



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

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 1

ЯНВАРЬ-ФЕВРАЛЬ 2022

Журнал основан в 1889 г.
Выходит 6 раз в год
Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).
Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, главный редактор (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
С.А. Кан (Ph.D., Дартмутский колл., США), **П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Маргынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),
Е.В. Попова (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
В.В. Трепавлов (д.и.н., Ин-т российской истории РАН, Москва),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Уральский федеральный ун-т),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН),
Й.О. Хабек (д.ф.н., Гамбургский ун-т, Германия)

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

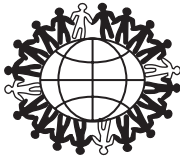
Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссорин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:
119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67
Интернет-сайт: <https://eo.iea.ras.ru>, e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology
Russian Academy of Sciences



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 1

JANUARY-FEBRUARY 2022

Founded in 1889
Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); *Sovetskaja Etnografija* (1931–1991)
Publication frequency: 6 issues per year
Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Sergey Arutyunov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **J. Otto Habeck** (U. of Hamburg, Germany),
Sergei Kan (Dartmouth College, USA), **Pavel Kupriyanov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Dmitry Mikhel** (RANEP, Moscow),
Evgeniya Popova (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vadim Trepavlov (Inst. of Russian History, Moscow), **Elena Trubina** (Ural Federal U., Ekaterinburg)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétric (EHESS, France), **Irina Popova** (Inst. of Oriental Studies, St. Petersburg),
Madeleine Reeves (U. of Manchester, UK), **Peter Schweitzer** (U. of Vienna, Austria),
Viktor Shnirelman (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Virginie Vaté (CNRS, France), **Dmitry Zamiatin** (Moscow State University)

Irina Kucherova Editorial Office Manager

Editorial Office Address:
Rm 1807, 32-a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia;
phone +7 (495) 938-1867

Website: <https://eo.iea.ras.ru>; e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru

Специальная тема номера: Технокультуры мобильности: этика, тестирование и тела беспилотных автомобилей

(отв. ред.: А.Г. Кузнецов)

<i>А.Г. Кузнецов.</i> Антропоморфирование и “беспилотная” автомобильность.....	5
<i>А.Г. Кузнецов.</i> Симметричная антропология технологий: от культур к коллективам мобильностей в описании “беспилотных автомобилей”.....	9
<i>Н.И. Руденко.</i> Симметричная антропология тестирования беспилотных автомобилей.....	30
<i>М.Е. Киселева.</i> Аффигируемость, артикуляции, обучение: к техноантропологической симметризации тел водителей и беспилотных автомобилей.....	49
<i>Л.В. Земнухова.</i> Как обращаются с этическими вопросами в российском публичном дискурсе о беспилотных автомобилях.....	68

Из архива

<i>Е.А. Долгова, А.В. Малинов.</i> Малоизвестные страницы евразийского движения: переписка П.Н. Савицкого с Н.И. Кареевым.....	84
--	----

Дискуссия

<i>Н.В. Беленов.</i> Некоторые особенности традиционной культуры мордвы Самарского Поволжья.....	103
<i>Т.И. Ведерникова, Г.А. Корнишина, Н.В. Беленов.</i> О традиционной культуре мордвы: комментарии.....	120

Фольклор и мифология

<i>А.И. Бер-Глинка.</i> Водоём. Калембаса. Девушка. Новый африканский сказочный сюжет “утопленница”.....	139
<i>Н.И. ШUTOVA.</i> Конь в религиозно-мифологических представлениях удмуртов.....	158
<i>Т.Е. Гревцова.</i> География и семантика ритуалов <i>завивания (заливания) овина</i> в свадебном обряде донских казаков.....	178
<i>М.В. Осипова.</i> Минамото-но Ёсицунэ и самурай Мацумаэ: демоны или божества айнов (по материалам айнского фольклора).....	198

Визуальная антропология

<i>И.А. Головнев.</i> Кино и этнография: концепция Николая Яковлева.....	213
--	-----

Критика, обзоры, рецензии

<i>О.Д. Фаис-Леутская.</i> Сакральная трапеза в парадигме антропологии (рец. на: <i>Il sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dei. Palermo, 2019</i>).....	231
<i>А.И. Карасева.</i> К вопросу о культурной специфике северных городов (рец. на: <i>Антропология города. Вып. 2: Северный город: Культурное пространство и культурные идентичности в арктических и субарктических городах. М.; Сыктывкар, 2020</i>)	237

Special Theme of the Issue: Technocultures of Mobilities: Ethics, Testing, and Bodies of Self-Driving Cars

(guest editor A.G. Kuznetsov)

<i>Kuznetsov, A.G.</i> Anthropomorphing and “Self-Driving” Automobility [Antropomorfirovanie i “bespilotnaia” avtomobil’nost’].....	5
<i>Kuznetsov, A.G.</i> Symmetrical Anthropology of Technologies: From Cultures to Collectives of Mobilities in the Description of “Self-Driving Cars” [Simmetrichnaia antropologiiia tekhnologii: ot kul’tur k kollektivam mobil’nostei v opisaniia “bespilotnykh avtomobilei”].....	9
<i>Rudenko, N.I.</i> The Symmetrical Anthropology of Testing Autonomous Vehicles [Simmetrichnaia antropologiiia testirovaniia bespilotnykh avtomobilei].....	30
<i>Kiseleva, M.E.</i> Affectation, Articulations, Learning: Towards Technoanthropological Symmetrization of Drivers and AVs Bodies [Affitsiruemost’, artikuliatsii, obuchenie: k tekhnootropologicheskoi simmetrizatsii tel voditelei i bespilotnykh avtomobilei].....	49
<i>Zemnukhova, L.V.</i> How Ethical Issues are Dealt with in Russian Public Discourse on Autonomous Vehicles [Kak obrashchait’sia s eticheskimi voprosami v rossiiskom publichnom diskurse o bespilotnykh avtomobiliakh].....	68

Archival Research

<i>Dolgova, E.A., and A.V. Malinov.</i> Obscure Pages of the Eurasianist Movement: The Correspondence of P.N. Savitsky with N.I. Kareyev [Maloizvestnye stranitsy evraziiskogo dvizheniia: perepiska P.N. Savitskogo s N.I. Kareevym].....	84
--	----

Discussion

<i>Belenov, N.V.</i> Aspects of the Traditional Culture of the Samara Povolzhie Mordovians [Nekotorye osobennosti traditsionnoi kul’tury mordvy Samarskogo Povolzh’ia].....	103
<i>Vedernikova, T.I., G.A. Kornishina, and N.V. Belenov.</i> On the Traditional Culture of Mordovians: Comments [O traditsionnoi kul’ture mordvy: kommentarii].....	120

Folklore and Mythology Studies

<i>Behr-Glinka, A.I.</i> Watercourse, Calibasa, Girl: A New African Fairy-Tale Type “The Drowned Girl” [Vodoem. Kalebasa. Devushka. Novyi afrikanskii skazochnyi siuzhet “utoplennitsa”].....	139
<i>Shutova, N.I.</i> Horse in Religious and Mythological Beliefs of the Udmurts [Kon’ v religiozno-mifologicheskikh predstavleniakh udmurtov].....	158
<i>Grevtsova, T.E.</i> Geography and Semantics of the Rituals Named <i>Zavivat’ (Zalivat’) Ovin</i> in the Wedding Rite of the Don Cossacks [Geografiiia i semantika ritualov zavivaniia (zalivaniia) ovina v svadebnom obriade donskikh kazakov].....	178
<i>Osipova, M.V.</i> Minamoto no Yoshitsune and the Matsumae Samurai: Demons or Deities of the Ainu (Studying the Ainu Folklore) [Minamoto-no Esitsune i samurai Matsumae: demony ili bozhestva ainov (po materialam ainskogo fol’klora)].....	198

Visual Anthropology

<i>Golovnev, I.A.</i> Kino i etnografiia: kontseptsiiia Nikolaia Yakovleva [Cinematography and Ethnography: The Concept of Nikolai Yakovlev].....	213
---	-----

Book Reviews and Critiques

<i>Fais-Leutskaiia, O.D.</i> Sacred Repasts in the Paradigm of Anthropology [Sakral’naia trapeza v paradigme antropologii]: A Review of <i>Il Sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dei</i> , edited by I.E. Buttitta and S. Mannia.....	231
<i>Karaseva, A.I.</i> On the Unique Cultural Features of the Northern Urbanity [K voprosu o kul’turnoi spetsifike severnykh gorodov]: A Review of <i>Antropologiiia goroda</i> [Urban Anthropology], Vol. 2, <i>Severnyi gorod: kul’turnoe prostranstvo i kul’turnye identichnosti v arkticheskikh i subarkticheskikh gorodakh</i> [The Northern City: The Cultural Space and Cultural Identities in the Arctic and Sub-Arctic Cities], edited by Yu.P. Shabaev, I.L. Zherebtsov, and M.A. Omarov.....	237

**СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:
ТЕХНОКУЛЬТУРЫ МОБИЛЬНОСТИ:
ЭТИКА, ТЕСТИРОВАНИЕ
И ТЕЛА БЕСПИЛОТНЫХ АВТОМОБИЛЕЙ
(отв. ред. – А.Г. Кузнецов)**

EDN: PSKEJS

**АНТРОПОМОРФИРОВАНИЕ И “БЕСПИЛОТНАЯ”
АВТОМОБИЛЬНОСТЬ**

А.Г. Кузнецов

Андрей Геннадиевич Кузнецов | <https://orcid.org/0000-0002-0249-5890> | akuznetsov@eu.spb.ru | к. социол. н., научный сотрудник Центра исследований науки и технологий | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | аналитик Центра научной коммуникации | Национальный исследовательский университет ИТМО (Кронверкский пр. 49а, Санкт-Петербург, 197101, Россия)

Ключевые слова

беспилотные автомобили, антропология техники, исследования науки и технологий, симметричная антропология, акторно-сетевая теория, этика технологий, антропология тела, исследования мобильностей, социология тестирования

Аннотация

Текст представляет собой введение к тематическому блоку “Технокультуры мобильности: этика, тестирование и тела беспилотных автомобилей”, в который вошли статьи А.Г. Кузнецова, Н.И. Руденко, М.Е. Киселевой, Л.В. Земнуховой.

Современные культуры глобального Севера и Юга сконцентрированы в городах. Конечно, не только в них, но формы человеческого сегодня делаются преимущественно там. Значительная часть городов современного мира автомобилецентрична. Это значит, что они выстроены вокруг того, что Джон Урри назвал системой автомобильности, – комплексов жизнеобеспечения автомобилей и связанных с ними практик. Эти комплексы одновременно являются материальными (дороги, заправки, парковки, станции техосмотра, свалки), дискурсивными (дорожные знаки, образы авто в медиа и масскульте), правовыми (ПДД, страховки, расследования аварий и судебные разбиратель-

Статья поступила 11.11.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 20.01.2022

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Кузнецов А.Г. Антропоморфирование и “беспилотная” автомобильность // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 5–8. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010018>

Kuznetsov, A.G. 2022. Antropomorfirovanie i “bespilotnaia” avtomobil’nost’ [Anthropomorphing and “Self-Driving” Automobility]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 5–8. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010018>

ства), экономическими (эксклюзивное владение, шеринг, доля трат на авто в бюджетах домохозяйств), биомедицинскими (медицина автокатастроф и эпидемия ожирения) и политическими (борьба за ограничение парковки или выбросов CO₂). Система автомобильности находится в самом сердце нашей городской цивилизации.

Что значит быть человеком в этой цивилизации? Во многом ответ на этот вопрос дается вкупе с ответами на два других: в какой мере город, в котором вы живете, зависит от автомобильности? каковы ваши отношения с автомобилем? В нашу человеческость сегодня рутинно вплетена автомобильность. Как обычно, нужны катаклизмы и катастрофы, чтобы это стало совсем уж очевидным. Например, в 2005 г. план эвакуации жителей Нового Орлеана во время урагана “Катрина” подразумевал лишь автовладельцев. Если у вас есть авто, то вы человек и вас надо эвакуировать, если нет – то вы, вероятно, находитесь для местных властей в той же категории, что и дикие животные, которые могут позаботиться о себе сами. Весь мир был шокирован фотографиями стоянки, на которой стройными рядами стоят залитые по крышу водой сотни желтых школьных автобусов, которые могли бы быть использованы для эвакуации тех, у кого нет автомобиля или нет денег на бензин. Этот душераздирающий образ буквально делает черно-белой картину, которая повседневно дана нам в оттенках серого – как люди придают технологиям свою форму, так и технологии участвуют в формообразовании человека. Этот двусторонний процесс вслед за Бруно Латуром можно назвать антропоморфированием. Сегодня автомобильность играет ключевую роль в этом процессе.

“Беспилотные автомобили” (БА) нацелены на то, чтобы совершить переворот в самом сердце центров наших культур. Во всяком случае так нам обещают компании, занимающиеся разработкой и тестированием БА, энтузиасты этой технологии, бизнес-аналитики и техновизионеры. БА, предположительно, радикально трансформируют городские культуры, затрагивая разные стороны нашей повседневности: землепользование, транспортное и городское планирование, рынки труда, экологию микроклимата городов, организацию дорожного движения, логистику, страхование, само устройство социальной жизни людей. БА обещают модифицировать автомобильность как узловое компонент антропоморфирования. Именно поэтому они могут стать подрывной инновацией XXI в.

В представляемом вашему вниманию тематическом блоке “Технокультуры мобильности: этика, тестирование и тела беспилотных автомобилей” собраны четыре статьи, исследующие разные аспекты антропоморфирования в связи с этой технологией. Каждая из работ стала возможна благодаря гранту Российского научного фонда “Беспилотные автомобили и общество: взаимодействие технологий, социоэкономических сценариев и регулирования в радикальной инновации” (проект № 20-78-10106).

Статья Андрея Кузнецова «Симметричная антропология технологий: от культур к коллективам мобильностей в описании “беспилотных автомобилей”» показывает, что антропологическая проблематика множества культур и динамической реконфигурации человеческого играет важную роль в двух современных междисциплинарных областях – исследованиях наук и технологий и исследованиях мобильностей. Автор эксплицирует принципы симметричной антропологии, предложенной Латуром как способ расширить и обновить исследования наук и технологий (*Science and Technology Studies, STS*). Эта пропозиция Латюра позволяет антропологии и STS взаимообогащать друг друга. Антропология предлагает STS модель описания, избавленную от непреодолимого желания членить бесшовную ткань сетей на изолированные сферы науки, политики, экономики, права и т.д. STS, в свою очередь, показывают, как антропологи могут

изучать процессы антропоморфирования в самом центре современных наук и технологий Запада. БА – одна из таких технологий. Благодаря симметричной антропологии мы можем остранисть немаркированную нормальность имени “беспилотные автомобили” и занять агностическую позицию в отношении этой технологии и культур мобильности, создаваемых с ее помощью.

Исследование Николая Руденко “Симметричная антропология тестирования беспилотных автомобилей” нацелено на то, чтобы “заземлить” наше представление о тестировании технологий. Автор показывает, как тесно связаны способности, которые обретают БА, с местами и средами их тестирования. Он отмечает, что антропология, фокусирующаяся на социальном и культурном измерении технологий, упускает из виду локальность и материальность конститутивных для них процессов тестирования. Анализируя эмпирические наблюдения двух кейсов тестирования БА в России в перспективе симметричной антропологии, автор обращает наше внимание на роль особых посредников в (не)успехе разработки технологии.

Статья Марии Киселевой “Аффицируемость, артикуляции, обучение: к техноантропологической симметризации тел водителей и беспилотных автомобилей” изучает другой аспект антропоморфирования. Авторка креативно транспонирует аргумент Латура о теле как научении подвергаться воздействию, или аффицируемости, из области биополитики человеческих тел в область изучения динамики “умных” технологий. Таким образом артикулируются повестки антропологии тела и техноантропологии. Опираясь на концепцию Латура, Киселева показывает, что можно симметрично, т.е. с помощью одного и того же аналитического словаря, описывать изменчивую онтологию тел водителей и беспилотных автомобилей. Суть разработки БА состоит в том, чтобы наделить машины не мертвыми корпусами, а живыми и динамичными телами, которые учатся принимать в расчет все новые и новые различия мобильного мира. Это открывает интересные перспективы для анализа единого и двунаправленного процесса морфирования человека и технологий.

Блок завершает работа Лилии Земнуховой с говорящим названием “Как обращаются с этическими вопросами в российском публичном дискурсе о беспилотных автомобилях”. Процессы антропоморфирования здесь исследуются в связи с модификацией старых и установлением новых этических, правовых и полиси- правил, регулирующих мобильности БА. Анализируя материалы российских медиа, публичные и исследовательские интервью с актерами, причастными к разработке БА, Земнухова выявляет значения, которыми разные релевантные группы (разработчики, регуляторы, общественные организации, медиа, публика) наделяют технологию в ходе обсуждения порождаемых ею этических проблем. Как итог – разграничиваются три разных способа обращения с этическими дилеммами БА в российском публичном дискурсе: философский, нормативный и социотехнический.

Каждая из работ этого блока носит скорее эксплоративный, чем дефинитивный характер. Авторы экспериментируют с пересечениями антропологии технологий и тел, STS и исследований мобильностей, “пальпируют” неочевидные потенциалы для дальнейших эмпирических изысканий. Все вместе работы не претендуют на исчерпывающее освещение всех важных аспектов антропоморфирования, даже если ограничиться только технологией БА. Мы не уверены, что наши утверждения убедят вас, дорогие читатели, в продуктивности симметричной антропологии. Их судьба в ваших руках. Но мы надеемся, что наши тексты окажутся интересными и буквально провокативными, что они побудят вас артикулировать свой *голос*, написать, выступить, вступить в диалог или спор. А именно это и важно сейчас для развития антропологии технологий в России.

Editor's Introduction

Kuznetsov, A.G. Anthropomorphing and “Self-Driving” Automobility [Antropomorfirovanie i “bespilotnaia” avtomobil’nost’]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 5–8. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010018> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrei Kuznetsov | <https://orcid.org/0000-0002-0249-5890> | akuznetsov@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia) | ITMO University (49a Kronverksky Pr., St. Petersburg, 197101, Russia)

Keywords

self-driving cars, anthropology of technologies, science and technology studies, symmetrical anthropology, actor-network theory, ethics of technologies, anthropology of body, mobilities research, sociology of testing

Abstract

This text is the guest editor’s introduction to the thematic section of the issue on “Technocultures of Mobilities: Ethics, Testing, and Bodies of Self-Driving Cars”, featuring contributions by A.G. Kuznetsov, N.I. Rudenko, M.E. Kiseleva, and L.V. Zemnukhova.

СИММЕТРИЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ТЕХНОЛОГИЙ: ОТ КУЛЬТУР К КОЛЛЕКТИВАМ МОБИЛЬНОСТЕЙ В ОПИСАНИИ “БЕСПИЛОТНЫХ АВТОМОБИЛЕЙ”

EDN: FBKVC

А.Г. Кузнецов

Андрей Геннадиевич Кузнецов | <https://orcid.org/0000-0002-0249-5890> | akuznetsov@eu.spb.ru | к. социол. н., научный сотрудник Центра исследований науки и технологий | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | аналитик Центра научной коммуникации | Национальный исследовательский университет ИТМО (Кронверкский пр. 49а, Санкт-Петербург, 197101, Россия)

Ключевые слова

беспилотные автомобили, высокоавтоматизированные транспортные средства, симметричная антропология, онтологический поворот, Бруно Латур, исследования мобильностей, исследования науки и технологий, акторно-сетевая теория, антропология техники

Аннотация

Статья посвящена анализу “беспилотных автомобилей” в перспективе симметричной антропологии. В теоретическом плане работа находится на пересечении исследований мобильностей и исследований науки и технологий, а в эмпирическом – фокусируется на публичных дискуссиях по поводу разработки и тестирования “беспилотных автомобилей”. Автор эксплицирует специфику подхода симметричной антропологии, предложенного Бруно Латуром как расширение исследований наук и технологий. Рассматривается потенциал симметричной антропологии для трансформации ключевых понятий “мобильности” и “культуры мобильностей”. Далее на эмпирических примерах демонстрируется значение этих трансформаций для изучения “беспилотных автомобилей”. Понятие “беспилотные автомобили” подвергается критике с целью рефокусировки описаний на материалах и энергиях форм движения этой технологии. Автор предлагает перейти от понятия “культуры мобильностей” к понятию “коллективы мобильностей”, чтобы исследовать множественность, локальность, альтернативность и культивацию форм движения за пределами дихотомии культура–природа.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 20-78-10106]

Статья поступила 11.11.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 20.01.2022

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Кузнецов А.Г. Симметричная антропология технологий: от культур к коллективам мобильностей в описании “беспилотных автомобилей” // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 9–29. <https://doi.org/10.31857/S086954152201002X>

Kuznetsov, A.G. 2022. Simmetrichnaia antropologija tekhnologii: ot kul'tur k kollektivam mobil'nostei v opisanii "bespilotnykh avtomobilei" [Symmetrical Anthropology of Technologies: From Cultures to Collectives of Mobilities in the Description of "Self-Driving Cars"]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 9–29. <https://doi.org/10.31857/S086954152201002X>

В последние 20 лет в социальных науках сформировалась междисциплинарная область – исследования мобильностей. Отправляясь от пионерских работ Джона Урри (Урри 2012а, 2012б), антропологи, социологи, гуманитарные географы, историки сначала обнаружили, что им доступно изучение движения не только в виртуальном социальном пространстве, которое в начале XX в. изобрел Питирим Сорокин (Сорокин 2005 [1927]), но и в физическом пространстве. Движение в физическом географическом пространстве – социальный феномен. Затем исследователи пришли к тому, что режимов движения в пространстве может быть много (Vannini 2009b; Вольянов и др. 2017). Об этом говорит небольшое изменение в терминологии. Вместо *мобильности* в единственном числе говорят о *мобильностях* во множественном. Дискурс о *культурах мобильности* – один из способов думать о множественности мобильностей (Jensen 2009a; Vannini 2009a, 2010). При этом вне зависимости от того, идет ли речь об авто-, вело- или пешеходной мобильности, движение, как правило, переплетено с технологиями (Vannini 2012). Дискуссия о мобильных культурах оказывается тесно связана с анализом технокультур. Здесь исследования мобильностей вступают в диалог с другой междисциплинарной областью – исследованиями наук и технологий (*Science and Technology Studies*, STS).

STS возникли на 20 лет раньше, в конце 1970-х годов, и проделали путь, подобный траектории исследований мобильности. Они начались с сильного утверждения, что социальные ученые могут изучать не только контекст (институты, организации, социально-политическую среду), но и само содержание научного знания вне зависимости от его (не)истинности (Bloor 1991 [1976]). Социальные исследования содержания научного знания вскоре привели к открытию: есть не *наука* – в единственном числе, а *науки* – во множественном. Существует множество культур производства знания, дифференцированных исторически и синхронически, внутри и за пределами Запада. В связи с этим стали говорить о культурах науки. Пока не столь важно, подразумеваются ли под этим исторически и социально контингентные системы классификации (Bloor 1991 [1976]) или куда более локальные культуры практик и инструментов (Latour; Woolgar 1986; Pickering 1992). Важны две вещи: 1) STS и исследования мобильностей сначала открывают для себя доступ к ранее недоступным и немислимым объектам, а затем мультиплицируют их; 2) в обоих случаях в центре внимания оказывается антропологическая проблематика – дискуссия о культурах и отношениях между ними.

Эта статья в теоретическом плане располагается на пересечении исследований мобильностей и STS, а в эмпирическом – фокусируется на публичных дискуссиях по поводу разработки и тестирования “беспилотных автомобилей” (БА). Мне интересно исследовать контroversы вокруг разработки и тестирования БА в связи с вышеприведенной антропологической проблематикой. Для этого я сначала опишу подход симметричной антропологии, предложенный как расширение STS. Затем покажу, что этот подход меняет в понимании мобильностей вообще и мобильностей БА в частности, и, наконец, – как следует трансформировать понятие “культуры мобильностей”, чтобы оно было продуктивно для описания мобильных коллективов БА.

STS: от культурного релятивизма к реляционизму симметричной антропологии

STS начались с Эдинбургской школы, которая использовала ресурсы антропологии для разработки сильной программы в социологии научного знания.

Для ее главного представителя, Дэвида Блур, сильная программа была расширением с дописанных обществ на современные тезиса Дюркгейма–Мосса о социальном происхождении классификаций и логических категорий. С одной стороны, Блур опирался на успешное развитие этого тезиса в работах антропологини Мэри Дуглас (*Bloor 1978*), а с другой – само это расширение стало возможным благодаря его оригинальной интерпретации сетевой модели науки философии Мэри Хессе (*Bloor 1975, 1982; Кузнецов 2020*). Сильная программа социологии знания представляла собой переориентацию антропологического взгляда с других культур на самое сердце культуры Запада – научное знание. Для Блур этот маневр был всего лишь продолжением научной (если не сказать scientистской) позиции антропологии и социологии:

Если бы социологию нельзя было всесторонне применить к научному знанию, это означало бы, что наука не могла бы знать себя научно. Тогда как знание других культур и ненаучные элементы нашей собственной культуры могут быть познаны с помощью науки, с самой наукой, как ни странно, нельзя обращаться таким же образом. Это бы сделало ее специальным случаем, постоянным исключением из всеобщности ее собственных процедур (*Bloor 1991 [1976]: 46*).

Выступая за такую рефлексивную антропологию, Блур рассматривает знание как институт (*Bloor 1973*) или культуру, а не опыт (*Bloor 1991 [1976]: 16*). Этот общий тезис специфицируется в нескольких кейс-стади. Например, эпистемологические споры между сторонниками Томаса Куна и Карла Поппера он увязывает с противостоянием Романтизма и Просвещения – двух идеологических комплексов, глубоко укорененных в культуре Запада (*Ibid.:* 55–84). К исследованию альтернативных математик Блур рекомендует подходить так же, как антрополог подходит к изучению моральных систем, устоявшихся в жизни различных культур (*Ibid.:* 109, 116). Более того, он также принимает участие в антропологической дискуссии об (ил)логичности или (ир)рациональности культуры Азанде (*Ibid.:* 131–157). В дальнейшем Блур, опираясь на теорию решетки-группы Дуглас, развивает свою социальную теорию знания (*Bloor 1978, 1983*).

Все это показывает, что антропологическая проблематика с самого начала была в центре внимания STS. И неудивительно, что представители Эдинбургской школы довольно быстро были втянуты в бесконечные и непродуктивные споры о (культурном) релятивизме и рационализме и быстро увязли в них (*Hollis, Lukes 1982; Brown 1984*). Эта полемика не только затушевала оригинальную попытку Блур обновить социологию знания с помощью психологического эмпиризма (*Bloor 1975; Кузнецов 2020*), но и утопила сильную программу в ее собственном релятивизме.

Далее я не буду рассматривать тонкости дискуссий о рационализме и релятивизме, а переключусь на другую попытку извлечь уроки из антропологии и сблизить ее с STS. Бруно Латур, известный как автор акторно-сетевой теории, однако, с самого начала называл свой подход антропологией наук и технологий (*Latour, Woolgar 1986; Latour 1981*). На первом этапе его стратегия была похожа на блуровскую. Опираясь на опыт сотрудничества с Марком Оже в Кот-д’Ивуаре, где Латур изучал чернокожих инженеров (*Latour 1974*), он обратил антропологический взгляд на практики нейроэндокринологической лаборатории в Сан-Диего (*Latour, Woolgar 1986*).

Выражение “антропология науки” определяло четыре критерия, на которые ориентировалось исследование, опубликованное в книге “Лабораторная жизнь”:

1. Этнография как способ сбора и представления эмпирических материалов.

В фокусе исследования были рутинные аспекты лаборатории и отдельное “племя” ученых, практикующее их.

2. Продолжительное включенное наблюдение как способ нивелировать зависимость антрополога науки от объяснений этой науки самими учеными. Внешние наблюдатели довольствуются лишь объяснениями, поставляемыми им учеными, и потому полностью зависимы от их языка. Включенное же наблюдение позволяет сопоставить описание действительного хода исследования с описаниями его результатов в публикациях и объяснениях для аутсайдеров, описаниями, которые очищены от практик и инструментов, сделавших их возможными. Антропологический подход, таким образом, не только выявляет ремесленный характер науки, но ставит оригинальный исследовательский вопрос: как во многом хаотичные лабораторные практики трансформируются в систематические и вычищенные исследовательские отчеты? Процесс построения порядка из хаоса Латур называет конструированием, а динамическую траекторию материальных и дискурсивных трансформаций – сетью.

3. Антропологическое остранение, или агностицизм, как способ вынести за скобки знакомство с лабораторией и избавиться от не критического отношения к ней. Предварительная социализация в локальной культуре лаборатории не считается залогом успешного исследования. Повествование в “Лабораторной жизни” ведется от лица наблюдателя, имеющего антропологическую подготовку, но несведущего в нейроэндокринологии. Остраненное рассмотрение непроблематичных для ученых активностей позволяет деэкзотизировать и деметрополизовать науку, а не полагать априорно, что ее практики более рациональны, чем практики других акторов.

4. Рефлексивность как способ осознать подобие методов ученых и антропологов науки. Дебаты о научности социальных и гуманитарных наук спровоцированы ошибочным представлением о практиках естественных наук (Ibid.: 27–33).

Суммируем. Антропологический подход позволяет исследователю науки занять одновременно позицию и инсайдера (этнография и включенное наблюдение), и аутсайдера (агностицизм и рефлексивность) (Ibid.: 43–45). Благодаря этому можно если не сообщить что-то новое самим ученым, то определенно изменить представление различных публик (за пределами узкого круга сотрудников лаборатории) о природе научной креативности (Ibid.: 30–31). Так антрополог выступает дипломатом, связывающим эзотерические профессии между собой и с другими гетерогенными публиками.

Хотя стратегия Латура на этом этапе подобна антропологической рефлексивности Блур, уже здесь обнаруживаются существенные отличия. Блур берет у антропологии *теории* и *концепты* и применяет их в готовом виде к привычным материалам социологов и историков науки. Латур же заимствует *modus operandi* антропологии, способы сбора и организации эмпирических материалов, манеру настройки исследовательского фокуса.

