
- Myl'nikov A.S. (1989) Yazyk kul'tury i voprosy izucheniya etnicheskoi specifiky sredstv znakovoj kommunikacii [The Language of Culture and Issues of Studying the Ethnic Specifics of Means of Sign Communication]. In: *Etnograficheskoe izuchenie znakovyh sredstv kul'tury* [Ethnographic study of symbolic means of culture]. Leningrad: Nauka, pp. 7–37.
- Nemirovskaya E.M. (1972) Teoriya prezentativnogo simbolizma. (K kriticheskomu analizu semanticheskoi koncepcii iskusstva S.K. Langer) [The theory of representational symbolism. (On a critical analysis of the semantic concept of art by S.K. Langer)]. *Voprosy filosofii*, no. 7, pp. 119–127.
- Nikolaeva T.A. (1988) *Ukrainskaya narodnaya odezhda. Srednee Podneprov'e* [Ukrainian folk clothes. Middle Dnieper]. Kiev: Naukova dumka, 1988.
- Polyakovskaya A., Chekalova A.A. *Vizantiya: byt i nrawy* [Byzantium: life and customs]. Sverdlovsk: Izd-vo Ural. un-ta.
- Semenenko I.S. (2017) Kul'turnaya, sociokul'turnaya, civilizacionnaya identichnost' [Cultural, sociocultural, civilizational identity]. In: *Identichnost': lichnost', obshchestvo, politika. Enciklopedicheskoe izdanie* [Identity: personality, society, politics. Encyclopedic edition]. Moscow: Ves' Mir, pp. 312–317.
- Sibir' i sibiryaki: etnokul'turnaya identichnost' russkogo i drugih vostochno-slavyanskih narodov v Sibiri (XIX – nachalo XXI veka)* [Siberia and Siberians: Ethno-Cultural Identity of the Russian and Other East Slavic Peoples in Siberia (XIX – beginning of the XXI century)] / E.F. Fursova, R.Yu. Fedorov, N.I. Shitova, O.V. Golubkova, M.V. Vasekha (2022). Novosibirsk: Izdatel'stvo IAET SO RAN.
- Stepanov Yu.S. (2014) *Semiotika*. Izd. 2-e. [Semiotics. Ed. 2nd.]. Moscow: LENAND.

Cassirer E. (1979). *Symbol, myth, and culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer, 1935–1945*. New Haven; London: Yale university press.

Cassirer E. (1946) *Language and Myth*. N.Y.: Harper and Brothers.

Hall Ed.T. (1990) *The Silent Language*. N.Y.: ANCHOR BOOKS DOUBLEDAY EDITIONS.

***Сведения об авторе:***

**ФУРСОВА Елена Федоровна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, зав. отделом этнографии Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (Новосибирск, Россия). E-mail: mfl1@mail.ru

***Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.***

***Information about the author:***

**Elena F. Fursova**, Department of Ethnography of the Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: mfl1@mail.ru

***The author declares no conflict of interests.***

*Статья поступила в редакцию 1 августа 2023;  
принята к публикации 29 августа 2023.*

*The article was submitted 01.08.2023;  
accepted for publication 29.08.2023.*