Поначалу небольшие различия между сильной программой Блур и антропологией наук и технологий Латура постепенно накапливались и наиболее полно проявились в книге “Нового времени не было” (Латур 2006). Здесь Латур предлагает симметричную сравнительную антропологию как способ обновить и расширить STS. Он называет STS исследованиями сетей или переводов, или медиаций. Эти исследования фокусируются на квазиобъектах, или гибридах, которые пересекают границы различных дисциплин. Поэтому их результаты, рассмотренные в перспективе этих дисциплин, вызывают непонимание. “[Е]сли то, что вы исследуете, проходит сразу через три эти области [эпистемология, социология, науки о тексте], вас уже больше

не понимают” (Там же: 64). Очевидно, что ни эпистемология, ни социология, ни дискурс-анализ не могут быть моделями для дальнейшего развития STS, так как они разрезают сети, а не трассируют их. Тогда перед STS встает дилемма: либо отказаться от исследования сетей и вернуться в прокрустово ложе устоявшихся дисциплин, либо искать помощи где-то еще.

Эта дилемма была бы неразрешимой, если бы антропология уже давно не приучила нас рассматривать... ткань “природа-культура”, в которой отсутствуют какие бы то ни было швы. Даже наиболее рационалистически мыслящий этнограф, оказавшись за тридевять земель, вполне способен объединить в одной и той же монографии мифы, этнонауку, генеалогии, политические формы, техники, религии, эпосы и обряды тех народов, которые он изучает (Там же: 64).

Таким образом, именно антропология становится моделью описания сетей, поскольку она в отличие от других дисциплин способна “связать в одно целое странную траекторию квазиобъектов” (Там же: 164). Но антропологическая установка не членить *бесшовную сеть* природ-культур применяется лишь к домодерным коллективам, а в случае современных отбрасывается. Будучи рожденной внутри Модерна, антропология остается асимметричной в отношении Запада и всех остальных культур. Но почему так трудно антропологически исследовать социотехнические сети современного мира?

Для ответа на этот вопрос Латуру потребовалось выявить устройство Конституции Модерна, которая включает в себя два компонента: критику и сети. Критика выполняет работу очищения, т.е. членит мир на природу и культуру, распределяет сущности по разным онтологическим регионам человеческого, нечеловеческого, божественного, а также определяет отношения между ними. В сетях проводится работа медиации или перевода, т.е. смешения, гибридизации и обмена свойствами между гетерогенными сущностями. Результатом этой работы становятся гибриды природы и культуры – природы-культуры. Слово “гибриды” используется за неимением лучшего и может ввести в заблуждение. Оно будто бы подразумевает, что изначально есть чистые типы, которые затем смешиваются. Но, по Латуру, все прямо наоборот: первоначально есть континуум существований, а Конституция посредством работы очищения делает из них сущности (*essences*), наделяет их свойствами, компетенциями и распределяет по разным онтологическим регионам. Таким образом, сети и их работа медиации – это предварительное условие критики и ее работы очищения. Но и без очищения Конституция и коллектив Модерна были бы невозможны. Без сетей “практики очищения были бы бесплодными или бездейственными”, без очищения “работа перевода была бы замедлена, ограничена или даже оказалась бы под запретом” (Латур 2006: 71).

Специфика Конституции Модерна (или Нового времени) определяется двумя характеристиками. Во-первых, критика Модерна проводит границы между онтологическими регионами не так, как это делают Конституции других коллективов. В частности, она жестко разделяет людей, нелюдей и Бога, механизмы их репрезентации (политику, науку и религию соответственно), а также устанавливает радикальный разрыв между Западом и всеми остальными культурами. Во-вторых, Конституция Модерна полностью отделяет работу очищения (критику) от работы медиации (сети). В итоге изнутри Конституции работа медиации и гибриды оказываются совершенно невидимыми. Но речь не об иллюзии, а о неожиданных практических последствиях такого положения дел – масштабном и неконтролируемом распространении гибридов. “Новое Время не есть ложное сознание нововременных, и мы должны действительно признать за Конституцией... эффективность. ...Конституция внушила нововременным

решимость задействовать вещи и использовать людей в таком масштабе, который они никогда бы себе не позволили без этой Конституции” (Там же: 108).

Первый результат этой экспликации состоит в том, чтобы отказаться считать нарратив критики полным описанием нашего мира. Критика и ее практики очищения – лишь часть Модерна. Никто никогда не смог бы жить только по уставу Конституции, которая в действительности руководствуется только критикой и обходится без сетей с их гибридизациями. Отсюда название книги – “Мы никогда не были модерными” (“Nous n’avons jamais été modernes”). Но нам здесь интереснее второй результат. Латур возвращает в публичное пространство Модерна практики медиации, добавляет их к практикам очищения. Это позволяет эксплицитно поставить вопросы об отношениях между двумя группами практик и о новой Немодерной Конституции. Но что еще важнее, это позволяет понять другой смысл выражения “мы никогда не были модерными”, а именно – мы никогда не покидали общей для всех коллективов антропологической матрицы, к описанию которой так хорошо подготовлена антропология.

[С] точки зрения сравнительной антропологии, все эти коллективы схожи друг с другом в том, что они одновременно распределяют, что в будущем станет элементами природы и что в будущем станет элементами социального мира. Никто никогда не слышал о коллективах, которые не задействовали бы небо, землю, тела, блага, право, богов, души, предков, силы, зверей, верования, вымышленные существа. Такова старая антропологическая матрица, которой мы никогда не покидали (Там же: 182).

Итак, все коллективы в мире роднят сети – открытое множество способов трансформировать, переводить, гибридизировать. Сети определяют ту антропологическую матрицу, которую ни один коллектив, в том числе и Модерный, никогда не покидал. С одной стороны, это открытие делает возможной полно-масштабную антропологию современного мира с его науками, технологиями, медицинами, системами родства, религиями и, конечно, мобильностями – антропологию современного мира, которая не будет ограничиваться изучением поверхностных и маргинальных аспектов, например технологий мобильности (Там же: 201–204). С другой – открывается путь для сравнительной симметричной антропологии всех коллективов. Симметричной не только потому, что она с помощью одного словаря описывает людей и нечеловеков, но и потому, что она более не использует радикальное различие между Западом и всеми остальными в качестве ресурса, а пытается его объяснить. Симметрия, однако, предполагает не фактическое равенство, но соизмеримость. Работа медиации, идущая во всех коллективах, вновь делает их сравнимыми. Модерный Запад больше не уникальный, несоизмеримый со всеми остальными коллектив, для которого нужно придумывать отдельную антропологию или, того хуже, не иметь никакой.

Но эта общая антропологическая матрица (одновременное производство природ и культур), восстанавливающая соизмеримость всех коллективов, – лишь точка отсчета, пункт отправления на поиски новых более реалистичных и эмпирически обоснованных различий.

Принцип симметрии имеет целью не только установление равенства – что является всего лишь способом установить стрелку весов на нулевой отметке, – но и регистрирование различий, то есть в конечном счете асимметрий, и понимание практических средств, которые позволяют одним коллективам доминировать над другими. Хотя коллективы могут быть схожими в принципах, касающихся одновременного производства природы и общества, они могут отличаться по своим размерам (Там же: 183).

Коллективы различаются своими Конституциями, практиками очищения, материалами, которые они используют для своего строительства, масштабами мобилизации людей и нечеловеков. Симметричная антропология, таким образом,

избегает ошибок культурного релятивизма и универсализма. Первый, представленный выше социологией научного знания Блура, игнорирует различия между коллективами и потому не способен их зарегистрировать. Культурный релятивизм полагает все коллективы несоизмеримыми и игнорирует их усилия по созданию асимметрий и достижению господства. Второй абсолютизирует различия между коллективами, создавая радикальный разрыв между Западом и всеми остальными, но игнорируя общую антропологическую матрицу всех коллективов. Но и первый, и второй ошибочны, т.к. принимают как самоочевидную идею существования одной природы и множества культур. Универсалисты полагают Запад особенным, будто только он обладает привилегированным доступом к природе, которого нет у других коллективов. Релятивисты же настаивают, что все культурные репрезентации – произвольные конструкции и между ними нельзя зафиксировать никаких асимметрий. Но обе позиции зависимы от нарратива Конституции Модерна, согласно которому мы живем в мире, где есть только одна природа и множество культур.

Симметричная антропология открывает дверь за пределы Модерна и утверждает множество природ помимо множества культур. «От культурного релятивизма мы переходим к “природному”». Первый вел к абсурду, второй должен позволить нам вновь обрести здравый смысл» (Латур 2006: 181). Различия между коллективами определяются не только дискурсивно или когнитивно, но и онтологически: разные коллективы используют разные материалы, мобилизуют разных нечеловеков и божеств, артикулируют у сущностей разные компетенции для построения своих природ-культур. Таким образом, симметричная антропология Латура прокладывает путь онтологическому повороту в антропологии (Соколовский 2016; Дескола 2012; Вивейруш де Кастру 2017; Holbraad, Pedersen 2017).

Завершим эту экспозицию симметричной антропологии замечанием о последствиях, которые ее возведение имеет для понятия культуры. Выше мы отмечали асимметричность современной антропологии в отношении Запада и всех остальных культур. Мы также заметили, что у антропологии Латур заимствует не столько *теории*, сколько *modus operandi* – модель описания, которая не разрезает с самого начала сети природы-культуры на современные департаменты науки, технологии, экономики, религии, межличностных отношений и т.д. И если Латур описывает культуру лаборатории, то само понятие культуры в этом анализе сильно трансформируется (Latour, Woolgar 1986: 53–69). Это не случайно, так как понятие культуры, конституирующее современную антропологию, становится проблемой для новой симметричной антропологии.

Антропология асимметрична именно потому, что ограничивает себя культурой и воздерживается от исследования объектов природы. “Само понятие культуры является артефактом, созданным путем вынесения природы за скобки. Ибо культуры... существуют не в большей мере, чем универсальная природа. Существуют только природы-культуры, и именно они составляют единственно возможное основание для сравнения” (Латур 2006: 178).

Симметричная антропология “уже не занимается тем, что сравнивает другие культуры, оставляя в стороне свою собственную, которая якобы обладает универсальной природой благодаря какой-то удивительной привилегии. Она сравнивает природы-культуры” (Там же: 170). Так же, как социологам пришлось отказаться от понятия общества, чтобы исследовать мобильности (Урри 2012б), антропологам следует превратить понятие культуры из концептуального ресурса в тему исследования, если они намерены сравнивать современные, домодерные, амодерные коллективы или природы-культуры. Это новое “недовольство культурой” оказывается в центре онтологического поворота в антропологии.

Обязательство изучать природы-культуры не только открывает новый перечень задач по обнаружению действительных эмпирических различий между коллективами (в том числе внутри той агломерации коллективов, которую мы называем Западом), но и подводит нас к важному следствию. Следует перестать выносить объекты наук, технологий, медицины, религий и других профессий за пределы нашего рассмотрения. В фокусе симметричной антропологии, например техномобильностей, должны оказаться не только значения, использования, репрезентации, дискурсы, но и само содержание этих технологий, их онтологии, т.е. практики, конституирующие их создание и поддержание.

Те, кто неспособны объяснить прорыв объектов в человеческий коллектив, со всеми его манипуляциями и практиками, которых они требуют, не являются антропологами, поскольку не в состоянии уловить... наиболее фундаментальный аспект нашей культуры: мы живем в обществах, где социальные связи создаются объектами, полученными в лаборатории, где идеи замещаются практиками, аподейктические суждения – контролируемой доксой, всеобщее согласие – сообществами коллег (*Lamur* 2006: 84).

Надеюсь, мне удалось эксплицировать фундаментальную связь между антропологией и STS. Дело не только и не столько в заимствовании исследователями наук и технологий антропологических методов и теорий. Латуровское предложение симметричной антропологии, адресованное и исследователям сетей, и антропологам, дает понять, как две области могут обогащать друг друга. С одной стороны, антропология предлагает STS модель описания сетей, избавленную от препон критики, с другой – “анализ сетей протягивает руку антропологии и предлагает ей занять то центральное место, которое было ей уготовано” (Там же: 178). Антропологам открываются новые поля в самом центре современных технокультур, а не на их периферии.

От оппозиции движение–мобильность к материалам и энергиям мобильностей

Перспектива симметричной антропологии теперь позволит иначе взглянуть на культуры мобильностей вообще и культуры БА в частности. Когда мы занимаем эту новую точку зрения, первым меняется понятие мобильностей, имплицитно сохраняющее оппозицию природа–культура. Влиятельная в исследованиях мобильностей книга Тима Крессвелла (*Cresswell* 2006) послужит для нас наглядным примером.

Вся книга организована вокруг различия движение–мобильность. Движение – это идея перемещения в абстрактном пространстве из точки А в точку Б, “абстрагированная мобильность (мобильность, абстрагированная от контекстов власти)” (*Ibid.*: 2). Мобильность же – это социальное произведенное движение, нагруженное смыслами (*Ibid.*). Движение – динамический эквивалент размещения в абстрактном пространстве (*space*), мобильность – динамический эквивалент места (*place*). Движение – элемент “позитивистского” дискурса традиционных географии, исследований миграции и транспорта. Мобильность – термин новых исследований мобильностей и транспорта, критической гуманистической географии.

Понятие мобильности, таким образом, предполагает понятие чистого движения и даже включает его в себя, но добавляет к нему нечто еще: смыслы, репрезентации, живой человеческий опыт, социальные эффекты этого движения. В этой конструкции легко воспроизвести дихотомию мононатурализма и мультикультурализма. Можно одновременно говорить об однородном движении и разнородных мобильностях, никак не тревожа традиционный водораздел меж-

ду “позитивизмом” и “критическими, интерпретативными, гуманистическими” исследованиями. Вот где это заметно лучше всего: “В то время как движение поезда (скажем, из Парижа в Лион) происходит в *абстрактном, абсолютном пространстве и времени* (курсив мой. – А.К.), оно играет центральную роль в производстве социального времени и пространства. Здесь движение становится мобильностью” (Ibid.: 6). Крессвелл буднично противоречит здравому смыслу, называя пространство и время между Парижем и Лионом абстрактными и абсолютными, чтобы оставить “природу” и механику движения в них неисследованными и переключить наше внимание на мобильности – “социальные и культурные” эффекты движения.

В противовес этому симметричная антропология требует от нас признать социальной саму конституцию движения, пространства и времени, при условии, что под этим понимается не отдельный тип материала “социальное”, а трудоемкая работа по трансформации, ассоциированию и менеджменту различных материалов, результат которой – возможность перемещаться между Парижем и Лионом (ср.: Latour 1997). Всякое движение из точки А в точку Б – это временное и хрупкое достижение коллектива (не)человеческих существ. Такая рефокусировка позволит перейти от анализа мобильностей в терминах избитых оппозиций природа–культура, физическое–социальное, человеческое–нечеловеческое к специфике и организации материалов, конституирующих само движение.

От беспилотных автомобилей к х-пилотируемым х-мобилям. Обратим внимание на само выражение “беспилотные автомобили”, которое до этого я использовал непроблематично и в целях экономии даже упаковал *ad hoc* в акроним БА. Как уже отметили ряд исследователей (Stayton et al. 2017; Stayton, Stilgoe 2020), все хорошо с этим выражением, кроме двух слов – “беспилотные” и “автомобили”. Каждое из них можно разделить на две части, одна из которых обладает специфическим содержанием (*-пилотные, -мобили*), а другая – нет (*бес-, авто-*). Если мы заменим не имеющие специфического содержания приставки *бес-* и *авто-* конвенциональным знаком *x*, обозначающим нечто, что нужно найти, то получим выражение *x-пилотные x-мобили*. Эта простая трансформация позволяет понять, насколько бессмысленно и аморфно выражение “беспилотные автомобили”. Оно буквально выносит за скобки самое интересное – материалы, которые замещают собой эти *x*. Но эта же трансформация остраивает предмет нашего беспокойства и позволяет занять в отношении него агностическую позицию. Теперь перед нами уравнение с двумя неизвестными. Мы признаем, что не знаем, из чего состоят *беспилотные автомобили*. Тогда почему бы не добавить немного содержания в наш разговор о современных транспортных технологиях?

Попробуем раскрыть первое *x*. Противопоставление беспилотного мобиля пилотируемому имеет смысл только при одном условии: под пилотом мы понимаем исключительно человека. За пределами предрассудка антропоцентризма применять прилагательное “беспилотный” к технологиям абсурдно. Вместо этого можно говорить о *человекопилотируемых* и *нечеловекопилотируемых* мобилях. Если роль человека в пилотировании транспорта меняется, то это вовсе не значит, что проблема пилотирования как таковая испаряется. Как раз наоборот.

На протяжении всего XX в. пилотирование *автомобилями* было отдано на откуп людям с их нечеткими и малопонятными алгоритмами. И только в последнее время человеческое вождение стали рассматривать как задачу, которую можно решить инженерно (Stilgoe 2017). Именно это создало проблему моделирования нечеловеческого пилотирования, которой в отношении людей просто не было. А иначе почему дилемма вагонетки, тенью следующая за любым разговором о мобилях нового поколения, полностью отсутствует в обсуждении

человеческих практик вождения (см. об этом и других этических аспектах БА в статье Л. Земнуховой в этом номере)? Сам факт инженерной проблемы пилотирования и сложность ее решения говорят о попытках изобрести пилотов новой природы и формы, а не об избавлении от них. Кроме того, пилотирование подразумевает маневрирование, т.е. сцепление между движением мобиля и моторикой самого пилота. Поэтому говорить о *нечеловекопилотируемом* транспорте как о *беспилотном* абсурдно. Это равносильно тому, чтобы говорить о нем как о *бездомном*.

Технологическая ниша разработки и тестирования БА нацелена на изменение коллективов пилотирования мобилями, их состава, материалов и форм. Важно понимать внутреннее устройство этих комплексов и взаимодействовать с ними как с пилотами, имеющими свои склонности, навыки, опыт, школу, стиль, предпочтения. Значит выражение “нечеловекопилотируемые мобиля” слишком уж неточное. Учитывая множество способов решения проблемы нечеловеческого вождения, можно выражаться точнее: *робопилотируемые, нейросетепилотируемые, строгоалгоритмпилотируемые мобиля*. Тогда нечеловеческий пилот перестает быть безликим и аморфным, обретает специфику и (не)способности. Например, многие современные инженеры и инженерки убеждены, что строгим алгоритмам не под силу освоить вождение, и потому разрабатывают нечеловеческих пилотов на основе нейросетей (*Stilgoe 2017; Lipson, Kurman 2016*). Какой именно нечеловеческий пилот повезет вас завтра? Будет ли он принимать решения на основе строгих алгоритмов или нейросетей, будет ли его зрение основано на лидарах, радарах, камерах или какой-то их комбинации, нужны ли ему будут связь со спутником или HD-карты местности? Все это имеет прямое отношение к возможности, характеру, маршруту, безопасности вашей поездки.

Итак, пилоты никуда не исчезают, меняются лишь их материалы, организация, форма. Но из этого не следует, что речь идет о замене автономных человеческих пилотов автономными нечеловеческими. Выражение “автономные транспортные средства” (*autonomous vehicles*) имеет не больше смысла, чем “беспилотные автомобили”. Посмотрим на *человекопилотируемые мобиля*. Сегодня люди вовсе не управляют транспортными средствами в одиночестве и совершенно самостоятельно. В наземном транспорте водителям в последнее время все больше помогают продвинутые системы содействия вождению (*advanced driving assistance systems, ADAS*): системы предупреждения схода с полосы, системы автономного экстренного торможения, адаптивный круиз-контроль, автоматический парковщик. Машины, проезжающие у вас за окном прямо сейчас, управляются коллективами из людей и нечеловеков, и конфигурации этих коллективов разнятся.

Вернемся к нечеловеческим пилотам. Они также комбинируют в себе гетерогенные материалы. В 2016 г. один из ведущих инженеров компании Delphi Automotive сообщил на слушаниях в Сенате США, что их машина совершила переезд длиной 3400 миль из Сан-Франциско в Нью-Йорк и 99% пути пилотировалась “автономно” (*De Vos 2016*). А что с оставшимся 1%? Это время, когда требуется вмешательство человека. Например, в случае передачи управления от нечеловеческого пилоту к человеческому. Значит, говоря “*нечеловекопилотируемый мобиль*”, мы имеем в виду транспорт, пилотируемый нечеловеками менее, чем на 100%. Это наглядно подтверждается тем, что в испытаниях мобилей, беспечно именуемых беспилотными, нередко задействуется более одного человека: не только водители-испытатели, но и операторы, аналитики, другие специалисты, находящиеся в машине или вне ее (*Both 2020; Stayton et al. 2017*).

Отсюда следует два вывода. Во-первых, с какой стороны – человеческой или нечеловеческой – ни начинай, приходишь к комбинации (пусть в разных

пропорциях) человеческого и нечеловеческого пилотирования. В любом случае мы имеем дело с мобильным коллективом людей и нечеловеков, управляющим машиной. Назовем их пилот-коллективами. Приняв это за отправную точку, мы быстро перейдем к эмпирическому описанию композиций пилот-коллективов, реконфигурируемых транспортными инновациями.

Во-вторых, реконфигурация пилот-коллективов ведет к *трансформации*, изменению формы человека. Путешествуя по лабиринтам гибридных пилот-коллективов, мы не удаляемся от антропологии, а приближаемся к ней. В фокусе оказывается антропоморфирование – единый процесс, внутри которого ведутся споры и о том, как придать новым видам движения современную человеческую форму (т.е. сделать их более безопасными, экологичными, справедливыми, инклюзивными), и о том, как изменить форму самого человека, добавив в пилот-коллектив или убрав из него алгоритмы, формы владения, сенсоры, идентичности, интерфейсы, правовые субъекты и т.д.

Это *ре-* или *трансформирование* человека носит не ковровый и повсеместный, а сетевой характер. Оно локально во всех точках, несмотря на свою большую или меньшую протяженность (Латура 2006: 194–198). Прежде всего, конечно, меняется форма водителя. В пилот-коллективе, где превалируют нечеловеки, человек из оператора вождения превращается в супервайзера (Bainbridge 1983). Эта новая форма человека выводит на первый план проблему координации внутри пилот-коллектива, в частности, проблему передачи управления от нечеловеческой части коллектива к человеческой (Hind 2019; Stilgoe 2017). Тот самый 1% времени, когда требуется такого рода координация, считается ключевой проблемой и узким местом сложных пилот-коллективов, что хорошо известно эргономам и исследователям человеко-машинного взаимодействия. Но не только водители изменяют свою форму. Новые версии пилот-коллективов обещают трансформировать пожилых, маломобильных, тех, кто по каким-то причинам не может или не хочет водить мобили или владеть ими.

Обратимся к *x*-мобилям. Если нет особого смысла говорить об “автопилотах”, то нельзя делать уступку и “автомобилям”. Что не так со словом “автомобиль”? Если сегодня передовые техноконпании захвачены проблемой вождения, то в конце XIX в. столь же “горячей” была проблема движения. Сегодняшние инженеры и инженерки стремятся извлечь водительские решения из чего-либо, помимо нервной и когнитивной систем человека, а тогдашние бились над тем, чтобы извлечь энергию из чего-либо, помимо мускулов человека или животного. Нынешние успехи в поиске источников водительских решений за пределами человека не дают нам права говорить об *автопилотах* и *беспилотниках* в строгом смысле. Почему? Потому что обе приставки и вводят в заблуждение относительно человеческого участия в пилотировании, и создают иллюзию однородности нечеловеческого в этом пилотировании.

Материалы и формы, скрываемые приставкой *авто-*, имеют решающее значение для будущего вождения. Прошлые успехи в извлечении энергии из углеводородов не должны давать оснований скрывать за приставкой *авто-* разнообразие источников энергии для движения. Бессодержательное и затемняющее *авто-* следует заменить столь же бессодержательным *x*. Чтобы наполнить разговор об *x*-мобилях смыслом, потребуется каждый раз заменять *x* именем конкретного источника энергии движения мобилей. Нет *автомобилей*, есть лишь *нефтемобили*, *углепаромобили*, *человекомобили*, *анималомобили*, *электромобили*, *ветромобили*, *гелиомобили*. Пора называть вещи своими именами!

Кроме того, слово “автомобиль” создает немаркированную нормальность в сфере мобильности. Образ нормального для современного мира *самодвижения*, в котором источник энергии не маркирован, затушевывает тот факт,

что подавляющее большинство современных транспортных средств являются *нефтемобильями*. Если энергетические различия между мобиллями обретают сегодня экологическое, а значит и политическое значение, то мы должны артикулировать это и в нашем языке. Вернув *x*-мобиллям их настоящие имена, мы сможем оценить, в какой мере современные инновации в энергии для движения сопровождают инновации в практике вождения. Не продолжим ли мы и далее жить в мире *нефтемобилей*, пусть и *нейросетепилотируемых*? Следует забыть о *самодвижении* и исследовать, какая кровь течет в моторах современных *x*-мобилей – черная или зеленая?

От культур к коллективам мобильностей

Выше в перспективе симметричной антропологии мы пересмотрели понятие мобильности и остранили немаркированную нормальность имени “беспилотные автомобили”. Теперь рассмотрим, как изменится наше понимание *культур мобильностей*. Оле Йенсен предложил одну из наиболее развернутых экспликаций этого понятия (*Jensen 2009b*). Во-первых, речь идет о культивировании. Практики мобильности сами представляют собой культуру, создаваемую и поддерживаемую мобильными акторами. Это культивирование включает в себя (не)формальные нормы и правила, некоторые из которых локальны и специфичны (т.е. привязаны к местам и типам движения – велосмобильности, автомобильности, скейтбордингу и т.д.), а некоторые – более распространены и менее специфичны. Во-вторых, понятие культур мобильностей указывает на альтернативные способы, инфраструктуры и технологии движения, а также на разнообразные (комплиментарные, резонансные, конфликтные, несоизмеримые) отношения между ними. В-третьих, речь идет о множественных онтологиях и эпистемологиях мобильностей.

Итак, *культуры мобильностей* говорят о культивировании, локальности, альтернативах и множественности. Однако этот дискурс может быть непродуктивным, если сохранит дихотомию природа–культура, монотатуризм–мультикультуриализм. Он бесполезен для наших целей, если ведет лишь к демонстрации того, что несомненно функциональные технологии и инфраструктуры мобильностей наделяются множественными, локальными и альтернативными значениями в процессе обживания их людьми (*Merriman 2004*). Симметричная антропология требует от нас не ограничиваться демонстрацией множественности и локальности “культурной” стороны мобильностей (социальных эффектов, значений, репрезентаций, использований и восприятий), оставляя “техническую” сторону нетронутой и подразумевая ее монотонность и универсальность. Мы должны иметь возможность описывать материальную множественность разных способов движения и не считать эти множественности изначально данными. Дискурс о *культурах мобильностей* должен допускать описание гибридов и гибридизации. Поэтому во избежание недоразумений следует говорить о коллективах, ассоциациях, ассамбляжах мобильностей.

Каково значение этих трансформаций для описания *x*-пилотируемых *x*-мобилей? Прежде всего они помогают рельефнее описать техноантропологическую множественность пилот-коллективов. Выше, используя слова “водитель” или “пилот”, я лишь конденсировал с их помощью открытое и некогерентное множество практик вождения. Одни элементы этого множества учреждены исполнением разных социальных обязательств и составом домохозяйства водителя (*Урри 2012a*), другие – характером местности, где осуществляется движение, третьи – типом владения мобиллями и т.д. Люди обретаю тела водителей, пе-

ресекая лишь части этого множества (см. статью М. Киселевой в этом номере). Это выражается во внутренней дифференциации рынка *нефте*мобилей, где на гетерогенность практик вождения указывают разные типы кузовов (купе, хэтчбеки, внедорожники, кроссоверы, минивэны) и сценарии использования (эксклюзивное владение, прокат, шеринг, автопул).

Современные технокомпании пытаются делегировать (частично или полностью) нечеловекам множество практик вождения, исполнявшихся ранее людьми, перераспределяя компетенции между ними в пилот-коллективе. Зная о внутренней гетерогенности этого множества, нетрудно увидеть и множественность технологий *x*-пилотируемых *x*-мобилей. Разные проекты в этой нарождающейся индустрии приоритизируют разные подмножества практик вождения и, следовательно, разные типы будущих пользователей. Разработки технокомпаний решают разные задачи, так как нацелены на автоматизацию разных практик вождения.

Лучше всего это видно при сравнении проектов Tesla и Waymo. Проект компании Илона Маска Tesla Autopilot нацелен на автоматизацию практик вождения в длительных поездках по скоростным шоссе: адаптация скорости к средней скорости потока, удержание в полосе движения, смена полосы, смена шоссе, съезд с шоссе, автоматическая парковка (Tesla 2018; Hind 2019: 8). После съезда с шоссе Tesla Autopilot должен вернуть управление человеку. Проект направлен на решение круга проблем вполне определенной группы пользователей (преимущественно в США), совершающих долгие поездки из пригорода в центр города и обратно. Неудивительно, что шоссе – основная местность, где производятся испытания Tesla (Hind 2019) (см. о значении мест и сред тестирования в статье Н. Руденко в этом номере). В отличие от Tesla Autopilot проект Waymo компании Google нацелен на автоматизацию практик вождения не на пути из пригорода в центр, а в комплексной среде внутренней части американских городов. Для этого подмножества практик вождения типична проблема навигации на пересечениях в одном уровне (на перекрестках разного типа). Отсюда основная местность публичных испытаний Waymo – “комплексная городская и пригородная среда” как выражение “наиболее неправильнообразного (*unruly*) множества социальных феноменов за пределами машины” (Hind 2019: 11–12).

Разницу между проектами подчеркивает не только автоматизация разных подмножеств практик вождения, воплощенных в разных телах водителей, но и ориентация на разные сегменты рынка услуг мобильности. Tesla ориентирована на производство и продажу в эксклюзивное частное владение *электромобилей* класса люкс и потому отказывается от дорогостоящих сенсоров (напр., лидара или лазерного дальномера) в пользу камер компьютерного зрения. С лидаром машина станет настолько дорогой, что будет не по карману даже очень состоятельным потребителям. Waymo, в свою очередь, нацелена на создание сервиса *алгоритмо*пилотируемого *электротакси*, находящегося в их собственности, и потому продолжает делать ставку на лидары как более надежные, пусть и более дорогие сенсоры.

Это сравнение позволяет сделать несколько наблюдений. Во-первых, в индустрии “беспилотных автомобилей” мы имеем дело не с одной технологией, а с открытым множеством частично связанных между собой коллективов мобильности. Во-вторых, эти коллективы внутренне гетерогенны и дифференцированы. Они не ограничиваются лишь технологическим стеком (набором сенсоров и программного обеспечения на базе автомобильной платформы), но связывают вместе автоматизацию, практики вождения, тела водителей и их социальные обязательства, физические и социальные характеристики местностей для испытаний, хард, софт, сценарии владения и сегменты рынка. В-третьих,

сравнение показывает, что проекты различаются качественно. Они мобилизуют разные элементы, и их нельзя подвергнуть простому количественному сравнению в терминах лучше/хуже, более/менее эффективно.

От гибридизации к деметрополизации: автопром встречает ИТ-компании

Но сравнение проектов Tesla и Waymo также показывает, что нарождающиеся мобильные коллективы нельзя описать через дихотомии природа–культура, технологии–общество, человеческое–нечеловеческое, поскольку вовлеченные в них элементы трансформируются и гибридизируются. Рассмотрим эту гибридизацию. Сегодня в сферу х-мобилестроения приходят ИТ-гиганты – Google, Yandex, Baidu, Tesla, которые начинают конкурировать с лидерами автопрома General Motors, Nissan, Volvo и т.д. Можно сказать, что ИТ и автопром обладают разными технокультурами, если под этим мы понимаем множественные, локальные и с трудом переносимые процессы культивирования способов производства и дистрибуции продуктов и услуг. Сравнивая эти культуры, обратим внимание на два важных аспекта.

Во-первых, ИТ-компании ориентированы на разработку, выпуск и поддержание *услуг*, а автопром – *завершенных продуктов*. Разница в том, как в двух культурах принято реагировать на “ошибки”. В автопроме дефекты, обнаруженные в продукте, ведут к его отзыву с рынка. В ИТ на баги в услуге (программном обеспечении, софте) реагируют выпуском патчей и обновлений. Это позволяет немного понять разницу в стратегиях ИТ- и автопромышленных компаний. Первые настроены радикально, а вторые склонны к стадийному переходу от ADAS к собственно “беспилотному” режиму. Например, Tesla осуществляет продвижение своих разработок в этой области так, как если бы это буквально были смартфоны. В октябре 2016 г. компания заявила, что все продаваемые ею автомобили, включая новую Tesla Model 3, будут оснащены хардом, который необходим для обеспечения полностью “беспилотного” режима (Tesla 2016). Алгоритмы безопасного “беспилотного” режима пока еще не разработаны. Но как только это будет сделано, софт этих моделей будет обновлен беспроводным способом, и пользователи мгновенно получат доступ к этой услуге. При этом в моделях с новым оборудованием не будут доступны функции Tesla Autopilot, которые были доступны с хардом предыдущего поколения.

Во-вторых, ряд лидеров, задающих тон в разработке “беспилотных автомобилей”, не только относятся к технокультуре ИТ, но и находятся в юрисдикции США. Рассмотрим этот аспект подробнее.

С 1990-х годов в США сложилась особая культура регулирования, которая защищает компании, работающие в рискованной сфере ИТ. Действия администрации президента Клинтона, Конгресса и судов сформировали “сделанную наспех (*cobbled*), колеблющуюся и непоследовательную промышленную политику, которая, однако, в итоге дала мощный набор законов, благосклонных к интернету” (Chander 2014: 642). Этими законами стали: “Communications Decency Act of 1996”, “Internet Tax Freedom Act”, “Digital Millennium Copyright Act” и др. Суммарный эффект этих законов отчасти объясняет успехи “Кремниевой долины” в Калифорнии, “Шоссе 128” в Бостоне и отсутствие столь успешных кластеров за пределами США. Важно и то, что такая политика была подкреплена не только коммерческими соображениями, но и Первой поправкой к конституции США, гарантирующей свободу слова.

Реформы в законодательстве о гражданских правонарушениях и об авторских правах защитили новое поколение стартапов, создавших Web 2.0. Эти пра-

новые инновации снизили ответственность ИТ-компаний по защите частной информации и сняли ряд других претензий. Интернет- (сайты, социальные сети и медиа) и оффлайн- (журналы, газеты, телевидение, радио) издания регулировались по-разному. Бумажное издание ответственно, например, за публикацию клеветы и может понести серьезные убытки. Интернет-медиа же не несет ответственности ни за размещение, ни за распространение подобной информации, если она создана не самой компанией, а пользователем. Оно лишь обязано удалить эту информацию и заблокировать пользователя по запросу. Как пишет Анунам Чандер: “Учитывая объем передаваемых ими материалов, трудно представить существование Google или Facebook сегодня, если бы у них была ответственность издателя как у The New York Times или Time Warner” (Ibid.: 659).

Эта политика не только снижала правовые риски для ИТ-компаний, но и воздерживалась от регулирования новых рисков, которые они с собой приносили. Вместо выпуска всеобщего статута власти США предложили ИТ-компаниям уведомлять своих пользователей о том, как они собирают и используют их личные данные, и пытаться получить на это их согласие. ИТ-компании подчинялись не внешнему регулированию, а только тем правилам, которые сами предложили и на которые получили публичное согласие. При этом они, по сути, никак не были ограничены в том, как будут использовать персональные данные пользователя – главное было не делать больше, чем ты обещаешь ему в соглашении. Успех ИТ-компаний в немалой степени обусловлен тем, что они могли торговать огромными объемами персональных данных.

Такая культура регулирования позволила расцвести стартапам Web 2.0, в которых преобладает модель инновации на основе быстрого экспериментирования: предоставление сервисов на ранней стадии их разработки, бета-тестирование и оценка отклика пользователей, продвижение посредством проб и ошибок. Эту модель инновирования Марк Цукерберг емко определил как *Hacker Way* – “Двигайся быстро и ломай вещи” (Zuckerberg 2012: 69). Именно эту модель мы видим у ИТ-компаний, пришедших в *x*-мобилестроение.

Таким образом, технокультура ИТ-компаний не является ни сугубо “культурной”, ни сугубо “технической”. Ее частью становится режим регулирования, включающий в себя исторически и географически локальную практику американских судов и уникальный политический принцип, воплощенный в Первой поправке.

Пример специфической культуры регулирования в США позволяет не только взглянуть на гибридизацию в коллективах мобильностей под другим углом, но и локализовать и деметрополизовать глобальные ИТ-компании. Деметрополизацию надлежит рассматривать как процесс, идущий параллельно деколонизации. (Не)успехи Tesla и Google не следует автоматически считать парадигмой для других проектов *x*-пилотируемых *x*-мобилей в других регионах и с другими целями. Во-первых, говоря о коллективах мобильностей, учреждаемых Tesla Autopilot или Waymo, следует помнить, что речь идет об относительно уникальных, локальных, несоизмеримых и автоматически непереносимых образованиях. Они могут быть растиражированы *mutatis mutandis* на другие регионы только за счет работы трансфера – не менее сложной и кропотливой, чем сама разработка этих коллективов.

Во-вторых, благоприятный для ИТ-гигантов регуляторный режим не характеризует правовую систему США в целом, речь идет лишь о ее *небольшом сегменте*, направленном на узкий спектр предприятий. Именно особая провинциальность этого режима объясняет, почему самые успешные инновационные кластеры расположены в США. В Европе и Азии ИТ-компании, аналогичные американским, сталкиваются с куда более жестким регулированием и потому

развиваются менее динамично и предлагают менее радикальные сервисы, чем их американские конкуренты. Чандер показывает, как, например, национальная политика Южной Кореи в отношении защиты частной информации создает преимущества не для местных компаний, а для Google (*Chander 2014*).

В-третьих, делая акцент на культивировании, мы понимаем хрупкость инноваций в ИТ-индустрии, для динамики которых характерен быстрый переход от всеобщего восхищения и энтузиазма к отвращению и забвению. Описанные регуляторные меры позволили многим уязвимым на ранних стадиях стартапам избежать этой судьбы. В результате значительная часть правовых ограничений оказалась снята, а динамика инноваций определялась откликом пользователей и требованиями рынка. Но это не потому, что рынок по умолчанию имеет решающее значение, а благодаря культивированию иммунитета для ИТ, освобождающего их от ответственности в тех случаях, когда другие индустрии не были от нее избавлены.

Наконец, мы начинаем понимать кажущееся самопротиворечие в стратегиях ИТ-компаний, разрабатывающих новые коллективы мобильностей. С одной стороны, они следуют модели быстрого экспериментирования (*Hacker Way*) в новой для себя области *x*-мобилестроения, а с другой – надеются на избавление от жесткого регулирования, как это было с Web 2.0. Они сочетают смелые прогнозы о машинном решении проблемы вождения, стратегии, ломающие принятые правила в автопроме, и просьбы защитить от строгого регулирования нарождающуюся индустрию, делающую лишь детские шажки. Пользуясь преимуществами тестирования на публичных дорогах, они также настаивают на своем праве не делиться данными и информацией об алгоритмах с государственными агентствами под предлогом того, что это их собственность и коммерческий актив.

Таким образом, новые *x*-пилотируемые *x*-мобили противоречивы не столько потому, что вызывают полярные отклики, сколько потому, что оказываются наслаениями или стеками противоречивых элементов. Они внутренне противоречивы. Этим элементам еще только предстоит научиться уживаться друг с другом внутри с виду непроблематичного материального объекта, бесшумно движущегося по улице. (Не)успех и риски новых мобильных гибридов зависят от способности довольно разношерстных коллективов из инноваторов, инженеров, юристов, полиси-мейкеров и, конечно, исследователей науки и технологий навести мосты и разрешить противоречия между культурами.

Современные антропологи технологий призваны дезэзотизировать эти эзотерические профессиональные культуры. Они должны сделать их публичными, т.е. осмысленными, понятными и открытыми для обсуждения с участием разнородных публик, жизни которых прямо или косвенно касается новая технология. Их задача описывать динамику коллективов мобильностей новыми способами и выступать дипломатами в дискуссиях об их будущем.

Благодарности

Я благодарю сотрудников Центра исследований науки и технологий ЕУ-СПб Николая Руденко, Марию Киселеву, Лилию Земнухову, Сергея Астахова, Дмитрия Жихаревича и Ольгу Бычкову. Этого исследования не могло быть без сотрудничества с ними. Я также благодарю Андрея Корбута, диалоги с которым сделали этот текст лучше.

Источники и материалы

- De Vos* 2016 – [*De Vos G.*] Testimony of Glen W. De Vos // Senate Commerce, Science and Transportation Committee Hearing. Delphi Automotive. <https://www.commerce.senate.gov/services/files/86053bb6-58d8-4072-a033-03f36766d0c3> (дата обращения: 10.10. 2021).
- Tesla 2016 – [Tesla Team] All Tesla Cars Being Produced Now Have Full Self-Driving Hardware // Tesla Blog. 19.10.2016. <https://www.tesla.com/blog/all-tesla-cars-being-produced-now-have-full-self-driving-hardware>
- Tesla 2018 – [Tesla Team] Autopilot // Tesla Blog. 26.09.2018. https://www.tesla.com/en_GB/autopilot
- Zuckerberg* 2012 – *Zuckerberg M.* Letter Form Mark Zuckerberg // Facebook Form S-1 Registration Statement. https://www.sec.gov/Archives/edgar/data/1326801/000119312512034517/d287954ds1.htm#toc287954_10

Научная литература

- Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики: рубежи постструктурной антропологии. М.: Ad Marginem, 2017.
- Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012.
- Возьянов А.Г., Кузнецов А.Г., Лактюхина Е.Г.* Субмобильности, или О множественности режимов движения в городе // Этнографическое обозрение. 2017. № 6. С. 30–43.
- Кузнецов А.Г.* Социология или психология? О концептуальной архитектуре сильной программы в социологии научного знания Дэвида Блур // Эпистемология и философия науки. 2020. Т. 57. № 3. С. 104–124. <https://doi.org/10.5840/eps202057345>
- Латур Б.* Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2006.
- Соколовский С.В.* (ред.) Российская антропология и “онтологический поворот”. Томск: Изд-во ТГУ, 2016.
- Сорокин П.А.* Социальная мобильность. М.: Academia; LVS, 2005 [1927].
- Урри Дж.* Мобильности. М.: Праксис, 2012а.
- Урри Дж.* Социология за пределами обществ. М.: ИД ВШЭ, 2012б.
- Bainbridge L.* Ironies of Automation // *Automatica*. 1983. Vol. 19 (6). P. 775–779.
- Bloor D.* Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics // *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 1973. Vol. 4 (2). P. 173–191. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(73\)90003-4](https://doi.org/10.1016/0039-3681(73)90003-4)
- Bloor D.* Epistemology or Psychology? The Structure of Scientific Inference by Mary Hesse // *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 1975. Vol. 5 (4). P. 382–395. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(75\)90011-4](https://doi.org/10.1016/0039-3681(75)90011-4)
- Bloor D.* Polyhedra and the Abominations of Leviticus // *The British Journal for the History of Science*. 1978. Vol. 11 (3). P. 245–272. <https://www.jstor.org/stable/4025779>
- Bloor D.* Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge // *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 1982. Vol. 13 (4). P. 267–297.
- Bloor D.* Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge. L.: Macmillan, 1983.
- Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. Chicago: The University of Chicago Press, 1991 [1976].
- Both G.* Keeping Autonomous Driving Alive: An Ethnography of Visions, Masculinity and Fragility. Opladen: Budrich Academic Press, 2020.

- Brown J.R.* (ed.) *Scientific Rationality: The Sociological Turn*. Dordrecht: Springer, 1984.
- Chander A.* How Law Made Silicon Valley // *Emory Law Journal*. 2014. Vol. 63 (3). P. 639–694. <https://scholarlycommons.law.emory.edu/elj/vol63/iss3/3>
- Cresswell T.* *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. N.Y.: Routledge, 2006.
- Hind S.* Digital Navigation and the Driving-Machine: Supervision, Calculation, Optimization, and Recognition // *Mobilities*. 2019. Vol. 14 (4). P. 401–417. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1569581>
- Holbraad M., Pedersen M.* *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2017.
- Hollis M., Lukes S.* (eds.) *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.
- Jensen O.* Flows of Meaning, Cultures of Movements – Urban Mobility as Meaningful Everyday Life Practice // *Mobilities*. 2009a. Vol. 4 (1). P. 139–158.
- Jensen O.* Mobility as Culture // *The Cultures of Alternative Mobilities: Routes Less Travelled* / Ed. P. Vannini. Farnham: Ashgate, 2009b. P. xv–xix.
- Latour B.* *Les idéologies de la compétence en milieu industriel à Abidjan*. Abidjan: Centre ORSTOM de Petit-Bassam, 1974.
- Latour B.* Insiders and Outsiders in the Sociology of Science: Or, How Can We Foster Agnosticism? // *Knowledge and Society, Studies in the Sociology of Culture Past and Present*. 1981. Vol. 3. P. 199–216.
- Latour B.* Trains of Thoughts: Piaget, Formalism and the Fifth Dimension // *Common Knowledge*. 1997. Vol. 6 (3). P. 170–191.
- Latour B., Woolgar S.* *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Lipson H., Kurman M.* *Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.
- Merriman P.* Driving Places: Marc Augé, Non-Places, and the Geographies of England's M1 Motorway // *Theory, Culture & Society*. 2004. Vol. 21 (4–5). P. 145–167.
- Pickering A.* (ed.) *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Stayton E., Cefkin M., Zhang J.* Autonomous Individuals in Autonomous Vehicles: The Multiple Autonomies of Self-Driving Cars // *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings*. 2017. Vol. 2017 (1). P. 92–110. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2017.01140>
- Stayton E., Stilgoe J.* It's Time to Rethink Levels of Automation for Self-Driving Vehicles // *IEEE Technology and Society Magazine*. 2020. Vol. 39 (3). P. 13–19. <https://doi.org/10.1109/MTS.2020.3012315>
- Stilgoe J.* Machine Learning, Social Learning and the Governance of Self-Driving Cars // *Social Studies of Science*. 2017. Vol. 48 (1). P. 25–56. <https://doi.org/10.1177/0306312717741687>
- Vannini P.* (ed.) *Material Culture and Technology in Everyday Life: Ethnographic Approaches*. N.Y.: Peter Lang, 2009a.
- Vannini P.* (ed.) *The Cultures of Alternative Mobilities: Routes Less Travelled*. Farnham: Ashgate, 2009b.
- Vannini P.* Mobile Cultures: From the Sociology of Transportation to the Study of Mobilities // *Sociology Compass*. 2010. Vol. 4 (2). P. 111–121. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00268.x>
- Vannini P.* (ed.) *Technologies of Mobility in the Americas*. N.Y.: Peter Lang, 2012.

Research Article

Kuznetsov, A.G. Symmetrical Anthropology of Technologies: From Cultures to Collectives of Mobilities in the Description of “Self-Driving Cars” [Симметричная антропология технологий: от культур к коллективам мобил’ности в описании “беспилотных автомобилей”]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 9–29. <https://doi.org/10.31857/S086954152201002X> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrei Kuznetsov | <https://orcid.org/0000-0002-0249-5890> | akuznetsov@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia) | ITMO University (49a Kronverksky Pr., St. Petersburg, 197101, Russia)

Keywords

self-driving cars, autonomous vehicles, symmetrical anthropology, ontological turn, Bruno Latour, mobilities, science and technology studies, actor-network theory, anthropology of technology

Abstract

The article deals with the analysis of “self-driving cars” from the perspective of symmetric anthropology. Theoretically, the work is at the intersection of mobility research and science and technology research. Empirically, it focuses on public discussions about the construction and testing of “self-driving cars”. I explicate the key features of the symmetric anthropology approach proposed by Bruno Latour as an extension of research in science and technology. I further discuss the potential of symmetric anthropology for the transformation of important concepts of “mobility” and “culture of mobility”. Empirical examples demonstrate the significance of these transformations for the study of “self-driving cars”. I criticize the notion of “self-driving cars” in order to refocus anthropological description on the materials and energies of the forms of movement produced by this technology. Finally, I propose moving away from the concept of “culture of mobility” to the concept of “collectives of mobility” in order to explore the multiplicity, locality, alternativeness, and cultivation of forms of movement outside the culture-nature dichotomy.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 20-78-10106]

References

- Bainbridge, L. 1983. Ironies of Automation. *Automatica* 19 (6): 775–779.
- Bloor, D. 1973. Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 4 (2): 173–191. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(73\)90003-4](https://doi.org/10.1016/0039-3681(73)90003-4)
- Bloor, D. 1975. Epistemology or Psychology? The Structure of Scientific Inference by Mary Hesse. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 5 (4): 382–395. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(75\)90011-4](https://doi.org/10.1016/0039-3681(75)90011-4)
- Bloor, D. 1978. Polyhedra and the Abominations of Leviticus. *The British Journal for the History of Science* 11 (3): 245–272. <https://www.jstor.org/stable/4025779>
- Bloor, D. 1982. Durkheim and Mauss Revisited: Classification and the Sociology of Knowledge. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 13 (4): 267–297.
- Bloor, D. 1983. *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. London: Macmillan.

- Bloor, D. (1976) 1991. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Both, G. 2020. *Keeping Autonomous Driving Alive: An Ethnography of Visions, Masculinity and Fragility*. Opladen: Budrich Academic Press.
- Brown, J.R., ed. 1984. *Scientific Rationality: The Sociological Turn*. Dordrecht: Springer.
- Chander, A. 2014. How Law Made Silicon Valley. *Emory Law Journal* 63 (3): 639–694. <https://scholarlycommons.law.emory.edu/elj/vol63/iss3/3>
- Cresswell, T. 2006. *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. New York: Routledge.
- Descola, P. 2012. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Beyond Nature and Culture]. Moscow: NLO.
- Hind, S. 2019. Digital Navigation and the Driving-Machine: Supervision, Calculation, Optimization, and Recognition. *Mobilities* 14 (4): 401–417. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1569581>
- Holbraad, M., and M. Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hollis, M., and S. Lukes, eds. 1982. *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jensen, O. 2009. Flows of Meaning, Cultures of Movements: Urban Mobility as Meaningful Everyday Life Practice. *Mobilities* 4 (1): 139–158.
- Jensen, O. 2009. Mobility as Culture. In *The Cultures of Alternative Mobilities: Routes Less Travelled*, edited by P. Vannini, xv–xix. Farnham: Ashgate.
- Kuznetsov, A.G. 2020. Sotsiologiya ili psikhologiya? O kontseptual'noi arkhitekture sil'noi programmy v sotsiologii nauchnogo znaniia Devida Blura [Sociology or Psychology? On Conceptual Architecture of David Bloor's Strong Programme in Sociology of Scientific Knowledge]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* 57 (3): 104–124. <https://doi.org/10.5840/eps202057345>
- Latour, B. 1974. *Les idéologies de la compétence en milieu industriel à Abidjan* [Ideologies of Competence in Industrial Settings in Abidjan]. Abidjan: Centre ORSTOM de Petit-Bassam.
- Latour, B. 1981. Insiders and Outsiders in the Sociology of Science: Or, How Can We Foster Agnosticism? *Knowledge and Society, Studies in the Sociology of Culture Past and Present* 3: 199–216.
- Latour, B. 1997. Trains of Thoughts: Piaget, Formalism and the Fifth Dimension. *Common Knowledge* 6 (3): 170–191.
- Latour, B. 2006. *Novogo vremeni ne bylo: esse po simmetrichnoi antropologii* [We Have Never Been Modern]. St. Petersburg: Izdatel'stvo EUSPb.
- Latour, B., and S. Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Lipson, H., and M. Kurman. 2016. *Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Merriman, P. 2004. Driving Places: Marc Augé, Non-Places, and the Geographies of England's M1 Motorway. *Theory, Culture & Society* 21 (4–5): 145–167.
- Pickering, A., ed. 1992. *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sokolovskiy, S.V., ed. 2016. *Rossiiskaia antropologiya i "ontologicheskii povorot"* [Russian Anthropology and Ontological Turn]. Tomsk: Izdatel'stvo TGU.
- Sorokin, P.A. 2005 (1927). *Sotsial'naya mobil'nost'* [Social Mobility]. Moscow: Academia; LVS.
- Stayton, E., M. Cefkin, and J. Zhang. 2017. Autonomous Individuals in

- Autonomous Vehicles: The Multiple Autonomies of Self-Driving Cars. *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings* (1): 92–110. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2017.01140>
- Stayton, E., and J. Stilgoe. 2020. It's Time to Rethink Levels of Automation for Self-Driving Vehicles. *IEEE Technology and Society Magazine* 39 (3): 13–19. <https://doi.org/10.1109/MTS.2020.3012315>
- Stilgoe, J. 2017. Machine Learning, Social Learning and the Governance of Self-Driving Cars. *Social Studies of Science* 48 (1): 25–56. <https://doi.org/10.1177/0306312717741687>
- Urry, J. 2012. *Mobil'nosti* [Mobilities]. Moscow: Praxis.
- Urry, J. 2012. *Sotsiologiya za predelami obshchestv* [Sociology Beyond Societies]. Moscow: Izdatel'stvo VShE.
- Vannini, P., ed. 2009. *Material Culture and Technology in Everyday Life: Ethnographic Approaches*. New York: Peter Lang.
- Vannini, P., ed. 2009. *The Cultures of Alternative Mobilities: Routes Less Travelled*. Farnham: Ashgate.
- Vannini, P. 2010. Mobile Cultures: From the Sociology of Transportation to the Study of Mobilities. *Sociology Compass* 4 (2): 111–121. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00268.x>
- Vannini, P., ed. 2012. *Technologies of Mobility in the Americas*. New York: Peter Lang.
- Viveiros de Castro, E. 2017. *Kannibal'skie metafiziki: rubezhi poststrukturalnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics: For a Post-structural Anthropology]. Moscow: Ad Marginem.
- Vozyanov, A.G., A.G. Kuznetsov, and E.G. Laktyukhina. 2017. Submobil'nosti, ili o mnozhestvennosti rezhimov gorodskikh mobil'nostei [Submobilities, or on the Multiple Modes of Movement in the City]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 30–43.

СИММЕТРИЧНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ТЕСТИРОВАНИЯ БЕСПИЛОТНЫХ АВТОМОБИЛЕЙ

EDN: WHRPRK

Н.И. Руденко

Николай Иванович Руденко | <https://orcid.org/0000-0001-9511-3881> | diogenstyx@gmail.com | к. социол. н., научный сотрудник Центра исследований науки и технологий | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

антропология технологий, беспилотные автомобили, симметричная антропология, испытания, Яндекс

Аннотация

Умные технологии становятся массовым явлением. В этих условиях обостряется необходимость исследования их внедрения в повседневную жизнь человека. Антропология техники ставит себе такую задачу. Эту антропологию можно разделить на два типа: первый оперирует привычными дисциплинарными языками с акцентом на культуре, второй пытается работать с динамикой социотехнических сборок. Данная статья – вклад в исследования второго типа. Я полагаю, что мы можем понять причину успеха умной технологии во взаимодействии с человеком, если обратимся к подходу симметричной антропологии. Однако в последней не до конца проработана идея тестирования. В статье выдвигается тезис: тестирование в сети реализуется с помощью особых посредников. Таких посредников с увеличением сети становится больше, они объединяются в серии, тестируя адаптацию сети к новым элементам и стабильность отношений между элементами. Тезис проиллюстрирован двумя кейсами тестирования беспилотных автомобилей в России.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 20-78-10106]

В чем причины успеха технологической инновации? Как изобретение – идея на салфетке, схема, прототип – обретает свою жизнь и завоевывает интерес пользователей?

Ответы на эти вопросы становятся особенно важными в контексте появления умных технологий. Многочисленные интеллектуальные помощники, роботы в кол-центрах, алгоритмы, предлагающие выбор роликов на YouTube,

Статья поступила 11.11.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 20.01.2022

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Руденко Н.И. Симметричная антропология тестирования беспилотных автомобилей // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 30–48. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010031>

Rudenko, N. I. 2022. Simmetrichnaia antropologiia testirovaniia bespilotnykh avtomobilei [The Symmetrical Anthropology of Testing Autonomous Vehicles]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 30–48. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010031>

сегодня входят в пространства коммуникации и взаимодействия, которые долгое время считались прерогативой людей. Такое проникновение осложняется тем, что подобные пространства редко бывают полностью алгоритмизированными и часто предполагают работу с обратной связью, полученной от людей. Сталкиваясь с неопределенностью и сложностью процессов человеческой коммуникации, многие интеллектуальные технологии на поверку оказываются неэффективными. Каким образом они все же могут преодолеть эти ограничения и стать успешными?

Нередко социальные исследователи умных технологий утверждают, что успех последних можно объяснить тем, как их используют люди. Именно люди в конечном счете выполняют работу по нормализации существующего порядка, конструируя “умность” той или иной самой продвинутой технологии (*Корбут* 2021: 212). Именно люди подстраиваются под ограниченный репертуар возможностей роботов и создают коллективные интерпретации того, как нужно взаимодействовать с ними. Одним словом, причиной успеха любой технологической инновации являются люди.

Эта трактовка согласуется с антропологией, которая занимается изучением того, как технологические новинки влияют на культуры и социальные институты или, наоборот, испытывают влияние последних (*Соколовский* 2018: 105). Такая антропология технологии пытается сделать акцент на уникальности социального и культурного измерений. Она полагает, что именно люди упорядочивают взаимодействие с технологиями и, в отличие от нечеловеков, обладают рядом особых субстанциальных свойств. К примеру, людям, живущим в обществе, приписывается способность разделять общие культурные репрезентации или владение этнометодами для упорядочивания практических ситуаций.

На поверку подобное допущение оказывается проблематичным, если мы посмотрим, как делаются, внедряются и используются умные технологии. Кроме того, в такой трактовке сами технологии предстают лишь объектом конструирования и их собственные свойства имеют вторичный характер. Если это так, то инновационность любой технологической новинки всегда оказывается под вопросом.

В противоположность этой техноантропологии в 1980-е годы возникает другая, обращающая внимание на “сложные взаимозависимости тел и техник и феномен возникающих на их основе техноорганических гибридов – сборок и ассамбляжей, которые давно уже являются агентами, или акторами, образующими современные общества и культуры” (Там же: 114). Общий посыл такой антропологии техники сводится к выходу за рамки привычных для традиционных дисциплин понятий и анализу динамики конкретных социотехнических сетей. К примеру, С.В. Соколовский предлагает проект исследования техно-корпо-реальности, в основе которого лежит идея о том, что созданная человеком технологическая среда и его тело постоянно взаимно влияют друг на друга (*Соколовский* 2017: 32).

Переход к новой техноантропологии является важным шагом к исследованию вопросов, которые не ставились в традиционной антропологии техники. Как взаимодействуют тела и технологии (см. статью М. Киселевой в этом номере)? Как инновации возникают и адаптируются к разным социотехническим средам? В данной статье я хочу ответить на второй вопрос. Для этого обращусь к симметричной антропологии, или акторно-сетевой теории¹, – подходу, который весьма близок по духу к проекту исследования техно-корпо-реальности.

Симметричная антропология, в отличие от более традиционных техноантропологий, утверждает, что особенность инноваций в том, что они способны изменять существующие процессы, встраиваясь в них и образуя новые

ассоциации. Наука и технология предстают мощными силами, которые дают современному обществу энергию и возможности для постоянной трансформации (Callon et al. 1986: 4).

Технологии наряду с людьми участвуют в производстве общества. Поэтому нужно найти такой концептуальный язык, в котором человеческое–техническое будет не априори данным различием, а результатом некоторого процесса. Симметричная антропология как раз предлагает такой язык (Latour 2006: 169). Для нее определяющим становится процесс испытаний внутри формирующихся социотехнических сетей, где и люди, и технологии появляются как результат действия одних сил на другие (Latour 1993a: 194). Симметричность как раз указывает на необходимость прослеживания возникновения как человеческих, так и технологических способностей. Понятие “испытание” (“тестирование”) в этом случае основополагающее, поскольку, если мы утверждаем, что свойства людей и вещей заранее не определены, они могут возникнуть лишь внутри испытания. Это придает процессам выстраивания любых социотехнических сборок контингентный характер: мы не знаем заранее, какие будут свойства, – все зависит от испытания.

Однако если мы посмотрим на успешные технологии, то увидим, что их динамика как раз не предполагает полной контингентности: в какой-то момент они достигают стабильности отношений между своими элементами, и их действия становятся предсказуемыми (Callon 1990: 144). Как указывают основоположники симметричной антропологии Мишель Каллон и Бруно Латур, успешность инновации определяется именно способностью создать стабильную связь между сущностями внутри сети (Ibid.). Если это так, то возникают вопросы: как эта связь может создаваться? кто ответственен за ее стабильность?

Исходя их теоретических построений симметричной антропологии, стабильность порождается особыми посредниками, которые способны проводить испытания с целью удостовериться, что отношения между сущностями в сети устойчивы. В процессе разработки инноваций эти испытания принимают самые разные виды: тестирование прототипа на ранних стадиях разработки, проверка работоспособности системы перед каждым новым использованием (когда пилоты гражданской авиации несколько раз проверяют двигатели самолета перед взлетом) и т.д. Если эта гипотеза верна, и в сети действительно появляется набор посредников, отвечающих за испытание ее элементов, то мы можем поставить ряд вопросов: как инноваторы выбирают определенных тестирующих посредников? что это за посредники? как эти посредники меняются в процессе социотехнической динамики инновации? как они располагаются относительно друг друга, чтобы создавать успешную инновацию?

В данной статье мне хочется ответить на эти вопросы на примере одной из самых радикальных на сегодняшний день умных технологий – технологии беспилотного автомобиля (далее – БА² или “беспилотник”) (Lipson, Kurman 2016; Руденко 2020). БА претендует на то, чтобы взаимодействовать с пешеходами и другими автомобилями на дорогах общего пользования без помощи человека. Это предусматривает, что эта технология будет знать формальные и неформальные правила дорожного движения, будет способна на высокий уровень “понимания” происходящего, будет уметь реагировать в реальном времени на ситуации на дороге. Я хочу продемонстрировать, что успех этой радикальной инновации является во многом результатом тех испытаний, которые она проходит во время разработки. А сами испытания становятся возможными благодаря определенным посредникам в сети, которые способны тестировать другие элементы.

В качестве эмпирического материала будут представлены два кейса тестирования БА в России; они относятся к разным проектам и к разным точкам в

динамике разработки беспилотников (к разным этапам реализации проектов). Контраст между этими случаями способен показать, как посредники тестирования возникают в ходе трансформации проектов и как их отсутствие или наличие влияет на стабильность социотехнической сети.

Статья будет построена следующим образом. Сначала я кратко охарактеризую традиционный антропологический подход к БА и покажу его недостатки. Затем опишу симметричную антропологию, фокусируясь на понятии “испытание”, и с ее позиций проанализирую технологию беспилотного автомобиля. После этого дам развернутое описание двух кейсов, относящихся к проектам разработки БА в России. В заключение я вернусь к идее того, что успех умной инновации зависит от количества и качества посредников в сети, которые занимаются испытаниями.

Техноантропология культурных миров

Исследования в рамках традиционной техноантропологии касаются не собственно БА как социотехнической сборки, а культурных практик и представлений вокруг общепринятой автомобильности, а также связанной с ними дорожной ситуации. Так, американский антрополог Логан Маклафлин в своей работе изучает социальные и культурные нормы взаимодействия разных участников дорожного движения. Он приходит к выводу, что поведение участников определяется не столько инфраструктурой и правилами дорожного движения (далее – ПДД), сколько сложившейся локальной культурой вождения. Например, манера езды в Южной Калифорнии “бампер к бамперу” отличается от привычного стиля вождения в Германии, где дистанция между автомобилями гораздо больше (McLaughlin 2016: 42).

Бизнес-антропологи Мелисса Цефкин и Эрик Винкхёшен, работающие в исследовательском центре компании Nissan, изучали “социальные практики использования дороги” (Vinkhuyzen, Cefkin 2016: 523). Для этих авторов вождение – “социальный акт интерпретации культурных знаков и сигналов” (Ibid.: 524). Каждая интерпретация укоренена в конкретной ситуации, где люди понимают, как они могут действовать. Исследователи полагают, что порядок на дороге есть результат интерпретации культурных знаков. Поэтому, если БА хочет быть “своим” для пользователей дороги, он должен “научиться” правильно понимать эти знаки.

В схожем ключе написана работа британских географов Алана Латмана и Майкла Нэтрэсса, посвященная этнографии дорожной инфраструктуры (Latham, Natrass 2019). Они подчеркивают огромную роль неформальных правил во взаимодействиях участников движения на дороге. Эти неформальные правила опираются на определенное “моральное” понимание происходящего, в основании которого находится приоритизация тех или иных способов поведения (Ibid.: 2–3). К примеру, велосипедист на дороге может вести себя и как пешеход (останавливаясь перед перекрестками, чтобы перевести свое транспортное средство на другую сторону дороги), и как автомобиль (двигаясь в общем транспортном потоке). Это поведение может быть оценено другими участниками движения как правильное или неправильное вне зависимости от формальных ПДД. Авторы заключают, что разработчики БА должны будут заложить внутрь алгоритмов определенное представление о моральном порядке.

Таким образом, характерной особенностью всех этих исследований является гипостазирование коллективных представлений и нетехнических процессов интерпретации и осмысления дорожного движения со стороны его участников. Для представителей традиционной техноантропологии поведение на дороге во

многим опосредовано культурой, а люди – исключительные существа, имеющие к ней доступ. При этом сама технология БА берется как нечто самой собой разумеющееся, не влияющее на процессы интерпретации и осмысления и потому прозрачное для взгляда исследователя (Кузнецов 2020: 170)³.

Симметричная антропология

Симметричная антропология – это проект исследования нововременного мира, предложенный Бруно Латуром и его коллегами Мишелем Каллоном, Мадлен Акриш и другими. Преимущество такой антропологии в том, что она, в отличие от социальных и естественных наук современного мира, не делит этот мир в соответствии с привычными дисциплинарными категориями, а пытается показать, что в основании этих категорий лежит более фундаментальный процесс переводов, который и приводит в очень конкретных случаях к тем или иным различиям. Как отмечает Латур, “даже наиболее рационалистически мыслящий этнограф, оказавшись за тридевять земель, вполне способен объединить в одной и той же монографии мифы, этнонауку, генеалогии, политические формы, техники, религии, эпосы и обряды тех народов, которые он изучает” (Латур 2006: 166). Симметричность подхода Латура состоит в том, что он описывает разные сущности (людей, технологии, природные объекты, божества), используя один и тот же словарь. Так, если в процессе создания технической инновации задействованы и люди, и технические объекты, их нужно одинаково включать в нарратив, не придавая одним статус субъектов (действующих на основании своих интересов или социальных правил), а другим – объектов (действующих на основании физических законов) (Каллон 2015: 202) (подробнее об этом см. в статье А. Кузнецова в этом номере). В то же время симметричная антропология делает шаг в сторону от более привычной антропологии. В этой концепции одно из центральных мест занимает понятие “испытание”.

В середине 1980-х и в 1990-е годы акторно-сетевая теория обращается к исследованию технологий. Каллон вводит понятие “актор-сеть” в исследовании провала разработки электрического автомобиля во Франции (Callon 1986: 28). В ряде своих работ этого периода он показывает, как технологические проекты возникают из процессов перевода, в ходе которых появляется набор сущностей с определенными идентичностями и ролями, которые располагаются рядом друг рядом с другом и работают как единое целое (Callon 1986, 1987, 1990; Каллон 2015). Понятие акторной сети как раз указывает на характер и специфику такого состояния. Каллон разделяет основополагающую догму акторно-сетевой теории: любая идентичность акторов, любая стабильность отношений может быть в какой-то момент поставлена под вопрос. Поэтому идентичности и отношения внутри всегда тестируются. Дальше я покажу, почему это важно.

Принципиальным допущением для акторно-сетевой теории является допущение иредукции: ни одна сущность не может быть редуцирована или не редуцирована к любой другой сама по себе (Latour 1993a: 158). Это значит, что формы, идентичности, роли не даны человеку или технологии от природы или тем или иным божеством. Свойства атрибутируются сущностям в ходе испытаний сил. Понятие “испытания сил” (*trials of strength*)⁴ указывает на весь набор возможных трансформаций сущности, который возникает в ходе конкретных эмпирических столкновений разных сил друг с другом. Тестирование есть синоним таких испытаний сил.

Важно указать на то, что если форма любой сущности не дана трансцендентно, а возникает из испытаний сил, то понимание того, что такое сущность, возникает из практики. Иными словами, нет сущности до того, как она стала

действовать или испытывать действие других в определенных условиях. Латур демонстрирует это в анализе эксперимента Луи Пастера с молочным брожением. Молочные дрожжи как некий феномен мира появляются внутри экспериментальной социотехнической сети Пастера в ходе приписывания серым твердеющим пятнам на поверхности питательного бульона некоторой активности и – впоследствии – образования субстанции (*Latour* 1993b: 8).

В более поздних работах Каллон описывает то, как появляются конкретные свойства (формы) сущностей. Столкновение сил не является из ниоткуда, оно происходит в контексте создания определенного порядка, определенного акторного мира (*Callon* 1987: 22). В этом случае обыкновенно ситуация описывается с точки зрения протагониста (напр., инженера, ученого, технопредпринимателя), который стремится трансформировать сущности, заставив их быть такими, какими необходимо для ее/его проекта, – она описывается с помощью понятия “упрощение” (*Callon* 1986: 93). Упрощение (заинтересовывание) – это очищение сущности от связей со всеми другими сущностями и от других переводов. Однако, если просто убрать все связи одной сущности с другими и оставить ее как есть, то ничто не гарантирует вероятности того, что старые связи опять не начнут появляться. Поэтому, помимо упрощения, Каллон вводит понятие “расположение” (“вербовка”): т.е. фиксированные связи между сущностями должны создаваться таким образом, чтобы форма одной сущности заставляла другую сущность принимать определенную форму (*Callon* 1987: 30). К примеру, чтобы робот-пылесос работал в домашних условиях так, как это задумали разработчики, необходимо: а) упростить эту сущность, отделив ее от домашних животных, детей, разбросанных вещей на полу и т.д.; б) расположить ее с другими сущностями, такими как электрическая розетка, пространства квартиры и т.д. Если напряжение в розетке будет не таким, как нужно пылесосу, или домашние животные будут мешать работе устройства, то пылесос не сможет проявить все заложенные в него способности по автономной уборке квартиры.

И упрощение, и расположение – есть переводы, которые всегда должны тестироваться на предмет того, действительно ли форма сущности такая, какая необходима для данного состояния сети. В ходе этого тестирования всегда может что-то пойти не так, всегда может произойти контрзаинтересовывание (или, иными словами, предательство [*Каллон* 2015: 223]).

Однако Латур отмечает, что испытание сил длится не бесконечно (*Latour* 1993a: 159). В какой-то момент оно заканчивается, когда форма сущности становится стабильной. Речь идет о тех ситуациях, когда сущность настолько прочно укореняется в отношениях с другими сущностями, что их формы взаимно определяют друг друга. Можно привести в пример эффективную техническую систему, все составные части которой стандартизированы и работают слаженно. Это означает, что появляется “черный ящик” – набор сущностей и их отношений, действующих как единое целое. Для взаимодействия с ним достаточно дать входной сигнал (нажать на кнопку), и мы с большой долей вероятности получим некоторый результат. Наличие “черного ящика”, разумеется, не предполагает, что он будет существовать вечно – как показывает второй кейс испытания из данной статьи, “черные ящики” тестирования трансформируются под влиянием новых данных и совершаемых элементами сети ошибок. В итоге акторно-сетевая теория делает понятие тестирования (испытания) центральным для своих построений. Она нацелена на понимание того, как в каждом конкретном случае происходит выстраивание порядков из набора испытаний сил.

Однако при сложности и глубине подобных теоретических построений без ответа остается вопрос: а кто или что обеспечивает тестирование? Из принципа

ирредукции следует, что тестирование не возникает само по себе, оно определяется посредниками внутри сети.

Таким образом, на посредников, которые отвечают за тестирование, распространяются все те принципы, о которых Каллон и Латур пишут в своих работах про инновации. Каждый коллективный инноватор должен решать, на кого из посредников положиться, каким образом расположить посредников относительно друг друга так, чтобы их отношения были стальными и работали на всю сеть. Необходимо испытывать самих посредников, проверяя, насколько адекватно они представляют элементы сети (*Akrich et al.* 2002: 219).

Акторно-сетевая теория стремится отдать право решать, какое тестирование успешно, а какое нет, самим акторам. Иными словами, объяснять успешность испытаний через заранее данные категории непозволительно (*Pinch* 1993: 31). Необходимо лишь наблюдать за тем, как акторы строят свою сеть, выбирая отвечающих за тестирования посредников, сталкивая их друг с другом, как объединяют посредников между собой и как из этого возникают инновации, которые способны заинтересовать все большее количество акторов (*Каллон* 2015: 211).

Далее на примере двух ситуаций испытания БА я покажу, что на ранних этапах работы с социотехнической инновацией нет четкого набора посредников, на которых можно положиться, но есть множество сюрпризов. На более же поздней стадии появляется целая серия посредников тестирования, позволяющих обеспечить стабильность социотехнической сети.

Неопределенность и сюрпризы: испытания беспилотного грузовика на раннем этапе разработки

В этом разделе я проанализирую наблюдения за одним публичным испытанием БА, разрабатываемого российской компанией⁵. В целях анонимизации я назову ее компанией X. В отличие от многих других проектов, которые делают беспилотные такси, руководители данного проекта поставили себе цель сделать автономный легкий грузовик для городских условий. У этого решения есть несколько импликаций, важных для последующего описания. Во-первых, это означает, что само транспортное средство (каркас и шасси) нельзя было взять в готовом виде (как делают компании, которые разрабатывают легковые БА), его нужно было спроектировать и произвести на заказ. Во-вторых, городские условия предусматривают дополнительные сложности для функционирования беспилотника: к примеру, сигнал от спутника, нужный для определения местоположения автомобиля, сильно искажается из-за высоких зданий.

Данный проект довольно быстро привлек внимание инвесторов, которые хотели бы вложить в его разработку деньги. Однако одним из требований инвесторов было проведение и фиксация на видео испытаний, которые бы свидетельствовали о том, что грузовик обретает все новые и новые автономные способности⁶. Первые демонстрируемые способности могли быть максимально простыми. В том случае, о котором я пишу, машина должна была проехать в “автономном” режиме по заранее записанному на ней же GPS-треку (совокупности точек). Подобная способность, как об этом говорили и сами разработчики, не является признаком автономности грузовика. Речь идет о базовой функции, которую должен выполнять любой БА. По сути, это просто следование строгому алгоритму, не предусматривающему применение нейронных сетей или машинного обучения.

Для российских компаний-разработчиков БА поиск подходящих испытательных полигонов – это большая проблема (*Иванов* 2020: 37). Компания X – не

исключение. Сначала была предпринята попытка протестировать способность езды по GPS-треку на автодроме, однако она не увенчалась успехом. Автодром как полигон для испытания имел свои плюсы и минусы. С одной стороны, расположение на открытой местности позволяло без помех принимать хороший GPS-сигнал. С другой – аренда автодрома стоила немалых денег, а его размещение на окраине города, как выяснилось, тоже создавало сложности. Тестировочная площадка находилась далеко от офиса компании, и у разработчиков не было возможности быстро вернуться туда, чтобы внести корректировки в сценарий, когда все идет не по плану. В назначенный час машина просто не заработала. Попытки решить проблему в полевых условиях не привели к успеху. По непонятной причине тестирование закончилось, не успев начаться. И только задним числом удалось выяснить, что дело было в конфликте оборудования (Кузнецов 2019). Следующее испытание решили проводить прямо под окнами офиса компании, на территории технопарка в центре города.

Как было сказано выше, любое испытание, в ходе которого сущность демонстрирует свои способности, зависит от определенных посредников. Понятие “посредник” отсылает к элементам сети, на фоне которых можно понять, что что-то происходит. В первом испытании БА, описанном выше, важным посредником было само место тестирования – автодром. Для второго испытания был выбран участок технопарка, через который проходили люди и проезжали автомобили. Чтобы превратить этот участок в испытательный полигон, разработчикам грузовика пришлось приложить значительные усилия. Во-первых, организовать поддержку “союзников”, отвечающих за административную и правовую стороны функционирования технопарка. Поддержка была найдена в лице одного из гендиректоров технопарка, который дал разрешение на проведение тестирования. Во-вторых, необходимо было огородить участок от посторонних. Для этого была использована полосатая лента, которая показывала пешеходам и водителям, что на территорию испытания желательно не заходить (хотя ленту пришлось несколько раз отцеплять и прицеплять обратно, чтобы по участку смогли проехать другие грузовики). В-третьих, нужно было решить вопрос со временем: рядом с технопарком находился большой музыкальный клуб, охранник которого беспокоился, что фанаты намеченного на вечер концерта могут создать конфликтную ситуацию вокруг беспилотного грузовика. Разработчикам пришлось проводить испытания до начала концерта (Там же). Таким образом, создание тестировочного полигона приняло вид испытания как для самих разработчиков, так и для работников технопарка: потребовалось изменение организационных, пространственных и временных отношений.

Когда участок для тестирования был относительно стабилизирован, пришла пора испытаний самого грузовика. На этом этапе разработчики поставили перед собой две цели: 1) протестировать, как механические части грузовика и его программное обеспечение работают вместе; 2) протестировать, может ли грузовик двигаться беспилотно, опираясь лишь на GPS-точки.

Алгоритм достижения второй цели был довольно простой: сначала грузовик должен был несколько раз проехать по 30-метровому маршруту (прямому пути с поворотом в его последней части) на управлении со смартфона; затем записывался GPS-трек; далее трек загружался в компьютер грузовика, и грузовик должен был полностью проехать по маршруту в “беспилотном” режиме. Однако в ходе реализации этой программы возникло много ситуаций, которые сделали формы тех или иных сущностей БА неожиданными, принеся разработчикам много сюрпризов.

Во-первых, грузовик как транспортное средство оказался проблематич-

ным – его крышка постоянно цеплялась за шасси. Эти две части конструкции были сделаны разными подрядчиками: шасси было взято от обычной грузовой газели, а крышка изготовлена на заказ. Разработчики сначала обвинили инженеров, неверно спроектировавших крышку, но затем пришли к выводу, что виноваты изготовители, закрепившие неровно ее края (Там же).

Во-вторых, возникла проблема с этапом испытаний, на котором должна была проводиться запись GPS-трека. По какой-то причине трек не фиксировался компьютером автомобиля. Для решения этой проблемы разработчики выгрузили логи испытаний, проанализировали их, а затем исправили ошибку с помощью метода парного экстремального программирования. Логи – это данные обо всех действиях БА, фиксируемых его компьютером. Программисты в проекте часто обращались к ним для анализа того, что происходило в ходе эксперимента.

В-третьих, после того как GPS-трек все же записался, оказалось, что и он не без огрехов. Как я уже отметил, 30-метровый маршрут предусматривал поворот за угол. Однако, как только автомобиль его делал, “сигнал со спутника поступал плохо... и трек получался сильно искаженным (я так понял зигзагообразным, в то время как это был плавный поворот)” (Кузнецов 2019).

Последняя проблема обсуждалась коллективно, разработчики пришли к выводу о необходимости сглаживания траектории математическими средствами. Однако в итоге это не помогло:

Грузовик в беспилотном режиме ехал еще более осторожно, чем до этого. Он действительно походил на ребенка, который делает первые шаги. Поначалу он аккуратно подруливал, но потом, проехав метров десять или меньше, начал резко поворачивать влево и даже уперся в бордюр, после чего А отключил его кнопкой (Там же).

Что такое беспилотный грузовик? Что такое GSP-трек? Насколько силен GPS-сигнал? Насколько эффективен метод парного экстремального программирования? И даже: как создать испытательный полигон посреди оживленного технопарка, когда тебе то и дело мешают проходящие мимо люди и проезжающие фургоны? На эти вопросы разработчики смогли найти ответы только в ходе испытания. Как я показал выше, изначально ставились одни цели, но в ходе испытания (еще раз нужно отметить, одного из самых первых в истории разработки беспилотного грузовика) они изменились, поскольку появилось очень много сюрпризов, новых форм людей и вещей. Оказалось, что: крышка грузовика “конфликтовала” с шасси, так как изготовители неаккуратно ее закрепили; GPS-трек по какой-то причине не записывался, хотя, как выяснилось, команда программистов смогла быстро справиться с этим; сигнал со спутника искажался из-за высоких домов, а алгоритмическое экспоненциальное сглаживание не позволяло решить эту проблему; наконец, чтобы выкроить себе местечко для испытания, нужно было уметь защищать его от других людей и вещей как во времени, так и в пространстве.

Так много сюрпризов! Так много ответов на вопросы, которые никто даже не задавал! Неизвестность преследовала испытателей на каждом шагу. Даже процесс испытания, как отмечает наблюдатель, был полон неопределенности для самих разработчиков:

Любопытно, что и А (один из главных разработчиков. – *Н.Р.*), стоя с нами на отдалении, не мог однозначно сказать, что именно сейчас происходит. Например, едет ли шаттл⁷ в беспилотном режиме или нет, пишет он трек или нет. Но и далее выяснилось, что для тех ребят, которые непосредственно управляли шаттлом, было далеко не все очевидно. Один из них, А, как-то сказал: “Нужно смотреть по логам” (Там же).

Испытание было настолько непонятным, что даже опытные разработчики постоянно задавали себе вопрос: что происходит? Логи были теми записями, которые позволяли дать четкий ответ на этот вопрос. Их можно сравнить с записями, которые автоматически делаются приборами в лабораториях и которые позволяют понять, как ведет себя то или иное вещество (*Латур, Вулгар* 2012: 193).

В итоге даже на очень раннем этапе разработки БА мы видим, что для испытания социотехнической сборки нужны относительно стабильные посредники, которые помогают определить формы элементов, а также зафиксировать то, как и где происходит отход от этих форм. В данном кейсе отход был значительным: испытание было полно сюрпризов и неопределенностей.

Дисциплинирование людей и нечеловеков: посредники испытаний БА на закрытом полигоне “Яндекса”

Этот кейс контрастен первому. В случае испытания беспилотного грузовика мы увидели множество сюрпризов: сущности обретали свою неожиданную форму, поскольку речь шла о тестировании на стадии раннего прототипирования небольшим стартапом. Рассмотрим теперь другой случай – Yandex Self-Driving Group (далее – “Яндекс”), крупную коммерческую компанию с сотней БА и собственным закрытым полигоном недалеко от большого российского города.

“Яндекс” начал заниматься беспилотниками в 2017 г. и на данный момент тестирует их в городах России, Израиля и США. Цель компании в том, чтобы создать БА “пятого уровня автономности”, способный передвигаться в городской среде любой сложности без опоры на какую бы то ни было инфраструктуру. В будущем компания планирует использовать свои БА в рамках концепции мобильности как услуги (*mobility as a service*). “Яндекс” полагает, что такси, каршеринг и личное авто сольются в единую систему, предназначенную для перевозки людей из одной точки в другую.

В тестировании БА “Яндекса”, как и в тестировании БА других компаний, сформировался свой набор видов испытаний (*Голиков, Соломенцев* 2018):

1. Симулятор. Программное обеспечение, которое загружает данные из реального автомобиля, а также с сенсоров и алгоритмов и создает виртуальные миры с пешеходами, разметками, другими автомобилями. В таких симуляциях отрабатываются тысячи сценариев поведения БА.

2. Юнит-тесты. Специальные программы, проверяющие работоспособность каждой платы и каждого алгоритма – не сошли ли они “с ума” с обновлением версии беспилотника.

3. Стендовое тестирование. Оно предназначено для плат беспилотника – наборов интегрированных микросхем. На эти платы со специальных приборов посылаются различные воздействия, имитирующие те, что происходят внутри автомобиля.

4. Публичное тестирование. Это, вероятно, самый ответственный вид испытания: он предполагает, что БА как разветвленная социотехническая сборка (автомобильный объект, набор плат, набор алгоритмов, набор сенсоров) способен передвигаться по дорогам общего пользования с соблюдением ПДД.

5. Тестирование на закрытом полигоне⁸. Этот вид испытания располагается между симуляцией, юнит-тестами и стендовым тестированием, с одной стороны, и публичным тестированием – с другой. Именно на нем остановимся подробно.

Что является объектом тестирования на закрытом полигоне? Один из журналистов телеканала “Россия 24” дает исчерпывающий ответ:

У этого полигона глобально две задачи: первая – тестирование собственно автомобилей. Не столько набор опыта, не столько тренировка искусственного интеллекта, сколько просто физическая проверка свежесобранных автомобилей, своего рода постпроизводственное ОТК. Тестируются два основных элемента. Первый – компоненты, из которых собрана система беспилотника: те же датчики, лидары и проч. – на предмет производственного заводского брака. Ситуации не частые, но тем не менее случаются; такой автомобиль на дороги с браком попасть не должен. Ну и второй: поскольку это собирается из разных комплектующих, существует очень маленькая, но не нулевая вероятность брака собственно производственного при изготовлении автомобиля, при сборке его силами инженеров “Яндекса”. Это опять же проверяется здесь, на полигоне. Машина достаточно долго гоняется в разных режимах, чтобы, не дай бог, не выяснилось, что на улице потом выпустили автомобиль с какими-то огрехами и неисправностями (Россия 24 2019).

Из этого описания мы видим, насколько сложен БА! Это и сам автомобиль как техническое средство, и собранный инженерами “Яндекса” на свой страх и риск комплект сенсоров. К тому же это также БА целиком как единая техническая и алгоритмическая сборка. Поскольку в мире нет стандартов того, как делать беспилотники, то смонтированная конструкция постоянно тестируется. Как отмечает один из инженеров “Яндекса”, БА и их комплектующие попадают на закрытые полигоны только после прохождения всех других видов тестирования (кроме публичных тестов) (Голиков, Соломенцев 2018).

Закрытый полигон представляет собой большой асфальтированный прямоугольник размерами 600х300 м. Раньше он использовался для стоянки спецтранспорта, затем был переоборудован под тестирование беспилотников. Полигон состоит из двух частей. Первая – набор воссозданных, хотя и лишенных конкретики, дорожных условий – включает зону, которая “изображает” город (здесь есть перекрестки, знаки, светофоры, пешеходные переходы), и зону, которая имитирует трассу (“более скоростные участки, плавные съезды, разъезды, круговые движения с пересечением на больших скоростях”) (Россия 24 2019). Наконец, здесь имеется имитация тоннеля (большой темный синий ангар, где не ловит сигнал спутника) (Концаренко 2019). Однако инфраструктура тестирования для БА не ограничивается только физической составляющей. С помощью специальных алгоритмов разработчики создают в ПО беспилотника виртуальных пешеходов, другие автомобили и препятствия, чтобы протестировать способность быстро и своевременно реагировать на появление на дороге различных помех (Там же 2019). Первая часть – это, собственно, испытательный полигон, своеобразная экспериментальная площадка, где автомобиль сталкивается с сущностями из городской дорожной среды (причем как физическими, так и виртуальными), чтобы продемонстрировать свои способности.

Вторая часть полигона – двухэтажное здание, которое выполняет функции гаража, офиса и кухни. Здесь сидят операторы, следящие за мониторами на стене. Один монитор показывает салон автомобиля, в беспилотном режиме едущего по испытательной площадке. “На соседний монитор выводятся данные о том, сколько уже проехал этот автомобиль, а также статус собираемых им логов” (Копиев 2019). Эта часть ответственна за сбор данных, она представляет собой записывающее устройство, которое фиксирует все то, что происходит на экспериментальной площадке.

Автомобили на полигоне “Яндекса”, как и в рассмотренном выше случае с грузовиком, не просто катаются, но одновременно производят много данных – тех самых логов, о которых мы уже упоминали. Они сами себе записывающие устройства: “Логи реальных поездок помогают выявлять про-

блемные места в работе алгоритмов и датчиков, которые сложно обнаружить на компьютерных симуляторах: тень на камере, препятствие на пути радара, сбой связи” (Концаренко 2019).

Логи не передаются от машины через интернет напрямую на серверы в офис-гараж, поскольку данных слишком много. Все устроено так, что машина в какой-то момент, откатав многие часы на полигоне, заезжает в двухэтажное здание, чтобы выгрузить накопленные логи. Очевидно, что логи, как и в случае беспилотного грузовика, здесь также выступают теми формами репрезентации, которые позволяют лучше оценить то, что происходит с каждым из сотни автомобилей, поскольку даже самый опытный человеческий глаз не способен зафиксировать это без их помощи.

В чем задача тестирования на закрытом полигоне? Она заключается в том, чтобы трансформировать объекты тестирования (автомобиль, сенсоры, беспилотную систему), создав в них нужные для езды в “реальном” мире способности (формы, свойства), и закрепить эти способности, сделав их неизменяемыми. Эти способности могут быть разделены на две группы. Первая касается отработки рутинных действий автомобиля, связанных с большинством стандартных дорожных ситуаций: например, распознавать дорожный знак и следовать его указанию; уметь разогнаться до нужной скорости на длинных участках и, наоборот, сбавлять скорость перед поворотами. Вторая – это способность реагировать на опасные, внештатные (с точки зрения разработчиков) ситуации: к примеру, аккуратно объезжать пешехода, вышедшего на проезжую часть, или участок с незапланированным ремонтом асфальтового покрытия; сбрасывать скорость, если оказавшаяся рядом машина не собирается уступать дорогу (Копиев 2019). Само разделение на эти группы было сделано разработчиками как ответ на те вызовы дорог общего пользования, с которыми автомобили постоянно сталкиваются. Это указывает на то, что все посредники испытаний, проанализированные мной ранее, связаны друг с другом.

Однако (и без этого симметричность описания была бы неполной) на полигоне тестируются не только автомобили, но и люди, а точнее, страховочные водители (инженеры по тестированию – QA-инженеры). Страховочные водители нужны современным беспилотникам, чтобы вовремя взять управление на себя, если БА не смог справиться с той или иной ситуацией на дорогах общественного пользования. Для подобных водителей есть два основных элемента инфраструктуры испытания. Первый – это инструктор (Там же), обычно он сидит в той же машине, что и страховочный водитель. Инструктор держит в руках клавиатуру и нажимает на кнопки, заставляя беспилотник совершать странные действия: резко сворачивать с дороги, сильно увеличивать скорость и т.п. Водитель должен распознать внештатное действие машины и быстро взять управление на себя. Второй элемент – это специальные программы, которые создаются разработчиками “Яндекса”, чтобы имитировать проблемы БА: к примеру, это может быть отключение того или иного сенсора. Водитель должен понять, что машина едет “вслепую”, и совершить аварийную остановку.

Страховочные водители проходят настоящую трансформацию на испытательном полигоне, даже если речь идет об очень опытных специалистах со стажем более трех лет, поскольку вождение беспилотника предполагает набор совершенно специфических навыков (Акопян 2019). Нужно сформировать привычку к езде БА (к его ритму, звуку, плавности движения) и уметь проверять, что в процессе проезда по полигону с беспилотником все в порядке. Нужно “одновременно сканировать взглядом знаки и разметку, сверяться с изображением на планшете: правильно ли машина распознала дорожную ситуацию и верно ли построила маршрут, и следить за тем, какие действия она совершает”

(Концаренко 2019). Наконец, требуется и определенная работа над собой: нужно “научиться всегда быть наготове, при этом не находиться в постоянном напряжении от ожидания резкого поворота руля или ускорения” (Акопян 2019). Учитывая, что страховочные водители проводят в беспилотнике много часов ежедневно, это важный навык.

Мое обращение к кейсу “Яндекса” преследовало цель описать “черный ящик” тестирования на полигоне и показать, как объекты тестирования – люди, машины, сенсоры и алгоритмы – трансформируются в ходе испытаний, обретая необходимые для действия на публичных дорогах навыки. В процессе трансформации участвуют посредники испытания. Они, с одной стороны, обеспечивают условия, позволяющие формировать необходимые объектам тестирования способности, а с другой – собирают и фиксируют ошибки в действиях социо-технической сборки.

В итоге мы видим, что здесь количество посредников, которые отвечают за тестирование, по сравнению со случаем беспилотного грузовика, значительно больше. Это не только симулятор, но и стендовые тестирования, юнит-тесты, городская инфраструктура, страховочные водители и проч. Кроме того, мы видим, что эти посредники способны работать с гетерогенностью сети: они могут мобилизовывать и людей, и алгоритмы, и технические объекты. В то же время посредники не являются панацеей, они тоже ошибаются, но их ошибки фиксируются с помощью еще одного посредника – инфраструктуры логов.

Посредники объединяются в серии, создавая тем самым не просто отдельные испытания, а взаимосвязанные потоки испытаний, прочерчивая понятную и зафиксированную траекторию трансформации некоторой сущности (алгоритма, человека, сенсора, платы). Потокость нужна для того, чтобы иметь возможность удостовериться, что любая сущность подготовлена к адаптации к той или иной среде, а также способна предсказуемо взаимодействовать с другими элементами сети. И одновременно посредники связаны друг с другом петлями обратной связи и изменяют свой дизайн под влиянием вызовов и ошибок БА.

В итоге, когда БА выходит на публичные дороги, он представляет из себя множество взаимосвязанных, многократно испытанных сущностей (людей, сенсоров, алгоритмов, транспортных средств). Испытания не гарантируют абсолютной эффективности БА на дорогах общественного пользования⁹. Однако они обеспечивают большую стабильность связей между сущностями и высокую адаптируемость к элементам внешней среды.

* * *

Предполагается, что умная технология БА вскоре будет способна к коммуникации и интеракции в “человеческих” средах. Однако успехи в развитии БА, а значит, и интерес к ним пользователей, не очевидны. К примеру, некоторые разработчики полагают, что выпускать беспилотники на публичные дороги в современных городах неэтично и неэффективно (Харсеева 2019). Социальные исследователи предлагают разные варианты объяснения того, как сделать БА успешными коммуникационными и интеракционными партнерами. Этнометодологи и культурные антропологи, представляющие одно из направлений техноантропологии, полагают, что успешный БА должен усвоить привычки и социальные представления, характерные для людей – участников дорожного движения. Иными словами, умная технология должна владеть смыслами и привычками, позволяющими действовать в определенных ситуациях так, чтобы благополучно встраиваться в социальные и культурные процессы на дороге.

Другой ответ дает симметричная антропология. Она указывает на то, что

проекты разработки становятся успешными, если они оказываются способны адаптироваться к релевантным для себя сущностям и адаптировать их к себе, а также достигать устойчивой связи между своими собственными элементами. Все эти процессы сопровождаются постоянными испытаниями сил, позволяющими понять, насколько проект стабилен и успешен.

При этом в симметричной антропологии сами испытания являются не до конца проработанным концептом. К примеру, не ясно, что или кто создает испытания и почему они обретают тот или иной характер. Я предлагаю гипотезу: за испытания в сети отвечают отдельные посредники испытаний. Причем чем более разветвленной становится сеть, тем больше таких посредников появляется. Они собираются в целые серии посредников и дают возможность создавать предсказуемые траектории для любых сущностей в сети – в итоге эти сущности обретают нужные способности для действия.

В данной статье я проанализировал два фрагмента, связанных с испытаниями БА. В одном из них испытание проводилось на ранних этапах разработки и сопровождалось множеством сюрпризов, неопределенностью и неудачами. В другом – мы увидели более широкую и разветвленную серию взаимосвязанных посредников испытаний, которая направлена на тестирование сущностей разной природы внутри социотехнической сети разработки БА. Мое исследование позволяет задать новые вопросы, которые касаются роли испытаний в социотехнических сборках: как появляются посредники, которые занимают испытаниями? как эти испытания вписываются в общую логику действия сборки? как они трансформируются вместе с ее социотехнической динамикой? как они складываются в “черный ящик”, обеспечивая стабильность, предсказуемость и успех этой сборки? Ответы на эти вопросы нуждаются в детализированном описании ситуаций испытаний, и здесь роль антропологов техники весьма значительна.

Примечания

¹ Понятие “симметричная антропология” ввел впервые Б. Латур в работе “Нового времени не было”. В данной статье мы будем считать равнозначными понятия “симметричная антропология” и “акторно-сетевая теория”.

² В статье я использую термин “беспилотный автомобиль” (БА) и для обозначения технологии, и для обозначения ее продукта – автомобиля.

³ Помимо техноантропологии, исследующей культурные миры дороги и автомобилей, есть и другие направления, которые по замыслу и духу ближе к техноантропологии, изучающей сборки людей и нечеловеков. Здесь можно привести в пример исследования южнокорейского этнографа Джиин Ли и его коллег (*Lee et al 2016*), работу Э. Стейтона из MIT (*Stayton et al. 2017*), этнографию университетского проекта БА немецкого антрополога Г. Бота (*Both 2020*), работы шведского исследователя М. Эрикссона (*Eriksson 2017*) и британской STS-исследовательницы Н. Маррес (*Marres 2020*).

⁴ Понятие силы в данном случае не указывает на некоторую новую трансцендентную сущность, которая способна определять формы других. Б. Латур эксплицитно говорит, что вместо понятия “сила” можно использовать “слабость”, “энтелехия” и проч. (*Latour 1993a: 159*). Важно, что само столкновение сил – это эмпирический процесс и что мы не можем предсказать заранее, кто и с каким результатом сталкивается.

⁵ Описание наблюдения было сделано А. Кузнецовым в декабре 2019 г. Он выступает тем “устройством записи”, которое превратило реальность испытания в нарратив, который я здесь анализирую.

⁶ Про важность демонстрации см.: *Roland et al.* 2002.

⁷ “Шаттл” – другое название для легкого грузовика, который использовался в данном проекте.

⁸ “Яндекс” – довольно закрытая для исследований компания, однако порой она приоткрывает завесу над процессами своей разработки для прессы. В данном разделе мы будем опираться на показания “синоптиков” – нескольких журналистов из научно-популярных и информационных изданий, которые посетили полигон “Яндекса” в августе 2019 г. и написали о том, как он устроен.

⁹ Так, за полтора года (с июня 2019 г. по октябрь 2020 г.) беспилотные автомобили “Яндекса” попали в две аварии и девять раз нарушили ПДД (Car.ru 2020).

Источники и материалы

Акопян 2019 – *Акопян Д.* “Будет ездить, пока есть бензин”. Как “Яндекс” тестирует беспилотники // *Autonews*. 15.08.2019. <https://www.autonews.ru/news/5d53b3489a794706e200f5e2>

Голиков, Соломенцев 2018 – *Голиков А., Соломенцев Д.* “ШТП: Создание беспилотного автомобиля – лекция от Яндекс” // *YouTube*. 10.12.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=L8lOxpZc3MM&t=37s>

Иванов 2020 – *Иванов Б.* *Starline* // Дайджест “Кто водит?” 29.09.2021. <https://robotics.innopolis.university/wp-content/uploads/2020/09/Dajdzhest.pdf>

Концаренко 2019 – *Концаренко Ф.* 24 часа без водителей и перерывов // *vc.ru*. 15.08.2019. <https://vc.ru/transport/79199-24-chasa-bez-voditeley-i-pereryvov?from=yandex>

Копиев 2019 – *Копиев Г.* Внимание, виртуальный пешеход! Как устроен полигон для беспилотных автомобилей Яндекса // *n+1*. 13.08.2021. <https://nplus1.ru/material/2019/08/13/yandex-self-driving>

Кузнецов 2019 – *Кузнецов А.* Дневник наблюдения, компания X. Испытание 2. 08.12.2019.

Россия 24 2019 – *Россия* 24. Яндекс впервые пустил посторонних на свой полигон // *YouTube*. 07.08.2019. https://www.youtube.com/watch?v=8N_orfBTqzA

Харсеева 2019 – *Харсеева И.* Кто делает беспилотники для суровой русской зимы. История стартапа BaseTrack // *Inc.ru*. 26.08.2019. <https://incrussia.ru/consoct/basetrack>

Car.ru 2020 – В ходе испытаний беспилотники “Яндекс” совершили 9 правонарушений на дороге // *Car.ru*. 12.10.2020. <https://car.ru/news/automobili/92187-v-hode-isytyaniy-bespilotniki-yandeks-sovershili-9-pravonarusheniy-na-doroge>

Научная литература

Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё // *Социология власти*. 2015. Т. 27. № 3. С. 196–231.

Корбут А.М. Одомашнивание искусственного интеллекта: умные колонки и трансформация повседневной жизни // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2021. № 1. С. 193–216. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.1.1808>

Кузнецов А.Г. Туманности нейросетей: “черные ящики” технологий и наглядные уроки непрозрачности алгоритмов // *Социология власти*. 2020. Т. 32. № 2. С. 157–182. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2020-2-157-182>

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2006.

- Латур Б., Вулгар С.* Лабораторная жизнь. Конструирование научных фактов. Гл. 2, Антрополог посещает лабораторию // Социология власти. 2012. Т. 1. № 6–7. С. 178–234.
- Руденко Н.И.* Социотехнические барьеры разработки беспилотных автомобилей в России // Приключения технологий: барьеры цифровизации в России / Отв. ред. Л. Земнухова. СПб.: ФНИСЦ РАН, 2020. С. 17–71.
- Соколовский С.В.* Антропоморфизмы и антропология техно-корпо-реальности // Социология власти. 2017. Т. 29. № 3. С. 23–40. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2017-3-23-40>
- Соколовский С.В.* Тела и технологии сквозь призму техноантропологии // Антропологический форум. 2018. № 38. С. 98–121.
- Akrich M., Callon M., Latour B.* The Key to Success in Innovation Part II: The Art of Choosing Good Spokespersons // International Journal of Innovation Management. 2002. Vol. 6. No. 2. P. 207–225. <https://doi.org/10.1142/S1363919602000562>
- Both G.* Keeping Autonomous Driving Alive: An Ethnography of Visions, Masculinity and Fragility. Bern: Verlag Barbara Budrich, 2020.
- Callon M.* The Sociology of an Actor-Network: The Case of the Electric Vehicle // Mapping the Dynamics of Science and Technology / Eds. M. Callon, J. Law, A. Rip. L.: Palgrave Macmillan, 1986. P. 19–34.
- Callon M.* Society in the Making: The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis // The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology / Eds. W.E. Bijker, T.P. Hughes, T. Pinch. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. P. 83–103.
- Callon M.* Techno-Economic Networks and Irreversibility // The Sociological Review. 1990. Vol. 38. P. 132–161. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03351.x>
- Callon M., Law J., Rip A.* How to Study the Force of Science // Mapping the Dynamics of Science and Technology / Eds. M. Callon, J. Law, A. Rip. L.: Palgrave Macmillan, 1986. P. 3–15.
- Eriksson M.* The Normativity of Automated Driving: A Case Study of Embedding Norms in Technology // Information & Communications Technology Law. 2017. Vol. 26. No. 1. P. 46–58. <https://doi.org/10.1080/13600834.2017.1269872>
- Latham A., Natrass M.* Autonomous Vehicles, Car-Dominated Environments, and Cycling: Using an Ethnography of Infrastructure to Reflect on the Prospects of a New Transportation Technology // Journal of Transport Geography. 2019. Vol. 81. P. 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.jtrangeo.2019.102539>
- Latour B.* The Pasteurization of France. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993a.
- Latour B.* Pasteur on Lactic Acid Yeast: A Partial Semiotic Analysis // Configurations. 1993b. Vol. 1. No. 1. P. 129–146.
- Lee J. et al.* A Question of Trust: An Ethnographic Study of Automated Cars on Real Roads // Proceedings of the 8th International Conference on Automotive User Interfaces and Interactive Vehicular Applications – Automotive'UI. Vol. 16. P. 201–208. <https://doi.org/10.1145/3003715.3005405>
- Lipson H., Kurman M.* Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.
- Marres N.* Co-Existence or Displacement: Do Street Trials of Intelligent Vehicles Test Society? // The British Journal of Sociology. 2020. Vol. 71. No. 3. P. 537–555. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12730>
- McLaughlin L.M.* Understanding Road Use and Road User Interaction: An Exploratory Ethnographic Study Toward the Design of Autonomous Vehicles. MA thesis, Department of Anthropology, University of North Texas, Denton, 2016.

- Pinch T.* Testing-One, Two, Three... Testing! Toward a Sociology of Testing // *Science, Technology, & Human Values*. 1993. Vol. 18. No. 1. P. 25–41. <https://doi.org/10.1177/016224399301800103>
- Roland A., Shiman P., Aspray W.* Strategic Computing: DARPA and the Quest for Machine Intelligence, 1983–1993. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Stayton E., Cefkin M., Zhang J.* Autonomous Individuals in Autonomous Vehicles: The Multiple Autonomies of Self-Driving Cars // *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings*. 2017. No. 1. P. 92–110. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2017.01140>
- Vinkhuyzen E., Cefkin M.* Developing Socially Acceptable Autonomous Vehicles // *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings*. 2016. No. 1. P. 522–534. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2016.01108>

Research Article

Rudenko, N.I. The Symmetrical Anthropology of Testing Autonomous Vehicles [Simmetrichnaia antropologiya testirovaniia bespilotnykh avtomobilei]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 30–48. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010031> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nikolay Rudenko | <https://orcid.org/0000-0001-9511-3881> | diogenstyx@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

anthropology of technology, science and technology studies, autonomous vehicles, symmetrical anthropology, testing, Yandex

Abstract

Smart technologies are becoming mainstream. In these conditions, the need to study their implementation in human everyday life becomes more acute. The anthropology of technology sets itself such a task. This anthropology can be divided into two types: the first type operates with the usual disciplinary languages with an emphasis on culture. The other is trying to work with the dynamics of socio-technical assemblies. This article contributes to the second type of research. I argue that we will be able to understand the success of smart technology in interacting with humans if we turn to the approach of symmetric anthropology. However, in the latter, the idea of testing is not fully worked out. Therefore, I put forward the thesis that testing in the network is implemented with the help of special intermediaries. Along with the growth of the network of such intermediaries, the numbers of those become larger; they unite in a series, testing the adaptation of the network to new elements and the stability of relations between the elements. I illustrate the thesis taking two cases of testing autonomous vehicles in Russia.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 20-78-10106]

References

- Akrich, M., M. Callon, and B. Latour. 2002. The Key to Success in Innovation Part II: The Art of Choosing Good Spokespersons. *International Journal of Innovation Management* 6 (2): 207–225. <https://doi.org/10.1142/S1363919602000562>
- Both, G. 2020. *Keeping Autonomous Driving Alive: An Ethnography of Visions, Masculinity and Fragility*. Bern: Verlag Barbara Budrich.
- Callon, M. 1986. The Sociology of an Actor-Network: The Case of the Electric Vehicle. In *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, edited by M. Callon, J. Law, and A. Rip, 19–34. London: Palgrave Macmillan.
- Callon, M. 1987. Society in the Making: The Study of Technology as a Tool for Sociological Analysis. In *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*, edited by W.E. Bijker, T.P. Hughes, and T. Pinch, 83–103. Cambridge, MA: MIT Press.
- Callon, M. 1990. Techno-Economic Networks and Irreversibility. *The Sociological Review* 38: 132–161. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1990.tb03351.x>
- Callon, M. 2015. Nekotorye elementy sotsiologii perevoda: priruchenie morskikh grebeshkov i rybolovov bukhty Sen-Brie [Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay]. *Sotsiologiya vlasti* 27 (1): 196–231.
- Callon, M., J. Law, and A. Rip. 1986. How to Study the Force of Science. In *Mapping the Dynamics of Science and Technology*, edited by M. Callon, J. Law, and A. Rip, 3–15. London: Palgrave Macmillan.
- Eriksson, M. 2017. The Normativity of Automated Driving: A Case Study of Embedding Norms in Technology. *Information & Communications Technology Law* 26 (1): 46–58. <https://doi.org/10.1080/13600834.2017.1269872>
- Korbut, A.M. 2021. Odomashnivanje iskusstvennogo intellekta: umnye kolonki i transformatsiia povsednevnoi zhizni [The Domestication of Artificial Intelligence: Smart Speakers and Transforming Everyday Life]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 1: 193–216. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.1.1808>
- Kuznetsov, A.G. 2020. Tumannosti neirosetei: “chernye iashchiki” tekhnologii i nagliadnye uroki neprozrachnosti algoritmov [Nebulae of Neural Networks: “Black Boxes” of Technologies and Demonstrative Lessons of the Opacity of Algorithms]. *Sotsiologiya vlasti* 32 (2): 157–182. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2020-2-157-182>
- Latham, A., and M. Nattress. 2019. Autonomous Vehicles, Car-Dominated Environments, and Cycling: Using an Ethnography of Infrastructure to Reflect on the Prospects of a New Transportation Technology. *Journal of Transport Geography* 81: 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.jtrangeo.2019.102539>
- Latour, B. 1993. Pasteur on Lactic Acid Yeast: A Partial Semiotic Analysis. *Configurations* 1 (1): 129–146.
- Latour, B. 1993. *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. 2006. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [We have Never Been Modern]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta.
- Lee, J., et al. 2016. A Question of Trust: An Ethnographic Study of Automated Cars on Real Roads. *Proceedings of the 8th International Conference on Automotive User Interfaces and Interactive Vehicular Applications – Automotive'UI* 16: 201–208. <https://doi.org/10.1145/3003715.3005405>
- Lipson, H., and M. Kurman M. 2016. *Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Marres, N. 2020. Co-Existence or Displacement: Do Street Trials of Intelligent

- Vehicles Test Society? *The British Journal of Sociology* 71 (3): 537–555. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12730>
- McLaughlin, L.M. 2016. Understanding Road use and Road User Interaction: An Exploratory Ethnographic Study Toward the Design of Autonomous Vehicles. MA thesis, Department of Anthropology, University of North Texas.
- Pinch, T. 1993. Testing-One, Two, Three... Testing! Toward a Sociology of Testing. *Science, Technology, & Human Values* 18 (1): 25–41. <https://doi.org/10.1177/016224399301800103>
- Soland, A., P. Shiman, and W. Aspray. 2002. *Strategic Computing: DARPA and the Quest for Machine Intelligence, 1983–1993*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rudenko, N.I. 2020. Sotsiotekhnicheskie bar'ery razrabotki bespilotnykh avtomobilei v Rossii [Socio-Technical Barriers to the Development of Self-Driving Cars in Russia]. In *Prikliucheniia tekhnologii: bar'ery tsifrovizatsii v Rossii* [The Adventures of Technologies: Barriers to Digitalization in Russia], edited by L. Zemnukhova, 17–71. St. Petersburg: FNISC RAN.
- Sokolovskiy, S.V. 2017. Antropomorfizmy i antropologiya tekhnokorpo-real'nosti [Anthropotechnomorphisms and Anthropology of Techno-corp-reality]. *Sotsiologiya vlasti* 29 (3): 23–40. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2017-3-23-40>
- Sokolovskiy, S.V. 2018. Tela i tekhnologii skvoz' prizmu tekhniantropologii [Bodies and Technology Through the Prism of Technoanthropology]. *Antropologicheskii forum* 38: 98–121.
- Stayton, E., M. Cefkin, and J. Zhang. 2017. Autonomous Individuals in Autonomous Vehicles: The Multiple Autonomies of Self-Driving Cars. *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings* 1: 92–110. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2017.01140>
- Vinkhuyzen, E., and M. Cefkin. 2016. Developing Socially Acceptable Autonomous Vehicles. *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings* 1: 522–534. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2016.01108>

АФФИЦИРУЕМОСТЬ, АРТИКУЛЯЦИИ, ОБУЧЕНИЕ: К ТЕХНОАНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СИММЕТРИЗАЦИИ ТЕЛ ВОДИТЕЛЕЙ И БЕСПИЛОТНЫХ АВТОМОБИЛЕЙ

EDN: LCJBGW

М.Е. Киселева

Мария Евгеньевна Киселева | <https://orcid.org/0000-0003-1894-6796> | maria.evgenевна@gmail.com | младший научный сотрудник Центра исследований науки и технологий | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Ключевые слова

техноантропология, беспилотные автомобили, тело, Waymo, акторно-сетевая теория, антропология тела, исследования наук и технологий, Бруно Латур

Аннотация

Статья посвящена беспилотным автомобилям (БА), которые изучаются в соотношении с концепцией тела Бруно Латюра. В статье рассмотрено обретение тел водителя и беспилотного автомобиля. Проанализированы кейсы сенсоров и тестирования БА компании Waymo. Тела учатся подвергаться воздействию и артикулировать пропозиции. И человеческий водитель, и БА регистрируют все новые и новые различия, умножая артикулированные пропозиции. Я полагаю, что концепция Латюра способна отследить изменчивую онтологию человеческих и технологических тел. Она позволяет идти по пути симметричного описания людей и технологий, отслеживать динамику тел и видеть, что они изменяются. Научение таких тел нельзя рассматривать в отрыве от искусственно созданной установки (*set-up*). Концепция Латюра оказывается релевантна для технических и органических тел.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 20-78-10106]

Статья поступила 11.11.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 20.01.2022

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Киселева М.Е. Афффицируемость, артикуляции, обучение: к техноантропологической симметризации тел водителей и беспилотных автомобилей // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 49–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010043>

Kiseleva, M.E. 2022. Affitsiruemost', artikuliatsii, obuchenie: k tekhnootropologicheskoi simmetrizatsii tel voditelei i bespilotnykh avtomobilei [Affectation, Articulations, Learning: Towards Technoanthropological Symmetrization of Drivers and AVs Bodies]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 49–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010043>

Как связаны технологии и тела? Для ответа на этот вопрос в разное время предлагались разные концепты и образы: органопроекция (П.А. Флоренский и Э. Капп), расширение функций человеческого тела во вне и самоампутация органов (М. Маклюэн), трансгуманистические проекты (Н. Бустрем и М. Мор).

Метафора киборга, предложенная Донной Харауэй, стала еще одним ответом на этот вопрос. В 1985 г. в работе “Манифест киборгов” она утверждает, что к концу XX в. окончательно стерлись границы между животным и человеческим, животнo-человеческим организмом и машиной, физическим и нефизическим (Харауэй 2017: 14–17). Я хочу оттолкнуться от метафоры киборга и посмотреть, как тезис Харауэй может быть рассмотрен в приложении к умным технологиям.

Куда исследователей привела антропология киборгов? Как трансформировалось само понятие “киборг”? Покончено ли с дихотомиями человеческое–технологическое, человеческое–животное, физическое–нефизическое окончательно, как провозглашала Харауэй? Сейчас в понятии “киборг” часто слышится не отход от этих противопоставлений, а появление нового дисбаланса через примат технологий. Человек оказывается соединен с технологиями, в которых видит решение всех проблем и затруднений. Одним из крайних проявлений тривиализации связи между телами и технологиями стала концепция загрузки сознания. По мнению ряда ученых (Х. Моравек, М. Минский, Р. Курцвейл и др.), перенос человеческого сознания в компьютер позволяет моделировать любые когнитивные процессы вне человеческого организма. Тем самым предполагается достижение бессмертия в его цифровом, внетелесном варианте. Кроме того, техноантропологии (Соколовский 2018) и киберантропологии (Соколовский 2020) зачастую все еще ищут различия между человеческим и технологическим, пытаются прочертить границы, акцентируя внимание прежде всего на человеческих акторах.

В этой статье я намерена исправить недостатки работы с теорией киборга. Для этого я обращаюсь к концепции тела Бруно Латур, которая переосмысляет понятие Харауэй (Latour 2002, 2004). В основу этой концепции ложится отказ как от субъектно-объектных модернистских моделей, так и от их холистичного примирения через описание технологизации тела. Латур вновь обращается к концепции киборга: “киборг”, по его мнению, – гибридный термин, соединяющий в себе органическое и кибернетическое (Latour 2002). При этом он критикует то, как с концепцией киборга обращались последователи Харауэй. Как было показано выше, авторы только углублялись в прежние дихотомии, связанные, кроме прочего, с различием первичных и вторичных качеств. Первичные доступны только ученому, это объективный взгляд науки, в то время как вторичные – субъективны. Например, кажущаяся киборгианским продуктом концепция оцифровки сознания оказывается демонстрацией уклона в сторону “объективного” мира технологий.

Латур строит свой проект на критике разделения на первичные и вторичные качества, преодоления субъектно-объектных дихотомий, исключая возможность описания тела как более “человеческого” или более “технологического”. Он дает динамическое определение тела: рассматривает его как интерфейс, траекторию становления. Несмотря на то что Латур работает с человеческим телом, его концепция может быть применена также и к телам технологическим. Он буквально дает инструмент для описания устройства техно-корпо-реальности (Соколовский 2017), указывая направление на симметричную антропологию технологий и тел.

Я иду по пути эмпирического симметричного описания людей и технологий, с помощью одного и того же словаря анализируя динамику обретения своих тел

водителями и беспилотными автомобилями (БА). Для этого я решаю три задачи. Во-первых, эксплицирую аргумент Латур о теле через анализ ключевых процессов: становления аффигируемым телом и артикуляции пропозиций. Во-вторых, опираясь на них, дам автоэтнографическое описание обретения тела водителя. В-третьих, покажу динамику обретения тел умной технологией на примере кейса разработки и тестирования беспилотного автомобиля компании Waymo.

Динамическое определение тела

Каков антоним слова “тело”? Традиционный ответ на этот вопрос: “разум” или “дух”. Этот ответ, как известно, ведет к бесконечным спорам дуализма с монизмом по поводу связи тела и разума. Латур предлагает поместить тело в другую серию различий; новым антонимом слова “тело” становится слово “смерть” (Latour 2002, 2004). Эта транспозиция помогает различить две разных концепции киборга. Одна является современным технооптимистским продолжением рационалистской мечты об эмансипации духа от тела, о жизни сознания/разума после смерти тела. Например, для робототехника Ханса Моравека киборг – это человек как вычислительная машина, которая в будущем сможет загрузить себя на новую кремниевую платформу, чтобы избавиться от ограничений своего органического тела, плохо адаптированного к грядущей цифровой эпохе (Latour 2002: 128). Неслучайно именем Моравека назван парадокс, столь важный для разработки беспилотных автомобилей: искусственному интеллекту сравнительно легко решить когнитивно сложные для человека задачи (игра в шахматы) и очень трудно или невозможно решить задачи, которые все люди выполняют без видимого труда (хождение, вождение машины) (Stilgoe 2018: 32). Маскулинной и технофильской идее Моравека противостоит феминистская концепция киборга Харауэй, которая указывает на неопределенность границ и компонентов тела, на привязанности, позволяющие телу продолжать существование.

Латур занимает сторону Харауэй и развивает ее идею киборга, предлагая то, как можно говорить о теле/описывать тело. “Если мертвое – это противоположность тому, чтобы быть телом, то не следует ожидать жизни помимо тела и особенно загробной жизни или жизни разума: либо вы обладаете телом, являетесь телом, либо вы мертвы” (Latour 2004: 205). Как тогда будет выглядеть новое определение тела? Опираясь на изучение теории эмоций Уильяма Джеймса бельгийской исследовательницей Венсиан Депре (Despret 2004), Латур дает следующее определение:

...иметь тело, значит учиться подвергаться воздействию (*learn to be affected*), т.е. “быть приведенным в исполнение”, взволнованным, приведенным в движение другими сущностями – людьми или нечеловеками. Если вы не вовлечены в это обучение, вы становитесь нечувствительным, немым, падаете замертво (Latour 2004: 205).

Как научение подвергаться воздействию выглядит эмпирически? Латур приводит пример “тренировки носов” в парфюмерной промышленности с помощью “портфеля ароматов”. Портфель представляет собой небольшой ящик, в котором серии эфирных масел расположены учителем таким образом, что ученик становится восприимчивым сначала к резким контрастам, а затем к более тонким различиям. Оттолкнемся от этого примера и выделим в определении тела ключевые для последующего анализа элементы:

1. Латуровское определение тела сочетает глаголы в действительном и страдательном залогах. Обладание телом подразумевает активность – научение. Но в результате этой активности появляется определенная форма пассивности – претерпевание воздействия со стороны других сущностей. Уче-

ники-парфюмеры активно работают в течение недели, чтобы обрести новый орган – нос, который затем подвергается воздействию богатого ольфакторными различиями мира. Таким образом, активность – условие пассивности, а пассивность – достижение активности. Эта комбинация активности-пассивности блокирует детерминистскую манеру говорить о теле (как если бы живое тело было в обучении пассивным или как если бы оно было мертво; как если бы “необученные носы” могли быть детерминированы ароматическим миром без какого-либо усилия с их стороны).

2. Тело определяется динамически. Речь идет о том, чтобы *иметь* тело, а не *быть* телом. Глагол *иметь* указывает на изменчивую онтологию тела (*Latour* 2019: 233–237; *Latour* 1996: 173–175). Например, можно не иметь “парфюмерного носа” или иметь больше или меньше такого носа, т.е. носа, способного улавливать более или менее тонкие различия. Глагол *быть* этого не допускает. Динамизм тела подчеркивается тем, что его существование конституируется обучением. Обучение – суть становления телом (*Latour* 2004: 208). Разговор о теле предполагает описание процессов обучения, а также трансформаций границ, компонентов, компетенций тела. Замена “быть” на “иметь через обучение” дает понятие тела, которое

обязывает определять не сущность (essence), субстанцию (чем тело является по природе), а... *интерфейс, становящийся все более и более описуемым, по мере того как он учится подвергаться воздействию все большего и большего количества элементов.* Таким образом, тело – это не временная резиденция чего-то более высокого (бессмертной души, универсального или мысли), а то, что оставляет динамическую траекторию, посредством которой мы учимся регистрировать то, из чего сделан мир, и становимся чувствительными к нему (*Ibid.*: 205–206).

Обучение также подразумевает, что регистрация новых различий имеет не только когнитивные или созерцательные, но и прагматические последствия: мы не только регистрируем новые различия, но и меняем наше поведение исходя из этого. До тренинга различные ароматы “бомбардировали” необученные носы учеников, но не могли изменить их поведения, после – обученные носы делают и сообщают разные вещи под воздействием различий между ароматами.

3. Определение тела как интерфейса и динамической траектории обучения дает возможность “вернуть телу всю материальную оснастку, которая позволяет ему воспринимать различия” (*Ibid.*: 206). Говоря о теле по-латуриански, мы приходим к описанию принимаемых телом в расчет различий и устройств, делающих это возможным. Разговор о “парфюмерных носках” ведет к описанию ольфакторных контрастов, “портфеля ароматов”, практик учителя в обращении с ним. Образ человеческого тела как кожаного мешка с костями и мясом децентрируется. Нет больше смысла говорить о “голых” телах, с эволюционно предустановленными и неизменными когнитивными способностями. Обучение подвергается воздействию новых различий облачено в “костюмы” лабораторий, установок, тестирований, школ, систем классификаций, воплощенных, например, в “портфеле ароматов”, навыках учителя, организации тренинг-сессии. Традиционные определения склонны отделять тело от делающего его чувствительным к миру материального оборудования. Понимание тела как динамической траектории научения тому, чтобы подвергаться воздействию различий, напротив, делает всю эту гетерогенную оснастку его частью. “В той мере, в какой дело касается поступательного ощущения, портфель [ароматов] коэкстенсивен телу” (*Ibid.*: 207).

4. Понимание тела как интерфейса и динамической траектории упраздняет аналитическую ценность стабильной границы между “организмом” и его “средой”. «Части тела поступательно приобретаются в то же самое время,

когда “контрчасти мира” регистрируются новым способом. Поэтому обретение тела – это поступательное предприятие, производящее одновременно сенсорного посредника и чувствительный мир» (Ibid.). Так, в ходе обретения тела парфюмера в одно и то же время возникают и новый орган (“парфюмерный нос”), и контрасты между ароматами, и обогащенный восприятием этих различий мир. Более того, они возникают не как части оппозиции, которые нужно объединить или снять. Обретение тела – это процесс ассоциации или композиции чувствующих органов и различий, которые эти органы способны регистрировать и воздействию которых способны подвергаться. Это процесс, в котором производится то, что в перспективе прежних дихотомий можно назвать гибридами: композиции организм-среда, тело-мир. Эти композиции Латур называет пропозициями (я вернусь к этому понятию ниже). Именно из них состоит наш мир.

5. Определение тела у Латура подразумевает симметричное описание аффектов и эффектов. В определении используются глаголы с обоими корнями: «...иметь тело, значит учиться подвергаться воздействию (to be affected), т.е. “быть приведенным в исполнение” (“effectuated”))». Это не случайно. Латур дает возможность с помощью одного словаря симметрично описывать способности обучения и эмоциональным, и физическим воздействиям. Научение подвергаться любым воздействиям со стороны любых существей делает нас телами. Все сущности обретают тела, когда что-то или кто-то делает их делающими, говорящими, чувствующими, переживающими. «Эффект и аффект происходят от *facege* и являются случаями того, что я назвал фактишами, т.е. чего-то, что включает в себя активный акт конструирования и в “фактах”, и в “фетишах”» (Ibid.). В центре концепции фактишей у Латура оказывается понятие “привязанность” (*attachment*) (Latour 1996). Оно одинаково применимо и к эмоциональным привязанностям, и к физическим прикреплениям. Ввиду симметричности словаря описания далее я буду использовать выражение “научение аффигируемости” как более компактный вариант фразы “научение подвергаться воздействию”.

6. Поскольку телу противопоставляется смерть, Латур называет свое определение “пато-логическим” (Latour 2004: 205). Такое понятие тела проводит границу между живым и мертвым не там, где мы привыкли. Она нестабильна (как и границы тела) и прочерчивается в ходе научения аффигируемости. Живым оказывается все, что учится принимать в расчет в своем поведении новые или более тонкие различия, мертвым, немым или бесчувственным – все, что неспособно к этому или прекращает обучение. Этот критерий позволяет по-новому разграничить живые и мертвые тела, вне зависимости о того, актерам какой природы они атрибутируются. Мы можем говорить о телах людей, машин, теорий, животных и т.д. Но дестабилизация границ тела не только указывает на контингентность границ между живым и мертвым – количество границ между ними умножается, а их качества дифференцируются (Latour 2004: 209, 2002: 128). Есть множество способов жизни в ольфакторном мире. Не только ученики обретают свои тела через “портфель ароматов”, но и их учитель – через исследование (не)успехов множества учеников в ходе тренинг-сессии, и химики-органики через свои лаборатории, и инженеры парфюмерной промышленности через свои заводы. “Все эти различные акторы могут быть определены как тела, обучающиеся подвергаться влиянию ранее нерегистрируемых различий через медиацию искусственно созданной установки (*set-up*)”¹⁷ (Latour 2004: 209). Таким образом, задействуются множественные ольфакторные тела (Мол 2017). Латур описывает эту множественность с помощью понятия “артикуляция” (я вернусь к этому понятию ниже).

Итак, предложенное Латуром определение тела фокусирует наше внимание на комбинациях активности и пассивности, динамике обучения, материальной оснастке как неотъемлемой части изменчивой онтологии тела, композициях чувствующих органов и воздействующего на них мира, симметричном описании аффектов и эффектов, искусственности и множественности способов жить или иметь тело. Далее я покажу, как изменится наше описание обретения тела водителя, если мы последуем за таким развитием идеи киборга Харауэй.

Наслаивание искусственных установок: артикуляция пропозиций

Определение тела через обучение аффицируемости, однако, уязвимо для того, что Альфред Уайтхед называет “бифуркацией природы”. Есть риск, что тело будет приравнено к субъекту, а мир – к совокупности объектов. Тогда гетерогенная материальная оснастка станет набором языковых и технических посредников, преодолевающих пропасть между субъектом и объектом.

Что не так с таким способом говорить о теле? Во-первых, тело и мир полагаются существующими изначально и независимо друг от друга. Во-вторых, утрачивается динамизм, так как обучение теперь не конституирует существование тела, а воздействие на других перестает быть неотъемлемой частью становления мира (Latour 2004: 209). В-третьих, утрачивается значение материальной и искусственной оснастки, необходимой для установления связи между миром и телом. Если связь между миром и телом надежно установлена, то материалы и устройства, сделавшие эту связь возможной, можно вынести за скобки и забыть о них. Если эта связь ненадежна, то посредники понимаются лишь как препятствия.

Наконец, связь между субъектом и объектом описывается в терминах референции. В субъект-объектной модели мы склонны спрашивать, насколько точно нос ученика воспринимает различия, локализованные в мире. Истинны или ложны его утверждения о положении дел в мире? Но что если одни парфюмерные тела не воспринимают резкие контрасты в “портфеле ароматов”, а другие находят различия запахами между идентичными по химической формуле веществами? Тут и происходит бифуркация природы. Мир расщепляется надвое: на вторичные и первичные качества, на субъективное феноменологическое тело, о котором могут говорить только социальные ученые, и объективное физиологическое тело, о котором могут говорить только представители естественных дисциплин. Мы сталкиваемся со стабильной дилеммой: либо субъект – либо объект, либо феноменология тела, рассказывающая о значениях и переживаниях субъектов, – либо его физиология, говорящая о свойствах объектов. Холистические попытки объединить два полюса обречены на провал, если они не меняют описания субъектов, объектов и отношений между ними.

Модель описания Латюра дестабилизирует эту ложную дилемму бифуркации природы. Существует множество искусственных установок, обстановок, инструментов, которые могут наслаиваться, добавляться друг к другу, обучая тела аффицируемости все большим количеством различий (Latour 2004: 209). Говоря о наслоении различий и аппаратур для их регистрации, Латур вводит понятие “артикуляция” (“сочленение”). У этого слова есть сугубо лингвистические коннотации. Говорить артикулированно – значит говорить членораздельно, внятно или даже владеть языком для совершения высказываний, например, о различиях между запахами. Латур расширяет это понятие за пределы языка. Неартикулированность ученика-парфюмера значит, что у него “разные ароматы вызывают одно и то же поведение” (Ibid.: 210). Неартикулированное тело отказывается принимать в расчет новые различия, оно делает и говорит одно

и то же, независимо ни от чего. Оно аффигируемо лишь собой, но не другими (Ibid.). Понятие артикуляции переопределяет процесс обучения тела и в конечном счете практику познания в целом (Ibid.: 210, 214).

Поскольку понятие артикуляции распространяется на поведение вообще, то оно принимает в расчет “искусственные и материальные компоненты, позволяющие кому-либо поступательно приобретать тело” (Ibid.: 210). Артикуляция дает возможность увязать в одной установке, обучающей тела аффигируемости, инструменты, слова, научное знание, педагогические практики и промышленные комплексы. «Портфель ароматов “артикулирует” восприятия учеников с помощью ароматов, производимых промышленностью, и демонстраций, проводимых профессором» (Ibid.). Вся эта искусственная комбинация оказывается материальным языковым инструментом, который наделяет контрасты между ароматами значением, а учеников – телом, говорящим о различиях, меняющим свое поведение из-за них. “Через материальность языковых инструментов слова, в конце концов, несут в себе миры. Все, что мы говорим, чувствуем, делаем, приведено в движение различиями, зарегистрированными в мире” (Ibid.: 210). В итоге понятие артикуляции делает язык и производство значения материальными, а также расширяет круг говорящих акторов.

Что все-таки меняется, если мы переходим от описания в терминах (не)точных референций к разговору о хороших и плохих артикуляциях? Во-первых, утверждение, имеющее референт во внешнем мире, понимается как копия последнего – оно соответствует положению дел. Артикуляция не подразумевает такого подобия. Посредством разнородных материалов тела артикулируются так, что они способны регистрировать различия в мире и потому менять свое поведение, а мир оказывается способен воздействовать на них. Во-вторых, поскольку референция предполагает подобие, то ценность утверждения определяется его точностью. У этой точности есть предел, по достижении которого мы имеем дело с тавтологией – повторением одного и того же истинного утверждения. Ценность артикуляции, напротив, определяется тем, какие именно различия она позволяет зарегистрировать, и тем, являются ли эти различия новыми или повторением уже известных. Артикуляция не подразумевает, что есть предел регистрации новых различий. “Артикуляции... могут легко размножаться, не переставая регистрировать различия. <...> Чем больше контрастов вы добавляете, тем к большему количеству различий и медиаций вы становитесь чувствительны” (Ibid.: 211).

Итак, понятие артикуляции в противовес понятию референции переопределяет как процесс установления связи между телом и миром, так и ее качество. Но эта трансформация будет бесполезна, если мы сохраним дихотомию тела и его среды (которую легко прочесть в терминах субъекта и объекта) и просто заполним разрыв между ними понятием “артикуляция”. Поэтому нужно ответить на вопрос: что артикулируется? Артикулируются не субъекты, не объекты, не слова и не вещи, а пропозиции. Так Лагур (вслед за интерпретацией Уайтхеда бельгийской исследовательницей Изабель Стенгерс) называет то, что мы, пользуясь старым словарем, могли бы назвать комбинациями тел и их сред. В нашем парфюмерном примере пропозиции – это ароматы, артикуляция которых увязывает вместе носы, обучающиеся аффигируемости, материальные установки и практики этого обучения, химические различия между веществами и создающие эти вещества лаборатории и заводы.

Понятие артикулированной пропозиции призвано заменить дихотомию утверждение–фактические реалии (*matters of fact*). Сопоставим эти два концепта. Во-первых, пропозиция (предложение) подразумевает позицию (упорство), но не непререкаемый авторитет. Утверждение о фактических реалиях посред-

ством референции также подразумевает упорство – позицию, которая, однако, претендует на непререкаемый авторитет. Фактические реалии не подлежат обсуждению, независимо от того, нравятся они вам или нет.

Во-вторых, пропозиция подразумевает поступательную композицию общего мира. Прочность (упорство) пропозиций не исключает того, что они могут быть предметом переговоров, контрверз и интерпретаций. Утверждения, как мы помним, всего лишь копии, (не)соответствующие оригиналам – фактическим реалиям. Чтобы быть истинными или точными, утверждения должны быть тавтологичными; будучи точной копией фактических реалий, они становятся избыточными. Если же они интерпретируют фактические реалии, то сразу лишаются возможности говорить о самих вещах и становятся пустыми. Все это не позволяет утверждениям (в отличие от артикулированных пропозиций) “схватить” процесс, благодаря которому слова могут быть “нагружены” миром и нести его в себе.

Наконец, дихотомия утверждение–фактические реалии противопоставляет реальность искусственной конструкции. Искусственность всякого (даже истинного) утверждения о мире в этой перспективе стремятся игнорировать. Для артикулированной пропозиции “реальность и искусственность – синонимы, а не антонимы. Учиться подвергаться воздействию значит, что чем больше вы учитесь, тем больше различий существует” (Latour 2004: 213).

Таким образом, понятие артикулированной пропозиции фокусирует нас на мультиверсуме – мире, где нет места игре с нулевой суммой, в которой, с одной стороны, разум и репрезентации, а с другой – реальность с ее вещами самими по себе. Мультиверсум – это мир, где “все участники могут оказаться в выигрыше, становясь более чувствительными к различиям” (Ibid.). Это значит, что антропологическая проблема обладания телом является специфической версией онтологической задачи описания мультиверсума артикулированных пропозиций. Исследуя, как человеческие водители и беспилотные автомобили учатся аффицируемости, мы движемся в сторону онтологии гетерогенных комплексов, которые привыкли называть технологиями.

Обретение тела водителя

Как трансформируется описание человеческого тела, если мы оттолкнемся от предложенного Латуром определения? Ниже я продемонстрирую это в импровизированной автоэтнографии опыта прохождения водительских курсов. Я решила получить водительские права в конце 2019 г. Желание обрести новый навык, обучение в автошколе, первые проезды за рулем автомобиля и подготовка к экзаменам оказались созвучны тому, что Латур описывает как обретение тела.

Я как начинающий водитель учусь подвергаться воздействию дорожного движения, артикулировать ассоциированное с ним множество пропозиций. Для меня из мира выделяются все новые и новые элементы, которые раньше не принимались во внимание. Мое становление аффицируемым телом происходило постепенно: сначала я изучала теорию в группе, затем осваивала автомобиль, находясь в его салоне на пустой дороге, а после этого обучалась вождению, выезжая на оживленные городские улицы.

По ходу освоения теории преподаватель знакомила нас со знаками и разметкой, подкрепляя образовательный процесс историями из своей водительской практики и рассмотрением экзаменационных билетов. На одном из первых занятий она попросила нас обращать внимание на знаки дорожного движения, которые мы встречаем на пути от дома до места работы или учебы. Обнаружи-

лось, что те объекты, которые нами в статусе пешехода раньше никак не воспринимались, теперь оказались в фокусе внимания водителя-ученика. Например, перечеркнутые красным две белые полосы для афффицированного водителя не только означают, что “стоянка запрещена по четным числам месяца”, но и вызывают соответствующее поведение (не парковаться). До курсов вождения я проходила мимо такого знака неоднократно, но никогда его не замечала – пока не было обучения, моему неафффицированному телу он был совершенно безразличен. Этот пример показывает, как тело начинающего водителя сначала становится афффицированным через элементы, не требующие обязательного нахождения в салоне автомобиля и погружения в многообразную среду дорожного движения. Какая материальная и нематериальная оснастка ответственна за это научение? Различные знаки, правила дорожного движения, преподаватель на курсах в автошколе и его опыт вождения.

Пройдя теорию, я оказалась в салоне автомобиля, и мое становление афффицированным телом водителя продолжилось. Первые поездки проходили на пустой дороге, где я осваивала педали газа и тормоза. Инструктор учил меня адаптировать под себя автомобиль (настраивать сиденье и зеркала). Таким образом, научение в салоне задействует не только когнитивные функции. Важно учиться делать такую материальную установку (настройку среды), которая работала бы на создание водительского тела. Так, радиус моего обзора расширялся благодаря правильной конфигурации зеркал. Обучение продолжилось на более оживленных улицах, которые заставляли меня обращать внимание на самые разные дорожные инфраструктуры и ситуации. Например, инструктор рассказывал, как слушать двигатель, определяя, когда необходимо переключить передачу. Мое тело становилось чувствительным к разному набору контрастов, которые скрывала в себе автомобильная среда (внутри и вне автомобиля).

Иерархия – от теории к вождению – также подтверждает тезис об обретении афффицируемого тела как поступательном процессе – через чередование активности научения и пассивности претерпевания воздействия. В ходе процесса обучения раскрывается его комплексность. Теория артикулирует один слой различий, внутри автомобиля артикулируется другой слой, а на дороге – третий. При этом водительский мир обретается поступательно вместе с телом водителя.

В случае с вождением (в становлении водителем) не только важно быть восприимчивым ко множеству новых различий мира – знакам дорожного движения, разметке, сигналам светофора, правилам проезда нерегулируемых перекрестков, сигналам регулировщика, звукам двигателя и сигналам других водителей и т.д., – очевидно важно менять свое поведение в зависимости от того, какое различие фиксируется в каждый момент. Это многократно подтверждается на практике. Наслаивание таких материальных и нематериальных различий, искусственно (во всех смыслах) созданных установок, может быть отнесено к тому, что Латур называет артикуляцией.

В примере с водительскими курсами мы видим, как наслаиваются различия. В этом процессе задействованы самые разные чувственные каналы восприятия: мы видим пешеходов на переходах, (телесно) учимся обращаться с автомобилем (инструктор много раз советовал мне “нежнее” переключать передачи), слышим сигналы других машин, ощущаем разницу дорожного покрытия (особенно когда переезжаем лежачий полицейский или въезжаем в яму).

В случае с вождением в условиях реальных дорог наслаиваются одновременно все различия, все искусственно созданные устройства, вся деятельность на дороге, которая поначалу кажется хаотичной. Сюда, кроме вышперечисленных акторов, добавляются другие участники дорожного движения, случайно попавшие на дорогу предметы, осадки и проч. Все разнообразие дорожных

сущностей артикулируется водителем по мере получения водительского опыта. С каждым новым слоем тело становится более артикулированным, а дорожное движение для него более упорядоченным. Так, к телу присоединяется множество “искусственно созданных установок”, которые не являются буквально частями тела, но становятся ему коэкстенсивны” (*Latour* 2004: 210). Чем больше различий принимается во внимание, тем разнообразнее могут быть вариации поведения. Уверенным мы называем опытного водителя, аффицированного дорожным движением в многообразии его проявлений и активно реагирующего на него. Эта трансформация значима как для тела водителя, так и для обретаемого им мира: чем больше артикулируется пропозиций, тем богаче и разнообразнее становится мир каждого тела. Восприятия оказываются неотделимыми от многообразия мира, артикулированная пропозиция “устанавливает соединение между двумя абсолютно разными сущностями и придает смысл обеим” (*Ibid.*). Постепенно и начинающий водитель становится опытным (аффицируемым телом водителя), и многообразие дорожных инфраструктур становится артикулированными пропозициями. За обретением тела водителя стоят различные компоненты: человеческие и нечеловеческие сущности, формальные и неформальные правила, организмы и механизмы.

Что такое беспилотный автомобиль? Обретение автомобильного тела

Под беспилотным автомобилем (БА) сегодня понимают автоматизированные транспортные средства, способные к передвижению без помощи водителя (или с его ограниченным участием). В настоящее время зачастую на дорогах общего пользования в салоне такого автомобиля присутствует поддерживающий водитель, который может взять на себя вождение в экстренном случае. БА представляют собой автомобильный корпус, сенсорный стек и программное обеспечение (ПО).

Социальные ученые поднимают вопросы, близкие к проблематике моего исследования (*Eriksson* 2017; *Stilgoe* 2018; *Hind* 2019; *Marres* 2020). Например, Магнус Эрикссон говорит о генерации автомобилем уникального поведения и формировании онтологий на основе данных, собираемых через сенсоры (*Eriksson* 2017). Он делает заключение, созвучное теории тела Латура: “Несмотря на использование одних и тех же компонентов, интеграция и программное обеспечение, скорее всего, различаются у разных производителей, и это вызывает изменение в поведении автомобилей разных производителей” (*Ibid.*: 50). Здесь мы имеем дело с процессом обучения, который возможен через способность автомобиля быть аффицированным и менять поведение.

Как уже было продемонстрировано выше, концепция Латура позволяет нам описывать множественные тела, в том числе умные технологии. Далее рассмотрим, как обретают свои тела БА. Во-первых, проанализируем сенсоры, используемые в таких автомобилях вообще, и выбор сенсоров компанией Waymo, я покажу, как происходит аффицирование средой и артикуляция пропозиций. Во-вторых, на примере непрерывного тестирования БА Waymo продемонстрирую, что непрерывное научение аффицируемости и смена поведения происходят в симуляторах, на полигонах и дорогах общего пользования.

Waymo Driver. Компания Google, один из пионеров автоматизации вождения, начала разработку своего беспилотного автомобиля в 2009 г. В 2017 г. ее дочернее подразделение, занимающееся разработкой БА, получило название Waymo. Компания нацелена на создание сервиса беспилотных такси. Уже сегодня такси Waymo можно заказать через приложение в городской агломерации Финикса (шт. Аризона) и в Сан-Франциско, где с 2021 г. это доступно ограни-

ченному кругу пользователей – членов программы Trusted Tester. Большинство поездок происходят без поддерживающего водителя; с помощью сенсоров, нейросетей и алгоритмов автомобиль способен самостоятельно ориентироваться в комплексной городской среде. Один из слоганов Waymo гласит: “Конструируя самого опытного водителя” (“Building the most experienced driver”). Свои автомобили компания называет Waymo Driver. Waymo утверждает, что конструирует именно водителя, соединяя воедино то, что мы привыкли атрибутировать к человеческому и техническому. Я сосредоточусь именно на кейсе Waymo Driver, потому что на сегодняшний день это один из немногих беспилотников-такси, который можно встретить на дорогах общего пользования. В Waymo эффективно используют множество разных сенсоров и открыто рассказывают обо всех этапах тестирования.

Сенсоры: гетерогенная оснастка становится частью тела

Во всех транспортных средствах с функциями поддержки водителя или автоматизированного вождения важную роль играют сенсоры: система глобального позиционирования (*Global Positioning System, GPS*) и спутниковая система навигации (*Global Navigation Satellite System, GNSS*), лидары, радары, ультразвуковые сенсоры, камеры. Как и в случае с приобретением водительского навыка, ядро беспилотной технологии – обучение подвергаться влиянию. Сенсоры представляют материальную гетерогенную оснастку автомобиля. С одной стороны, они буквально становятся частями тела БА, с другой – медиаторами, через которые в автомобиль поставляются самые разные данные о телах, средах, инфраструктурах, устройствах. Сенсоры позволяют многообразию различий быть загруженными в тело БА.

Сегодня в разработках беспилотных автомобилей присутствует вариативность: разные компании выбирают разные ансамбли сенсоров. У пятого поколения автомобилей Waymo, представленного в марте 2020 г., четыре лидара, три радара и более 20 камер (*Jeyachandran 2020*). Почему Waymo выбрали именно такой набор сенсоров и чем они отличаются друг от друга? Далее я подробнее остановлюсь на каждом из сенсоров и покажу, за какие слои различий они ответственны.

Камеры. Самая распространенная, доступная, развивающаяся очень быстро технология для улавливания различий среды – камеры. Их можно найти у всех производителей беспилотных автомобилей, Waymo – не исключение. Посредством камер можно получать данные для распознавания таких важных для ориентации на дороге явлений, как разметка или знаки. Кроме того, благодаря камерам автомобиль способен различать цвета – это единственный сенсор, с которого получают цветное изображение, необходимое для различения красного или зеленого сигналов светофора.

При описании камер как составляющих аппаратного обеспечения БА часто используют традиционную метафору зрения:

Кремниевый сенсор [в камере] в чем-то похож на сетчатку: в обоих визуальные данные для обработки разбиваются на несколько небольших блоков... В человеческом глазу палочки и колбочки расположены случайным образом: плотно в центре сетчатки и менее плотно по краям. Напротив, в кремниевом сенсоре внутри цифровой камеры отдельные пиксели расположены в виде прямоугольного рисунка с постоянным интервалом (*Lipson, Kurman 2016: 177*).

Однако эту метафору можно применить с оговорками: человек обладает пространственным стереоскопическим зрением, за счет чего воспринимает мир

объемным и оценивает расстояние до предметов. Камера лишена этой способности, и для БА это становится значимым затруднением в процессе обретения тела: используя только этот вид сенсоров, сложно получить сведения о положении автомобиля в пространстве.

Для зрения БА могут стать проблемой метеоусловия (дождь, туман, снег, яркое солнце), грязь и пыль на дороге, а также самые незаметные участники дорожного движения – насекомые. Все это может помешать стабильной работе камер, и в ПО будет поступать неверная информация, что затруднит корректное распознавание объектов.

Другая задача – измерение расстояния до объектов, не может быть решена через использование одиночных камер, так как они дают плоское изображение. Установка большего количества камер на автомобиль снимает эту проблему: в ПО поступает информация об одних и тех же объектах, фиксируемых под разными углами, что позволяет сформировать динамическую картину окружения автомобиля. На автомобиле Waymo пятого поколения установлен комплекс камер. Система кругового обзора, камера дальнего действия, способная видеть на расстоянии до 500 м, система обзора периметра, периферийные камеры, установленные сзади и спереди автомобиля, работают вместе с лидарами и радары. Такой набор сенсоров различает малейшие детали на ближнем расстоянии, а также исключает слепые зоны (*Jeyachandran 2020*).

Камеры играют важную роль во всей беспилотной индустрии. В связке с совершенствующимся ПО, относительной доступностью технологий (можно поставить много камер без существенного удорожания автомобиля) появляется возможность не только измерения расстояния до объектов, но и восприятия глубины картинки. Несмотря на ограничения, камеры позволяют артикулировать позиции цвета и внешнего облика множества тел и сред.

Радары. В автомобилях Waymo установлено три радара. Они, также как и камеры, могут быть использованы и в обычных автомобилях с функцией адаптивного круиз-контроля. Радар может определять скорость и местоположение движущихся и статичных предметов спереди и сзади автомобиля; на основании собранных данных регулируются тормозное усилие и подача газа. Электромагнитные волны, испускаемые передатчиком радара, отражаются от объектов и улавливаются его приемником – именно это эхо позволяет обнаруживать потенциальные препятствия. Форма испускаемых радаром волн, а также время, через которое, отразившись от предмета, они возвращаются обратно, предоставляют данные не только о расстоянии до последнего, но и о том, из какого материала он сделан, и о том, находится ли он в движении: “Некоторые радарные датчики могут вычислить, в каком направлении движется отражающий объект, анализируя изменения частоты отражающей волны” (*Lipson, Kurman 2016: 182*). Таким образом, радар позволяет принять в расчет различия, связанные с расстоянием до объектов и их плотностью.

Лидары. Самое распространенное отличие аппаратного обеспечения различных БА – (не)использование технологии лидара для распознавания среды. Лидар – это лазерный радар, который распыляет пучки света и измеряет, сколько времени требуется каждому из лучей, чтобы отскочить назад (*Ibid.: 177*). Таким образом, он определяет, на каком расстоянии находится тот или иной объект, его форму и плотность и фиксирует различия, связанные с ними. Лидар также распознает, движутся предметы или нет. Пучки света могут распространяться вертикально и горизонтально; угол расхождения лучей значительно превышает угол зрения обычного человека. Несмотря на указанное преимущество, у технологии есть существенный минус – высокая стоимость. Поэтому лидары чаще используются в проектах, создающих сервисы такси, в то время как компании,

предполагающие продажу автомобиля в личное владение, часто отказываются от этой технологии, заменяя ее различными комбинациями камер и радаров. Такси Waymo² передвигаются в сложных городских условиях, полных постоянно меняющихся ограничений и непредсказуемых ситуаций, и таким БА нужно предусмотреть больше способов подвергаться воздействию и больше данных для анализа. Информация, поступающая на сенсоры, должна охватывать как можно больше различий, в то же время сенсоры должны быть способны воспринимать различия быстро, в соответствии с изменениями среды.

Кроме того, лидары генерируют 3D-карты местности (перед тем, как выпустить БА на дорогу, он с лидарами и водителями проезжает по местности, создавая такую карту), что позволяет телу автомобиля буквально загрузить, включить в себя среду. Чем больше пучков света, тем выше разрешение и детальность карты, которую сформировал лидар. Информация с лидаров поступает на программную оболочку в виде облаков точек. “Осязание” сенсоров выходит далеко за пределы человеческих возможностей, они вместе способны охватывать все многообразие предметов вокруг автомобиля.

Пример сенсоров показателен для анализа аффигируемости тела БА. Несмотря на то что в конечном итоге способность регистрировать мельчайшие различия становится делом нейросетей и ПО, сенсоры – это каналы, которые дают понимание того, что происходит вокруг автомобиля. Они ответственны за сбор данных, на которых обучаются нейросети. Разные сенсоры буквально становятся частями тела БА, а среда, в которой он находится, коэкстенсивна ему. Среда загружена в тело автомобиля, ее анализируют, делают выводы. Как и в случае с телом водителя, мы имеем, с одной стороны, органы, принадлежащие телу, с другой – коэкстенсивные ему медиаторы-посредники. Благодаря работе сенсоров БА может динамически обучаться воспринимать среду (узнавать велосипедистов и пешеходов, отличать знаки от рекламных вывесок), а затем реагировать в соответствии с тем, что распознают его “органы чувств”.

Чувствование среды автомобилем Waymo – сложный, многосторонний процесс, в который одновременно оказывается вовлечено множество сенсоров. Сенсоры не только проливают свет на окружение автомобиля, благодаря им различия фиксируются и наслаиваются: “Комплексное устройство сенсорных технологий в каждой машине – от камер до радара, лидара и GPS – приводит к комплексному чувствованию дорожных поверхностей, линий, знаков и метеорологических условий” (Hind 2019: 405). Ансамбли устройств позволяют артикулировать разные пропозиции, так как сенсоры определяют расстояние до объектов, их очертания, плотность материалов, из которых они сделаны. Чем больше сенсоров, тем больше тонких различий в среде способен воспринять автомобиль. Разработчики Waymo Driver хотят, чтобы беспилотные такси свободно ориентировались в сложных условиях города, а для этого оснащают их различными каналами восприятия.

Сенсоры – важный компонент становления аффигируемым телом. Благодаря им тело БА оказывается восприимчивым к контрастам, учится их различать. В случае Waymo за аффигируемость отвечают лидары, камеры и радары. Через сенсоры происходит сбор данных – но различия беспорядочно наслаиваются, не вызывая смены поведения БА. Однако, чтобы тело автомобиля было аффигируемым, воспринимающим различия и реагирующим на них, смена поведения необходима. За это отвечает ПО автомобиля.

Как может происходить динамическое обучение тела БА и смена его поведения? За то, чтобы “тело было приведено в движение контрастами” (Latour 2004: 209), ответственны нейросети. Процессы обработки данных, поступающих в разных форматах (пиксели, лидарные облака точек) с сенсоров, проис-

ходят в ПО, а сами сенсоры выступают важными медиаторами между средой и вычислительными мощностями автомобиля. Обработать огромное количество разрозненных данных становится возможным благодаря нейросетям, а их обучение через тестирования – это непрерывный, постоянно повторяющийся процесс.

Динамика обучения беспилотного автомобиля: тестирование

Как и во многих других проектах БА, в Waymo выделяют три основных фазы тестирования: в симуляторе, на полигоне и на дорогах общего пользования. Параметры первых двух заданы заранее: множество ситуаций для тестирования поведения автомобиля спланировано разработчиками. Последняя фаза – испытания в хаотичных и непредсказуемых условиях города. Узнав тысячи возможных случаев, которые могут происходить на дороге, Waymo Driver готов оказаться в пространстве случайностей реального движения. Каждое изменение в ПО должно быть тщательно протестировано перед тем, как БА попадет на дорогу, населенную множеством других акторов. В ходе поездок в симуляторе, на полигоне и дорогах общего пользования автомобиль способен артикулировать пропозиции, связанные с различиями среды (при медиации сенсоров), и реагировать на эти различия.

Пропозиции, собранные в процессе тренировок – тестовых поездок, артикулируются, и при содействии ПО беспилотные автомобили обретают тела, проходя путь от меньшей артикуляции к большей. Чем больше собрано данных и чем больше тренировочных поездок прошло, тем более предсказуемыми становятся реакции, тем больше пропозиций способен артикулировать автомобиль (адекватно реагировать на разные дорожные ситуации).

В Waymo утверждают, что один день поездок в симуляторе, который в компании называют “Simulation City”, равен “более чем 100 годам на реальных дорогах”, – автомобили проезжают 20 млн миль в день³. В ходе симуляции отрабатываются поездки в различных моделируемых ситуациях: как в копирующих реально происходящих на дорогах, так и во всевозможных усложненных и модифицированных. Также новые сценарии могут имитировать разные дороги и всевозможные погодные условия: “В ходе симуляции мы можем выбрать самые интересные случаи из зафиксированных на более чем 20 млн автономных миль дорог общего пользования в 25 городах по всей стране, чтобы максимально повысить эффективность нашего обучения,” – говорится в блоге Waymo⁴. В целом симуляция помогает достичь сразу нескольких целей: быстро обучаться на смоделированных поездках, отрабатывать новые и редкие ситуации (в т.ч. возможные аварии), обучать модели и проверять новое ПО.

Тестирование проходит на полигоне “Замок” (“Castle”) площадью 113 га (на этой территории ранее располагался аэродром ВВС США). В блоге Waymo он описывается так: “Наш испытательный полигон на бывшей военной базе устроен как адаптируемый город и включает все – от широких проспектов и пригородных дорог до железнодорожных переездов и кольцевых развязок” (The Waymo Team 2020). В компании также утверждают, что здесь удалось собрать и смоделировать около 40 тыс. различных сценариев вождения и ситуаций, в которые могут попасть беспилотники. И виртуальные поездки в симуляторе, и тестирование на полигоне включают даже те ситуации, которые, вероятнее всего, не произойдут с человеческим водителем. Аффигируемое тело БА должно быть готово реагировать на самые разные эксцессы, возникающие на реальных дорогах.

Отработка случаев в контролируемых условиях необходима для выезда на дороги общего пользования, где среда становится иной: к тысячам и тысячам

отработанных случаев могут добавиться новые. Автомобиль должен быть готов на них адекватно реагировать. Каждый выезд на дороги общего пользования – тоже тестирование. В ходе проездов собираются данные, на основе которых могут быть обнаружены ошибки, внесены изменения в ПО или добавлены новые элементы для распознавания. Все три фазы испытаний постоянно повторяются: “Тестирование – это не разовая задача, а бесконечный цикл обратной связи” (Ibid.).

Итеративность этого процесса показывает, как тело автомобиля становится афффицируемым, а в ходе непрерывного тестирования происходит увеличение артикуляций. Тело БА оказывается восприимчиво к новым сущностям каждый раз, когда артикулируется новая пропозиция и автомобиль справляется с возникшей задачей. Иерархичность этого процесса совпадает с иерархичностью обретения тела водителя: ученик на курсах вождения, как правило, сначала проходит теорию, затем осваивается в салоне автомобиля на пустых улицах, а следом за этим учится вождению на дорогах общего пользования. Аналогично и БА: сначала тестирование в симуляторе, затем на полигоне и только после этого выезд на оживленные улицы. Человеческие и технологические тела динамически учатся регистрировать различия, постепенно добавляя все больше слоев артикуляций, становясь чувствительнее к среде и реагируя на самые тонкие нюансы.

* * *

Латур, отказываясь от проведения разграничительной линии между человеческим и нечеловеческим, социальным и техническим, дает второе дыхание техноантропологической концепции Харауэй. Я обращаюсь к концепции тела Латура и считаю, что она применима к описанию тел людей и технологий.

Что означает иметь тело? И водители, и умные технологии постепенно обретают свои тела, обучаясь подвергаться воздействию. Тела не возникают из ниоткуда, сразу же обученные множеству случаев, которые с ними могут произойти. Становление и водителем, и беспилотным автомобилем возможно через динамическое научение афффицируемости и артикуляции пропозиций. Оба тела учатся распознавать все новые и новые различия, беспрерывно умножая артикулированные пропозиции. Тела людей и технологий можно рассматривать как интерфейсы, становящиеся все более афффицированными через множество искусственно созданных установок.

Что означает иметь тело беспилотного автомобиля? Это значит неустанно артикулировать пропозиции внешнего мира: чем больше артикулировано пропозиций, тем шире и богаче мир БА, тем более артикулированным становится его тело, а значит более чувствительным к среде. Афффицируемое тело Waymo Driver обретается через сенсоры и разные виды тестирования. В основе обретения любых тел лежит фундаментальная способность к обучению: на курсах вождения, как в случае с человеческим водителем, или в ходе тестовых проездов через сбор данных, как в случае с БА.

Я рассмотрела два примера того, как концепция тела Латура может работать с техноантропологическим материалом. Однако у исследования есть еще одна неучтенная сторона – тела разработчиков, которые тоже становятся афффицируемыми по мере взаимодействия с БА. Тела разработчиков также могут быть описаны посредством этого концептуального языка.

Я полагаю, что концепция тела Латура меняет взгляд на техноантропологию, предлагая новую симметричную модель рассмотрения технического. Она не предлагает антропологам вернуться к фокусированию на человеческом теле, напротив, она говорит о возможности обретения тела разными

агентами – человеческими, животными, техническими. Кроме того, именно концепция тела способна отследить динамику тел, находящихся в процессе непрерывного становления. Научение таких тел нельзя рассматривать в отрыве от среды. Связь со средой оказывается релевантна как для органических тел, так и для технических, что демонстрируется и при рассмотрении концепции Латура, и при перенесении ее на технологические артефакты.

Благодарности

Выражаю благодарность Андрею Кузнецову за помощь в направлении мысли и написании работы, а также за многократное рецензирование и редактуру. Также благодарю Николая Руденко и Лилию Земнухову за поддержку на каждом этапе подготовки текста.

Примечания

¹ Здесь и далее я перевожу *set-up* как “установка”, основываясь на словаре Мерриэм–Уэбстер (см.: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/setup>). Такой перевод подчеркивает, с одной стороны, телесную семантику (значение связано с осанкой, выправкой), с другой – механическую (установка, настройка инструментов, необходимых для выполнения задач); связь телесного и механического имеет важное значение для Латура.

² Подробнее о лидачах Waymo см.: *The Waymo Driver Handbook: How Our Highly-Detailed Maps Help Unlock New Locations for Autonomous Driving*. <https://blog.waymo.com/2020/09/the-waymo-driver-handbook-mapping.html>

³ О тестировании в симуляторе см.: *Off Road, but not Offline: How Simulation Helps Advance Our Waymo Driver*. <https://blog.waymo.com/2020/04/off-road-but-not-offline--simulation27.html>

⁴ Также о тестировании Waymo в симуляторе см.: *Simulation City: Introducing Waymo’s Most Advanced Simulation System Yet for Autonomous Driving*. <https://blog.waymo.com/2021/06/SimulationCity.html>

Источники и материалы

Jeyachandran 2020 – Jeyachandran S. *Introducing the 5th-Generation Waymo Driver: Informed by Experience, Designed for Scale, Engineered to Tackle More Environments* // Waypoint. The official Waymo blog. 04.03.2020. <https://blog.waymo.com/2020/03/introducing-5th-generation-waymo-driver.html>

The Waymo Team 2020 – The Waymo Team. *The Waymo Driver’s Training Regimen: How Structured Testing Prepares Our Self-Driving Technology for the Real World* // Waypoint. The official Waymo blog. 10.09.2020. <https://blog.waymo.com/2020/09/the-waymo-drivers-training-regime.html>

Научная литература

Латур Б. Габриель Тард и конец социального // Социология власти. 2019. Т. 31. № 2. С. 217–239. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2019-2-217-239>

Мол А. Множественное тело. Онтология в медицинской практике. Пермь: Гиле Пресс, 2017.

Соколовский С.В. Антропоморфизмы и антропология техно-корпо-реальности // Социология власти. 2017. Т. 29. № 3. С. 23–40. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2017-3-23-40>

- Соколовский С.В. Киборги в киберпространстве: современные исследования в области кибер- и цифровой антропологии // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 5–22.
- Соколовский С.В. Тела и технологии сквозь призму техноантропологии // Антропологический форум. 2018. № 38. С. 98–121.
- Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х годов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Despret V. The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis // *Body & Society*. 2004. Vol. 10. No. 2–3. P. 111–134. <https://doi.org/10.1177/1357034X04042938>
- Eriksson M. The Normativity of Automated Driving: A Case Study of Embedding Norms in Technology // *Information & Communications Technology Law*. 2017. Vol. 26. No. 1. P. 46–58. <https://doi.org/10.1080/13600834.2017.1269872>
- Hind S. Digital Navigation and the Driving-Machine: Supervision, Calculation, Optimization, and Recognition // *Mobilities*. 2019. Vol. 14. No. 4. P. 401–417. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1569581>
- Latour B. A Well-Articulated Primatology: Reflexions of a Fellow-Traveler // *Primate Encounters* / Eds. S.C. Strum, L.M. Fedigan. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. P. 358–381.
- Latour B. *Aramis, or, The Love of Technology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Latour B. Body, Cyborgs and the Politics of Incarnation // *The Body* / Eds. S.T. Sweeney, I. Hodder. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 127–141.
- Latour B. How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies // *Body & Society*. 2004. Vol. 10. No. 2–3. P. 205–229. <https://doi.org/10.1177/1357034X04042943>
- Lipson H., Kurman M. *Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- Marres N. Co-Existence or Displacement: Do Street Trials of Intelligent Vehicles Test Society? // *The British Journal of Sociology*. 2020. Vol. 71. No. 3. P. 537–555. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12730>
- Stilgoe J. Machine Learning, Social Learning and the Governance of Self-Driving Cars // *Social Studies of Science*. 2018. Vol. 48. No. 1. P. 25–56. <https://doi.org/10.1177/0306312717741687>

Research Article

Kiseleva, M.E. Affectation, Articulations, Learning: Towards Technoanthropological Symmetrization of Drivers and AVs Bodies [Афффицируемость, артикуляции, обучение: к техноантропологической симметризации тел водителей и беспилотных автомобилей]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 49–67. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010043> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Mariia Kiseleva | <https://orcid.org/0000-0003-1894-6796> | maria.evgenovna@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

technoanthropology, science and technology studies, actor-network theory, autonomous vehicles, self-driving cars, body, Waymo

Abstract

The article discusses autonomous vehicles (AVs) and considers them in relation to the Body concept of Bruno Latour. It deals with the acquisition of the body of a driver and an autonomous vehicle. I examine the cases of sensors and testing of Waymo. Bodies learn how to be affected and to articulate propositions. Both the human driver and the AV register more and more differences, multiplying articulated propositions. I argue that Latour's concept is capable of tracing the fluid ontology of human and technological bodies. It allows us to follow the path of symmetrical description of people and technologies, to track the dynamics of bodies and see that they are not fixed. The analysis of such bodies cannot be considered in isolation from the artificially created set-up. Latour's concept turns out to be relevant for technical and organic bodies.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 20-78-10106]

References

- Despret, V. 2004. The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*. 10 (2–3): 111–134. <https://doi.org/10.1177/1357034X04042938>
- Eriksson, M. 2017. The Normativity of Automated Driving: A Case Study of Embedding Norms in Technology. *Information & Communications Technology Law*. 26 (1): 46–58. <https://doi.org/10.1080/13600834.2017.1269872>
- Haraway, D. 2017. *Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiia i sotsialisticheskii feminizm 1980-kh gg.* [A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Hind, S. 2019. Digital Navigation and the Driving-Machine: Supervision, Calculation, Optimization, and Recognition. *Mobilities* 14 (4): 401–417. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1569581>
- Latour, B. 1996. *Aramis, or, The Love of Technology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. 2000. A Well-Articulated Primatology: Reflexions of a Fellow-Traveller. In *Primate Encounters*, edited by S.C. Strum and L.M. Fedigan, 358–381. Chicago: The University of Chicago Press.
- Latour, B. 2002. Body, Cyborgs and the Politics of Incarnation. In *The Body*, edited by S.T. Sweeney and I. Hodder, 127–141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, B. 2004. How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society* 10 (2–3): 205–229. <https://doi.org/10.1177/1357034X04042943>
- Latour, B. 2019. Gabriel' Tard i konets sotsial'nogo [Gabriel Tarde and the End of the Social]. *Sotsiologiia vlasti* 31 (2): 217–239. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2019-2-217-239>
- Lipson, H., and M. Kurman. 2016. *Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead*. Cambridge: MIT Press.
- Marres, N. 2020. Co-Existence or Displacement: Do Street Trials of Intelligent Vehicles Test Society? *The British Journal of Sociology* 71 (3): 537–555. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12730>
- Mol, A. 2017. *Mnozhestvennoe telo. Ontologiia v meditsinskoi praktike* [The Body Multiple: Ontology in Medical Practice]. Perm': Gile Press.
- Sokolovskiy, S.V. 2017. Antropomorfizmy i antropologiia tekno-korpo-real'nosti

- [Anthropotechnomorphisms and Anthropology of Techno-Corp-Reality]. *Sotsiologiya vlasti* 29 (30): 23–40. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2017-3-23-40>
- Sokolovskiy, S.V. 2018. Tela i tehnologii skvoz' prizmu tehnoantropologii [Bodies and Technology Through the Prism of Technoanthropology]. *Antropologicheskii forum* 38: 98–121.
- Sokolovskiy, S.V. 2020. Kiborgi v kiberprostranstve: sovremennye issledovaniia v oblasti kiber- i tsifrovoi antropologii [Cyborgs in Cyberspace: Contemporary Research in Cyber- and Digital Anthropology]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 5–22.
- Stilgoe, J. 2018. Machine Learning, Social Learning and the Governance of Self-Driving Cars. *Social Studies of Science* 48 (1): 25–56. <https://doi.org/10.1177/0306312717741687>

КАК ОБРАЩАЮТСЯ С ЭТИЧЕСКИМИ ВОПРОСАМИ В РОССИЙСКОМ ПУБЛИЧНОМ ДИСКУРСЕ О БЕСПИЛОТНЫХ АВТОМОБИЛЯХ

EDN: MZMWCT

Л.В. Земнухова

Лилия Владимировна Земнухова | <https://orcid.org/0000-0002-2938-3629> | l.zemnukhova@gmail.com | к. социол. н., научный сотрудник Центра исследований науки и технологий | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | старший научный сотрудник | Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН (ул. Кржижановского 24/35, корп. 5, Москва, 117218, Россия)

Ключевые слова

беспилотные автомобили, этика искусственного интеллекта, исследования науки и технологий, социальное конструирование технологий, алгоэтика

Аннотация

Работа беспилотного автомобиля не ограничивается наборами правил дорожного движения, аппаратным и программным обеспечением. Это гетерогенная технология, в создании которой участвует множество релевантных групп: компании-разработчики, регуляторы, общественные организации, медиа и публика. Все эти акторы придают свои смыслы как самой технологии, так и ключевым проблемам, связанным с ее разработкой. В этой статье я фокусируюсь на этических вопросах, связанных с беспилотными автомобилями. На материалах российских СМИ и публичных интервью я изучаю то, в каких контекстах эта тема возникает, как на нее реагируют разные участники и на что они опираются. В результате я выделяю философскую, нормативную и социотехническую перспективы на этические вопросы в российском публичном дискурсе.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 20-78-10106]

Беспилотный автомобиль (далее – БА) в ходе тестирования сложно перепутать с привычной машиной. На нем достаточно опознавательных знаков: он оснащен дополнительным оборудованием, которое установлено на крыше кузова, а также камерами на передней или задней его частях. Вся эта оснастка создает образ узнаваемой технологии, которая отличается от остальных

Статья поступила 11.11.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 20.01.2022

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Земнухова Л.В. Как обращаются с этическими вопросами в российском публичном дискурсе о беспилотных автомобилях // *Этнографическое обозрение*. 2022. № 1. С. 68–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010055>

Zemnukhova, L.V. 2022. *Kak obrashchait'sia s eticheskimi voprosami v rossiiskom publichnom diskurse o bespilotnykh avtomobiliakh* [How Ethical Issues are Dealt with in the Russian Public Discourse on Autonomous Vehicles]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 68–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010055>

и поэтому БА может вести себя не как обычный автомобиль. И действительно БА ездит чуть медленнее, стартует и тормозит плавнее, реагирует на знаки и разметку, пропускает пешеходов; иными словами, он строго соблюдает правила дорожного движения.

Тем не менее БА также попадают в аварии. Самая обсуждаемая авария с летальным исходом произошла с Uber в марте 2018 г. в Аризоне (*Wakabayashi 2018*). А в августе 2021 г. в Токио БА Toyota сбил слабовидящего паралимпийца (*Shivdas, Kelly 2021*). Каждый подобный случай подробно разбирается. Кто и что виноват(о) и почему? Кто несет ответственность за последствия? Кажется, что аварии с человекоуправляемыми автомобилями не вызывают этических вопросов и строго ориентированы на правила дорожного движения (далее – ПДД), но это не так. БА усиливают проблематичность решения спорных ситуаций. Происходит это по крайней мере по трем причинам.

Во-первых, ПДД кажутся понятной системой, где можно найти все разнообразие дорожных ситуаций, чтобы обученный на них БА мог относительно легко вписаться в социальные взаимодействия на дорогах. Однако с виду прозрачная и формальная система ПДД обрастает неформальными практиками и ситуативными договоренностями (*Vinkhuyzen, Cefkin 2016*), которым БА пока не обучаются. Неясно, каким правилам они должны подчиняться, на каких данных должны обучаться алгоритмы, и как можно регламентировать автономность (*Stayton et al. 2017*).

Во-вторых, аппаратное и программное обеспечения БА являются источниками и новых возможностей, и новых проблем. Сенсоры, камеры, радары, хотя и связаны в общую сеть, все же представляют собой источники потенциальных сбоев (*Lee 2018*). Помимо аппаратных “багов”, сложностей добавляют технологии машинного обучения и нейросетей, которые, в свою очередь, характеризуются непрозрачностью (*Seaver 2017; Christin 2020; Кузнецов 2020*). Эта проблематика находит отражение в сфере этики алгоритмов (или алгоэтики).

В-третьих, развитие БА также рассматривается как масштабная перестройка системы мобильности со своими социальными последствиями (*Bissell et al. 2018*). Исследователи по-разному проводят границу между этичным и неэтичным. Например, Роберт Спэрроу и Марк Ховард предлагают выпускать БА на общественные дороги после того, как они станут безопаснее обычного (среднего) водителя, а государство в это же время должно сокращать количество людей за рулем (*Sparrow, Howard 2017*). Пока такая идея кажется утопичной и не помогает понять, можно ли сделать технологию БА этичной. Далее исследователи предлагают сконцентрироваться на таких этических (и политических) аспектах, как психологические и социальные последствия распространения дорогостоящей технологии, социальная справедливость и невидимые привилегии, а также приватизация общественных пространств (*Sparrow, Howard 2020*). То есть беспилотная мобильность в целом рассматривается как экономический проект, следствия которого обостряют общественные проблемы.

Таким образом, этические вопросы разработки БА возникают на пересечении трех полей – исследований регулирования, алгоэтики и социальных последствий. Что значит “этические вопросы”? Под этим выражением я понимаю дискуссию о социально приемлемом поведении БА, которая включает философские размышления, нормативные представления и попытки найти социотехнический баланс. Как этические вопросы выражаются в российском контексте разработки БА? Кто и как с ними обращается в российском публичном дискурсе? В данной статье я исследую эти вопросы. Для этого я сначала пред-

ставлю беспилотные автомобили как гетерогенную технологию с точки зрения контекстов и участников, которые привносят свои смыслы в вопросы этики БА. Далее речь пойдет о трех перспективах на этическую проблематику, которые можно наблюдать в российском контексте.

Гетерогенные беспилотные автомобили

Работа БА не ограничивается наборами правил, алгоритмов или сценариев, а тесно переплетается с непредсказуемыми и неопределенными обстоятельствами и контекстами. Об этом нам говорят исследования наук и технологий (*Science and Technology Studies*, далее – STS). Чтобы подчеркнуть тесную взаимосвязь действий человеческих и нечеловеческих акторов через развитие концепции гетерогенности, STS вводят понятие социотехнического (*Bijker* 1995). В случае с БА эти сети или ансамбли (*Bijker* 1993) акторов подчеркивают сложность не только самой технологии, но и социотехнических ситуаций, в которых он оказывается. Практики создания и распространение технологий глубоко укоренены не только в инженерных традициях, но и в экономических, профессиональных, политических, культурных и других реальностях (*Bijker, Law* 1992). То есть инженерные решения принимаются (даже если не артикулируются) с учетом многообразия контекстов и тех релевантных групп, которые привносят свои смыслы в одну и ту же технологию.

Кто занимается конструированием БА и кто участвует в обсуждении этических вопросов? БА – это комплексная технология с разветвленной картой участников (*Lipson, Kurman* 2016). Компании-разработчики, исследовательские лаборатории, регуляторы, институты развития, медиа придают свои смыслы как самой технологии, так и ключевым проблемам, связанным с ее разработкой. Рассмотрим каждую из этих релевантных социальных групп, чтобы далее реконструировать перспективы на обсуждение этических вопросов.

Компании-разработчики. Основными участниками разработки БА являются крупные технологические и автопромышленные компании. В России это “Яндекс”, “Иннополис”, “СтарЛайн”, “КамАЗ”, а также ряд других команд и стартапов. Внутри компаний, кроме разработчиков, задействованы дизайнеры, менеджеры, исследователи, испытатели. В ходе разработки постоянно возникают и принимаются (или откладываются) инженерные и управленческие решения, которые потом пересматриваются, конфликтуют и соревнуются между собой, перепродумываются, отклоняются¹.

Разработка БА сталкивается с определенными дилеммами при принятии решений как в повседневном взаимодействии, так и в процессе алгоритмизации работы БА. Исследования, посвященные пользователям, показывают активное участие не-разработчиков в распространении технологий (*Oudshoorn, Pinch* 2003). Так, например, дополнительные датчики и камеры на кузове БА заставляют других участников дорожного движения вести себя иначе по отношению к нему. Многие понимают, как именно работает беспилотный автомобиль, что он “(не) видит”, как он будет вести себя в той или иной ситуации. Поэтому мы, скорее всего, будем наблюдать настороженное отношение со стороны других водителей, пешеходов, пассажиров. На этапе тестирования технологии на публичных дорогах под движение БА подстраиваются человеческие акторы – предотвращая или создавая трудности для непредсказуемого БА.

Регуляторы. Одна из попыток управлять неопределенностями развития БА как технологии заключается в том, чтобы сформировать нормативные механизмы, которые бы могли регламентировать появление беспилотников и

их участие в публичных взаимодействиях. Есть ряд инициатив, направленных на прямое или косвенное регулирование БА. В России эти инициативы исходят от институтов развития и таких околосударственных акторов, как Научно-техническая инициатива (НТИ), Центр стратегических разработок или Сбербанк. Последний участвует в создании “Концепции развития регулирования отношений в сфере технологий искусственного интеллекта и робототехники на период до 2024 года”, а также в разработке БА подразделением СберАвтоТех. Однако унификация на уровне законодательства требует технической определенности, чего нет в случае с только разрабатываемыми и тестируемыми инновациями.

Медиа, общественные организации и публика. В формировании повестки разработки БА участвуют также общественные организации (напр., Российская академия транспорта) и СМИ. Они инициируют публичные обсуждения, экспертные сессии, размещают интервью и таким образом влияют на формирование общественного мнения по поводу БА. Именно они оказываются главными “поставщиками” проблем распространения БА. Особенно острые дебаты идут по этическим вопросам. Подробнее мы поговорим об этом в следующем разделе.

Вместе все эти акторы и придают смысл развивающейся технологии БА. Релевантные группы делают БА гетерогенными, помещая их в разные контексты – политический, правовой, технический, культурный. Во многом эти смыслы определяются через обсуждение вопросов этичности этой разработки. Поскольку обсуждения происходят в публичном пространстве, то и сами они, и интервью исследователей и журналистов становятся доступны для цифровой этнографии. Далее на материалах российских СМИ и публичных интервью я покажу, как обращаются с вопросами этики БА разные акторы, в каких контекстах эта тема возникает, как на нее реагируют разные участники и на что они опираются.

Как обсуждают этические вопросы?

Философская, нормативная, социотехническая перспективы

Первым шагом в полноценном антропологическом исследовании может стать изучение публичного дискурса, который и отражает деятельность акторов, и оказывает на них влияние. Исходя из выделенных выше релевантных групп, можно было бы определить взгляды их представителей на решение этических вопросов, однако я пойду несколько иным путем и покажу, вокруг каких перспектив происходят основные открытые обсуждения, в которых участвуют все эти акторы.

В русскоязычном публичном пространстве можно выделить три основные перспективы на этику БА: философскую, нормативную и социотехническую. Философская перспектива предполагает не поиск решения моральных вопросов, а использование философских категорий для обсуждения этики. Нормативная – приравнивает решение этических вопросов к созданию регуляторных механизмов. Социотехническая – тесно связана с алгоэтикой и подразумевает итеративность в разработке этических БА. Рассмотрим каждую из этих перспектив подробнее. Сразу стоит оговориться, что одни и те же люди в разных контекстах могут представлять разные, иногда смешанные перспективы.

Философская перспектива: дилемма вагонетки. Одна из самых известных попыток найти этические решения для БА – это тест “Моральная машина” (Moral Machine n.d.), созданный международной командой на базе медиа-лаборатории Массачусетского технологического университета. Тест представляет

собой набор критических ситуаций, в каждой из которых пользователь должен принять решение за БА, т.е. определить его поведение. На изображениях ситуаций есть только два варианта: сбить кого-то на пешеходном переходе или подвергнуть риску пассажиров в БА. Причем пешеходы и пассажиры (как люди, так и животные) наделяются разнообразными характеристиками – полом, возрастом, статусом, занятием, – которые должны каким-то образом влиять на решение пользователя.

Однако этот тест регулярно подвергается критике. Во-первых, его рассматривают как способ перекалывания ответственности с разработчиков на пользователей. Во-вторых, в нем заложена глубоко ошибочная идея вычислительного социального выбора, которая значительно сужает спектр и возможности решения этических вопросов в разработке беспилотных автомобилей (*Hubert 2021*). В-третьих, тест – особенно если его результаты принимаются некритически – имеет далеко идущие последствия, которые влияют на формирование общественного мнения. Так, например, в 2018 г. были опубликованы результаты сбора и анализа данных проекта “Моральная машина” – отчет показал культурные различия в ответах на вопросы теста (*Awad et al. 2018*). Российские СМИ подхватили эту новость и добавили алармизма в тему разработки беспилотных автомобилей. Если проанализировать русскоязычные медиаматериалы по поводу этики БА, то практически в каждом из них мы обнаружим эмоционально окрашенные отсылки к дилемме вагонетки в ее различных вариациях. Это демонстрируют обе волны публикаций: и в 2015 г., когда сайт “Моральная машина” только запустился, и в 2018 г., когда стала доступна первая аналитика. Атмосферу алармизма легко передают сенсационные заголовки: “Запрограммировать беспилотники, чтобы убивать” (*Котляр 2015*), “Моральные проблемы беспилотных автомобилей не имеют универсального решения” (*Марков 2018*), “Психологи научат беспилотники правильно давить пешеходов” (*Молотилин 2015*). Подобный дискурс также сужает спектр этических вопросов, сводя их к нерешаемым моральным дилеммам, в то время как исследовательское сообщество разрабатывает альтернативные подходы к их решению.

Публичные выступления российских разработчиков демонстрируют свои способы обращения с таким подходом к решению этических вопросов. Один из вариантов – объявить беспилотные автомобили зоной, свободной от этических вопросов вообще, как это предлагает разработчик из “Яндекса”: “Суть беспилотной технологии как раз в том, чтобы у машин не возникало морального выбора: они оборудованы огромным количеством электроники, сенсоров, камер и поэтому избегают ситуаций, свойственных водителю из-за его ограничений в восприятии и реакции” (*Кантышев 2018*).

В этой перспективе предполагается, что БА могут вовсе не сталкиваться с ситуациями, где необходимо принимать необычные, выходящие за пределы рутинных решений. Или же что в тот момент, когда БА окажутся на дорогах, все другие участники дорожного движения будут вести себя всегда предсказуемо и дисциплинированно, поскольку этические вопросы останутся уделом человеческого поведения. В экстренном случае ставка делается на быструю скорость реакции и математическую точность решений, как подчеркивал руководитель Лаборатории автономных транспортных средств Центра технологий компонентов робототехники и мехатроники Университета Иннополис Салимжан Гафуров:

Наибольшие сомнения вызывают этические проблемы: насколько оправданное решение примет беспилотник в безальтернативной ситуации, например, когда аварии не избежать. В память сервера заложено огромное количество сценариев дорожных ситуаций. Искусственный интеллект за сотые доли секунды перебирает их все и с математической точностью выбирает вариант с наименьшими потерями (*Кушниц 2020*).

Базовое допущение такого сценария: в алгоритме можно будет учесть метрики, ответственные за тот или иной набор ценностей или ориентиров, лежащий в основе будущего поведения БА. Такой подход кажется мне малообоснованным, поскольку заменяет собой поиск решения ключевых вопросов: кто и за что отвечает? как принимаются решения? кто окажется за бортом алгоритмов? Вот как рассуждает Гафуров:

Беспилотник руководствуется этикой, которую в него заложил производитель. В зависимости от того, что заложишь, то и будет делать беспилотник. Он не делает выбора на свое усмотрение в традиционном, человеческом понимании. Можно точно предсказать то, что он будет делать, в отличие от людей. Ему можно доверять в этом вопросе (*ProKazan 2020*).

Здесь мы сталкиваемся с набором проблем, о которых говорят исследователи алгоэтики. Исследования предвзятостей в алгоритмах, сложностей их обучения, модерирования, вскрытия черных ящиков (*Christin 2020; Seaver 2017*) дополняются теперь критическим разбором основных понятий, вокруг которых выстраиваются требования к открытости, прозрачности, разнообразию (*Ananny, Crawford 2018*). А самой радикальной представляется попытка делегировать пользователям выбор морального порядка. Гафуров говорит об этом так:

Автопроизводители могут предлагать покупателям “автомобиль-эгоист” и “автомобиль-альтруист”, или можно соединить эти функции – водитель будет сам выбирать режим перед поездкой. <...> Мне кажется разумным перенести разумные философские взгляды на язык C++. Необходимо четко и обоснованно сформировать этику на дорогах – разработать метрики и создать техническую прогнозируемую систему с математическими ожиданиями (*Этическая философия 2020*).

Общая стратегия разработчиков в этом вопросе кажется негативистской: моральных вопросов не будет – они будут нерелевантны для БА, задача лишь в том, чтобы минимизировать риск. Но за такой позицией скрывается непонимание того, что универсальные метрики и критерии при столкновении с реальными ситуациями на дорогах могут привести к еще более непредсказуемым сбоям и вовсе лишит систему возможности адаптироваться к постоянно изменяющимся обстоятельствам. Приведу показательную цитату из интервью руководителя департамента беспилотных транспортных средств российской компании *Cognitive Technologies* Юрия Минкина: “Моральная дилемма для беспилотника будет редчайшим случаем. У самого автомобиля морали нет, конечно, он действует по заданным ему критериям. И в данном случае это должен быть критерий минимизации ущерба. Как оценивать ущерб, чтобы его минимизировать, – тонкий момент” (*Береснева 2016*).

Но остается вопрос: что поддается калькуляции и оценке рисков и как это можно просчитать? По этому поводу некоторые исследователи сходятся во мнении, что фокусирование на предотвращении рисков может оказаться действенной стратегией решения этических вопросов (*Nyholm 2018a, 2018b; Christin 2020*). Однако метрики, разработанные для одних контекстов, совсем не обязательно будут релевантны для других, поскольку они могут опираться на иные представления. Философы и социальные исследователи сформулировали множество этических систем, в основе которых лежат разные, часто противоречивые ценности (см., напр., обзор: *Nyholm 2018a*). В разных регуляторных инициативах можно найти отличающиеся ориентиры: приоритет человеческой жизни, ценность культурных свобод, эгоистические побуждения, добродетель, социальный контракт. В российском контексте пока домини-

нирует логика, где все подчинено максимальной рациональности и расчету. Она ближе всего к возможностям регулирования.

Нормативная перспектива: как регулировать этику. Нормативистское представление о том, на что должны ориентироваться разработчики в дизайне и создании БА, остается доминирующим, поскольку обещает определенность. В данном случае ориентиром становятся ПДД, которые определяют базовые ограничения для автономного транспорта. Вот что говорит Минкин:

Есть действующие правила дорожного движения, и мы программируем в их рамках. Например, машина не должна выезжать на встречку. Чтобы, объезжая котенка, мы не врезались в автобус и не убили 50 детей. По правилам в случае опасности нужно тормозить, и именно это наши беспилотники должны делать на данном этапе. Мы не можем нарушать действующие правила (Береснева 2016).

Разработчики руководствуются главной логикой ПДД – обеспечением безопасной среды: БА должен строго следовать традиционным правилам и не создавать аварийных ситуаций. Но, как показывают социальные исследователи, особенно антропологи дорожного движения, водители регулярно создают свои неформальные правила, чтобы сделать ситуацию на дороге более комфортной и удобной, даже если это расходится с официальными правилами (Vinkhuizen, Cefkin 2016). Внутри ПДД можно найти как очень строгие и жесткие ограничения, так и более мягкие, основанные на коммуникации и общих смыслах. Водители ежедневно занимаются микроменеджментом, чтобы оптимизировать свой путь и затраты на него. Проезд на мигающий зеленый или даже желтый сигнал, перестроение на более быструю полосу, объезд учебного автомобиля, парковка в не совсем положенном месте (вторым рядом на “аварийке” на короткий срок) и множество иных подобных ситуаций создают неформальную культуру вождения, не всегда соответствующую ПДД. Какие-то из этих практик можно зафиксировать в алгоритмах, но какие-то будут постоянно возникать *ad hoc* и не смогут быть учтены в строгих нормативных схемах.

Обсуждение регуляторной политики в отношении БА происходит с учетом существующих этических рекомендаций в других странах. Следующим громким сюжетом после статьи о тесте “Моральная машина” стал результат деятельности “Этической комиссии в области автономного вождения” (*Ethics Commission Automated and Connected Driving*) в Германии. В рекомендациях, выпущенных в 2017 г., явным образом постулируется безопасность участников дорожного движения в качестве основной цели (Ethics Commission 2017). Первичной остается защита индивидов (и только потом животных и собственности), которые, в свою очередь, несут ответственность за свои действия. При этом важной задачей становится поиск баланса между личной свободой человека и безопасностью других. Комиссия признает, что в алгоритмы нельзя встроить решения непредсказуемых ситуаций, но при этом автомобили должны быть запрограммированы так, чтобы минимизировать риски в отношении других участников дорожного движения, особенно уязвимых пешеходов (хотя любая дискриминация должна быть пресечена). Наименее разработанный пункт касается распределения ответственности за исходы событий – ее могут нести как производители и операторы, так и чиновники и политики. Для принятия решений *postfactum* предлагается документировать логи.

Эти рекомендации вызвали большой резонанс в русскоязычном дискурсе. С одной стороны, тот факт, что Германия попыталась сформулировать базовые принципы для разработки БА, заставляет все больше обсуждать эти вопросы

применительно к российскому контексту. С другой стороны, эти принципы носят рекомендательный характер, а также содержат достаточно неопределенностей, чтобы сразу принимать их в качестве ключевых ориентиров. В отношении решения этических вопросов БА в России наблюдается несколько позиций, которые возникают на фоне экспериментальных правовых режимов, созданных специально для формирования регуляторной политики в сфере развития БА. Руководитель направления “Правовое развитие” Центра стратегических разработок Максим Башкатов высказался так:

Я безусловно против, чтобы робосистемы в целом обучались этическим нормам – это абсолютно ненаучно. Если обучать роботов этике, тогда во всех странах, в том числе России, должны принять закон, обязывающий граждан определенным образом подчиняться этическим нормам. Право не должно регулировать вопросы этики применительно к конкретным субъектам права – это не догматично, это станет механизмом для оправдания изменений общих условий ответственности (В России на время... 2021).

Здесь происходит жесткое разграничение правовых и этических аспектов, где все должно подчиняться только логике ПДД в ущерб неформальным практикам. Это невозможно, поскольку далеко не всегда понятно, где проходит эта граница. Более того, если нормативный подход подразумевает соответствие технологии существующей норме, то это означает ограничения для инноваций, потому что с новыми технологиями приходят новые нормы (Eriksson 2017). В этом контексте понятны и опасения разработчиков, которые настороженно относятся к идее централизованного регулирования. Гафуров, например, замечает: “Можно отдать принятие решения государству, где законодатели будут приоритизировать общее, что наложит негласное вето на всю беспилотную отрасль. В таком случае технологию беспилотного автомобиля не примут, и люди откажутся от нее в целом” (Этическая философия 2020).

На мой взгляд, речь должна идти не об обучении алгоритмов этическим нормам, а о том, как сделать взаимодействие разных участников дорожного движения согласованным и непротиворечивым. Как и в рекомендациях немецкой Этической комиссии, ответственность оказывается ключевой проблемной точкой в обсуждении этики в контексте разработки нормативного регулирования БА. Вот что об этом говорит Ксения Шашкина – руководитель лаборатории Центра компетенций НТИ по направлению “Технологии компонентов робототехники и мехатроники” на базе Университета Иннополис:

Сейчас разработчики сталкиваются с определенными вызовами, особенно, с необходимостью изменения нормативной базы. Правила дорожного движения, авиасообщения, речного движения завязаны на ответственности людей – ответственности пилотов, водителей и владельцев в целом. В данный момент нормативная база должна глобально пересматриваться, чтобы в ней предусматривалось, что беспилотные роботы – участники движения (Ответственность водителя 2021).

Пересмотр ПДД в действительности начинает входить все прочнее в повестку регуляторов БА, особенно с учетом актуализации этических аспектов. Этим же вопросом занимается Еврокомиссия в рамках разработки документа “Этика подключенных и автоматизированных транспортных средств”, который формулирует рекомендации по обеспечению безопасности дорожного движения, конфиденциальности, справедливости, подотчетности и ответственности (Horizon 2020). Сейчас аргументы в обсуждении этических аспектов разработки технологий вообще и БА в частности черпаются из самых разных источников – это не только государственные и международные, но и

общественные и академические (исследовательские) проекты, посвященные этичному дизайну, практике этики, интеграции этики в технологии на разных этапах и предотвращению рисков (*Reijers, Coeckelbergh 2020*).

Нормативная перспектива оказывается самой востребованной и для разработчиков, и для регуляторов, и даже для медиа, поскольку она предполагает относительную определенность в обращении с этическими вопросами. На практике обсуждение этических вопросов наиболее активно происходит в сфере искусственного интеллекта, который также является частью БА. Принятые в разных странах этические рекомендации поддерживают общие принципы и ориентиры, такие как честность, прозрачность, объяснимость, подотчетность. Однако с точки зрения критических исследований технологий эти категории сами вызывают вопросы. В обсуждении этой перспективы следующим шагом могла бы быть проблематизация базовых понятий, на которые опираются разработчики этих документов и концепции. Например, это убедительно делают социальные исследователи технологий, подвергая тщательному критическому разбору ключевые понятия этического дискурса, такие как подотчетность или прозрачность, и показывая ограничения их использования в качестве основных ориентиров для выработки этических решений (*Ananny, Crawford 2016; Neyland 2015*). Отчасти это выражено в третьей перспективе, которую я назвала социотехнической.

Социотехническая перспектива: поиск сбалансированных решений. Социотехнический подход к рассмотрению этических вопросов представляет собой итеративный процесс, в котором участники ориентируются не на готовые решения моральных машин или на регуляторные рамки, а на повседневную практику, с которой сталкиваются сами разработчики.

В видеоролике тестового заезда беспилотного автомобиля от “Яндекса” можно видеть, что БА едет и спокойно справляется с ситуацией на дороге, пока не встречается с нарушением: на участке с однополосным движением и сплошной линией разметки стоит припаркованный на “аварийке” автомобиль (*Wylsacom 2018*). Ситуацию комментирует руководитель направления беспилотных автомобилей Дмитрий Полищук, он объясняет ее так: “Мы не поедет, потому что мы нарушим правила. Робот не поедет”. В этот момент водитель-испытатель берет управление на себя, объезжает препятствие (нарушая правила) и возвращает управление машине. Дополнительно Полищук рассуждает о взаимодействии на дорогах: “Все закручено таким образом, что машина очень деликатно себя ведет. Если она сомневается, то она стоит... Есть ПДД, а есть социальные правила поведения на дороге... И тут, конечно, какая бы и кем бы система ни была разработана, потребуется адаптация под социальные правила” (Там же).

Здесь наблюдается работающий баланс между “автономностью” технологии, которая способна самостоятельно передвигаться по городу в штатном режиме, и “социальностью” водителя-испытателя, который разрешает сложные для БА ситуации. Спустя три года, кажется, что у “Яндекса” могло накопиться больше опыта решения внештатных ситуаций благодаря постоянному тестированию на реальных городских улицах. В этом видео показана основная граница ответственности БА. Вот как об этике рассуждает другой инженер из команды “Яндекса” Борис Янгель:

Во-первых, решение этических дилемм в экстремальных ситуациях немного противоречит ПДД. То есть, в такой ситуации нужно тормозить в пол. И это буквально написано в правилах. И это как бы очень адекватно. Во-вторых, мы придерживаемся такой философии, что вообще не надо попадать в такие ситуации. То есть, если мы в нее попали, то будем тормозить в пол. Но это должно что-то радикально пойти не так. Если мы туда

попадем. И, наконец, третья причина, почему я тут снимаю полностью ответственность с ML-инженеров. Потому что вот эти экстремальные ситуации, когда нужно действительно попытаться понять, если мы повернем направо, то мы врежемся сюда и, возможно, пострадают пассажиры, а вот здесь мы собьем человека. Ну представьте, как мало у нас данных, чтобы можно было выучить какие-то модели таких ситуаций. Они будут наверняка неточными, особенно с учетом всех этих проблем про каузальность, о которых мы сегодня говорили. То есть, просто у нас не будет даже достаточно хорошей модели с нашим текущим уровнем технологий, чтобы какие-то этические дилеммы уверенно разрешить (Скоринкин 2021).

В этой длинной цитате из интервью есть, как мне кажется, две ключевые мысли. Во-первых, любые попытки моделировать чрезвычайные ситуации для обучения БА в целом бесполезны. Во-вторых, инженеры, которые обучают алгоритмы, не будут нести ответственность за действия БА в таких ситуациях, поскольку неясны ни исходные данные, ни возможные результаты. На этом этапе акцент делается на том, чтобы БА не становился, по крайней мере, причиной для аварии и не принимал решений за пределами тех, в которых уверены сами разработчики. Я бы назвала этот подход социотехническим, потому что разработчики учитывают возможные сложности, при этом заранее не предсказывая поведение технологии.

Компания-разработчик Basetrack пошла иным путем в решении этических вопросов:

С точки зрения философии была выдвинута гипотеза, что транспорт может являться не заменой водителя, а чем-то свежим. Это должен быть исполнитель команд, например, потому что сама по себе теория того, что ИИ... будет водителем, она имеет много огрехов, основанных как на законе, так и на морали людей. В принципе, восприятие робота и человека должно различаться. Чтобы протестировать данную гипотезу, была создана, и – обладая технической экспертизой – мы нашли исполнителя по технической части и сделали прототип технологии, в которой проверяется гипотеза того, что автомобиль выполняет команды и не думает сам при этом. Чистая технология Basetrack подразумевает, что мы прокладываем в пространстве (в любом месте мы можем проложить) с большой точностью треки, которые мы называем “виртуальными рельсами”, и эти рельсы, подобно тому, как поезд едет по обычным рельсам, могут быть использованы любым видом транспорта, в том числе автомобилями, для того чтобы производить движение, выполнять точную последовательность команд исполнительных, которые несет в себе данный рельс. <...> Это геоинформатический подход, когда мы не даем автомобилю воли, свободы принятия решений, поскольку много вопросов вызывает то, насколько ИИ является, скажем так, интеллектом. Мы, например, знаем, что ИИ на данный момент представлял из себя набор команд, алгоритм (29 тыс. алгоритмов), который ИИ мог выполнять, и все-таки мы видим, что может существовать другой подход к транспорту, который решает множество проблем (Руденко 2018).

Этот случай представляет альтернативный сценарий развития беспилотного транспорта, поскольку разработчики пытаются внедрить новую логику движения роботизированных систем – такую, чтобы не подвергать опасности других участников дорожного движения.

В приведенных примерах явным образом отсутствуют обсуждения регуляторики, моральных машин и всего того, что мы видели в предыдущих перспективах. Здесь происходит ситуативная работа с технологией в ее множественности. С одной стороны, инженеры сталкиваются с задачей приоритизировать “социальные правила” дорожного движения, которые плохо алгоритмизируются и зачастую противоречат нормам. И хотя попытки “схватить” такие правила предпринимаются социальными исследователями (Vinkhuyzen, Cefkin 2016), дорожное движение все еще требует большого вовлечения всех участников и постоянной совместной координации. Поэтому идея обучать алгоритмы реальным ситуациям на дорогах, чтобы создавать базу данных дорожного порядка,

может быть переформулирована в терминах “объяснимого” порядка (*accountable order*) (Neyland 2015). В таком случае придание смысла действиям БА происходит не только исходя из правил и человеческой перспективы, но с учетом гетерогенности среды дорожного движения. С другой стороны, БА может представляться как альтернативная, отдельная от гетерогенного взаимодействия технология без острых этических вопросов.

* * *

Беспилотный автомобиль как технология всегда объединяла слишком разнородный набор акторов – даже задолго до включения в их ряды пользователей. Прежде чем оказаться на дорогах общего пользования, БА должен стать частью публичного обсуждения или хотя бы исследовательского внимания с тем, чтобы предотвратить возможные негативные последствия. До сих пор успешные тесты кажутся возможными лишь в “стерильных” лабораторных условиях с высоким уровнем предсказуемости. Однако столкновение с реальными участниками дорожного движения вызывает реакции в виде ограничений и запретов со стороны регуляторов, в то время как этические вопросы остаются нерешенными и являются предметом постоянных обсуждений и изменений.

Сложность решения этических вопросов подтверждает влияние разнообразных контекстов на принятие дальнейших технологических действий – политических, экономических, культурных, этических или др. Социальные исследователи технологий стремятся зафиксировать множественную природу вопросов, связанных с технологическим развитием, а инженерные решения глубоко укоренены в гетерогенных отношениях. В этих отношениях участвуют люди с множеством разных взглядов, полномочий и ответственностей. Пока технология не вышла в пространство публичного пользования, этические вопросы ее развития остаются на уровне обсуждений и споров.

В российском контексте эти обсуждения и споры приобретают вполне различимые перспективы. В статье я выделила три перспективы, которые находят отражение в публичном пространстве в дискуссиях по этическим вопросам разработки беспилотных автомобилей: философскую, нормативную и социотехническую. Первая эксплуатирует идею нерешаемых моральных дилемм. Вторая апеллирует к регуляторным задачам. Третья представляет собой наиболее любопытное переплетение возможностей и ограничений в решении так наз. этических вопросов. Самыми острыми оказываются проблемы взаимодействия человеческих и нечеловеческих акторов. В качестве решений предлагается либо минимизировать участие одних в мире других и создавать альтернативные основания для взаимодействия (в случае *Basetrack*), либо интегрировать разные правила поведения в общем пространстве (“Яндекс”). Социальные исследователи БА и алгоритмов, кажется, готовы предоставить ряд работающих стратегий для взаимной социализации гетерогенных участников. Следующим шагом станет антропологическое исследование практик разработчиков по решению этических вопросов.

Благодарности

Автор благодарит Николая Руденко и Андрея Кузнецова за помощь и комментарии к ранним версиям статьи, а также Николая Руденко за предоставленные полевые материалы.

Примечания

¹ Сложным отношениям в среде разработчиков посвящено много литературы (напр.: *Barki, Hartwick* 2001; *Zhang et al.* 2014), мы также подробно изучали взаимодействие разработчиков и тестировщиков (*Земнухова, Гусева* 2019).

Источники и материалы

- Береснева* 2016 – *Береснева Е.* Мораль для робота // Российская газета. 21.10.2016. <https://rg.ru/2016/09/21/kak-bespilotnyye-avtomobili-budut-reshat-voprosy-zhizni-i-smerti.html>
- В России на время... 2021 – В России на время появится беспилотное такси без инженера-испытателя в салоне // Российская академия транспорта. 12.01.2021. http://rosacademtrans.ru/bspilotnoe_taxi
- Кантышев* 2018 – *Кантышев П.* Как наделить беспилотные авто всего мира единой моралью // Ведомости. 30.10.2018. <https://www.vedomosti.ru/auto/articles/2018/10/30/785060-bespilotnie-avto>
- Котляр* 2015 – *Котляр П.* Запрограммировать беспилотники, чтобы убивать // Газета.ru. 26.10.2015. https://www.gazeta.ru/science/2015/10/26_a_7839491.shtml
- Кушнир* 2020 – *Кушнир Н.* Беспилотные автомобили: сколько стоят, когда поступят в продажу и как ИИ справляется с бездорожьем и лихачами // vc.ru. 31.03.2020. <https://vc.ru/transport/116383-bespilotnyye-avtomobili-skolko-stoyat-kogda-postupyat-v-prodazhu-i-kak-ii-spravlyaetsya-s-bezdorozhem-i-lihachami>
- Марков* 2018 – *Марков А.* Моральные проблемы беспилотных автомобилей не имеют универсального решения // Элементы. 29.10.2018. https://elementy.ru/novosti_nauki/433355/Moralnye_problemy_bespilotnykh_avtomobiley_ne_imeyut_universalnogo_resheniya
- Молотилин* 2015 – *Молотилин Т.* Психологи научат беспилотники правильно давить пешеходов // N+1. 26.10.2015. <https://nplus1.ru/news/2015/10/26/trolley-problem>
- Ответственность водителя 2021 – Ответственность водителя беспилотного транспорта: презумпция виновности // Российская академия транспорта. 28.04.2021. http://rosacademtrans.ru/moral_ethic
- Руденко* 2018 – Интервью Н. Руденко с представителями BaseTrack. Полевые материалы Н. Руденко.
- Скоринкин* 2021 – *Скоринкин Д.* Как видят мир беспилотники и почему “обучение с учителем” сломано. Расшифровка подкаста с Борисом Янгелем // Системный Блок. 14.06.2021. <https://sysblok.ru/podcasts/kak-vidjat-mir-bespilotniki-i-pochemu-obuchenie-s-uchitelem-slomano-rasshifrovka-podkasta-s-borisom-jangelem>
- Этическая философия 2020 – Этическая философия беспилотного транспорта // Российская академия транспорта. 11.08.2020. http://rosacademtrans.ru/etika_bespilotnogotransporta
- Ethics Commission 2017 – Ethics Commission Automated and Connected Driving. Report. June 2017. https://www.bmvi.de/SharedDocs/EN/publications/report-ethics-commission-automated-and-connected-driving.pdf?__blob=publicationFile
- Horizon 2020 – Horizon 2020 Commission Expert Group to advise on specific ethical issues raised by driverless mobility. Ethics of Connected and Automated Vehicles: recommendations on road safety, privacy, fairness, explainability and

- responsibility. <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/89624e2c-f98c-11ea-b44f-01aa75ed71a1/language-en/format-PDF/source-search>
- Lee 2018 – Lee T. Report: Software Bug Led to Death in Uber’s Self-Driving Crash // ARC Technica. May 8, 2018. <https://arstechnica.com/tech-policy/2018/05/report-software-bug-led-to-death-in-ubers-self-driving-crash>
- Moral Machine n.d. – Moral Machine. <https://www.moralmachine.net>
- ProKazan 2020 – Таксистам скоро придется искать другую работу? Все, что вы хотели знать о беспилотниках в Казани // ProKazan.ru. 13.05.2020. <https://prokazan.ru/news/view/138757>
- Shivdas, Kelly 2021 – Shivdas S., Kelly T. Toyota Halts All Self-Driving E-Palette Vehicles after Olympic Village Accident // Reuters. August 28, 2021. <https://www.reuters.com/business/autos-transportation/toyota-halts-all-self-driving-e-pallete-vehicles-after-olympic-village-accident-2021-08-27>
- Wakabayashi 2018 – Wakabayashi D. Self-Driving Uber Car Kills Pedestrian in Arizona, Where Robots Roam // The New York Times. March 19, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/03/19/technology/uber-driverless-fatality.html>
- Wylsacom 2018 – Wylsacom: Проехал на автономном такси Яндекс – как тебе такое, Илон Маск? // Youtube-канал. 24.05.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=arzHUpl3Iik&t=2s>

Научная литература

- Земнухова Л.В., Гусева А. Социотехнические факторы лиминальной позиции тестировщиков программного обеспечения // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. Т. 22. № 6. С. 69–85. <https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.6.5>
- Кузнецов А.Г. Туманности нейросетей: “черные ящики” технологий и наглядные уроки непрозрачности алгоритмов // Социология власти. 2020. Т. 32. № 2. С. 157–182. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2020-2-157-182>
- Ananny M., Crawford K. Seeing without Knowing: Limitations of the Transparency Ideal and Its Application to Algorithmic Accountability // New Media & Society. 2018. Vol. 20 (3). P. 973–989. <https://doi.org/10.1177/1461444816676645>
- Awad E. et al. The Moral Machine Experiment // Nature. 2018. Vol. 563 (7729). P. 59–64. <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0637-6>
- Bijker W., Law J. General Introduction // Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change / Eds. W.E. Bijker, J. Law. Cambridge, MA: MIT Press, 1993. P. 1–16.
- Bijker W.E. Do Not Despair: There Is Life after Constructivism // Science, Technology, & Human Values Theme Issue: Technological Choices (Winter). 1993. Vol. 18 (1). P. 113–138.
- Bijker W.E. Sociohistorical Technology Studies // Handbook of Science and Technology Studies / Eds. S. Jasanoff, G.E. Markle, J.C. Petersen, T. Pinch. Thousand Oaks: Sage, 1995. P. 229–256.
- Bissell D. et al. Autonomous Automobilities: The Social Impacts of Driverless Vehicles // Current Sociology. 2018. Vol. 68 (1). P. 116–134.
- Barki H., Hartwick J. Interpersonal Conflict and Its Management in Information System Development // MIS Quarterly. 2001. Vol. 25 (2). P. 195–228.
- Christin A. The Ethnographer and the Algorithm: Beyond the Black Box // Theory and Society. 2020. Vol. 49 (5–6). P. 897–918.
- Eriksson M. The Normativity of Automated Driving: A Case Study of Embedding Norms in Technology // Information & Communications Technology Law. 2017. Vol. 26 (1). P. 46–58. <https://doi.org/10.1080/13600834.2017.1269872>

- Hubert E.* The Dark Side of the “Moral Machine” and the Fallacy of Computational Ethical Decision-Making for Autonomous Vehicles // *Law, Innovation and Technology*. 2021. Vol. 13 (1). P. 85–107. <https://doi.org/10.1080/17579961.2021.1898310>
- Lipson H., Kurman M.* *Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead*. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.
- Neyland D.* Bearing Account-able Witness to the Ethical Algorithmic System // *Science, Technology, & Human Values*. 2015. Vol. 41 (1). P. 50–76.
- Nyholm S.* The Ethics of Crashes with Self-Driving Cars: A Roadmap, I // *Philosophy Compass*. 2018a. Vol. 13 (7): e12507. <https://doi.org/10.1111/phc3.12507>
- Nyholm S.* The Ethics of Crashes with Self-Driving Cars: A Roadmap, II // *Philosophy Compass*. 2018b. Vol. 13 (7): e12506. <https://doi.org/10.1111/phc3.12506>
- Oudshoorn N., Pinch T.* (eds.) *How Users Matter: The Co-Construction of Users and Technologies*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- Reijers W., Coeckelbergh M.* *Narrative and Technology Ethics*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- Seaver N.* Algorithms as Culture: Some Tactics for the Ethnography of Algorithmic Systems // *Big Data & Society*. 2017. Vol. 4 (2). P. 1–12. <https://doi.org/10.1177/2053951717738104>
- Sparrow R., Howard M.* When Human Beings are like Drunk Robots: Driverless Vehicles, Ethics, and the Future of Transport // *Transportation Research Part C: Emerging Technologies*. 2017. Vol. 80. P. 206–215. <https://doi.org/10.1016/j.trc.2017.04.014>
- Sparrow R., Howard M.* Make Way for the Wealthy? Autonomous Vehicles, Markets in Mobility, and Social Justice // *Mobilities*. 2020. Vol. 15 (4). P. 514–526. <https://doi.org/10.1080/17450101.2020.1739832>
- Stayton E., Cefkin M., Zhang J.* Autonomous Individuals in Autonomous Vehicles: The Multiple Autonomies of Self-Driving Cars // *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings*. 2017. No. 1. P. 92–110. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2017.01140>
- Vinkhuyzen E., Cefkin M.* Developing Socially Acceptable Autonomous Vehicles // *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings*. 2016. No. 1. P. 522–534. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2016.01108>
- Zhang X. et al.* Sources of Conflict between Developers and Testers in Software Development // *Information Management*. 2014. Vol. 51 (1). P. 13–26. <https://doi.org/10.1016/j.im.2013.09.006>

Research Article

Zemnukhova, L.V. How Ethical Issues are Dealt with in the Russian Public Discourse on Autonomous Vehicles [Kak obrashchaitusia s eticheskimi voprosami v rossiiskom publichnom diskurse o bespilotnykh avtomobiliakh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 68–83. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010055> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Lillia Zemnukhova | <https://orcid.org/0000-0002-2938-3629> | lzemnukhova@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia) | Sociological Institute of the RAS – FCTAS RAS (24/35, korpus 5, Krzhizhanovskogo Str., Moscow, 117218, Russia)

Keywords

autonomous vehicles, ethics of artificial intelligence, science and technology studies, social construction of technology, algoethics

Abstract

An autonomous vehicle is not limited to sets of traffic rules, hardware, and software. It is a heterogeneous technology, and many relevant groups are involved in its creation: development companies, regulators, public organizations, media, and the public. All these actors make sense of both the technology itself and the key problems associated with its development. In this article, I focus on ethical issues related to autonomous vehicles. Based on the materials of the Russian media and public interviews, I study the contexts where this topic arises, how different participants react to it and what they rely on. As a result, I highlight philosophical, normative, and sociotechnical perspectives on ethical issues in Russian public discourse.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 20-78-10106]

References

- Ananny, M., and K. Crawford. 2018. Seeing without Knowing: Limitations of the Transparency Ideal and Its Application to Algorithmic Accountability. *New Media & Society* 20 (3): 973–989. <https://doi.org/10.1177/1461444816676645>
- Awad, E., et al. 2018. The Moral Machine Experiment. *Nature* 563 (7729): 59–64. <https://doi.org/10.1038/s41586-018-0637-6>
- Barki, H., and J. Hartwick. 2001. Interpersonal Conflict and Its Management in Information System Development. *MIS Quarterly* 25 (2): 195–228.
- Bijker, W., and J. Law. 1993. General Introduction. In *Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change*, edited by W.E. Bijker and J. Law, 1–16. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bijker, W.E. 1993. Do Not Despair: There Is Life after Constructivism. *Science, Technology, & Human Values Theme Issue: Technological Choices* 18 (1): 113–138.
- Bijker, W.E. 1995. Sociohistorical Technology Studies. In *Handbook of Science and Technology Studies*, edited by S. Jasanoff, G.E. Markle, J.C. Petersen, and T. Pinch, 229–256. Thousand Oaks: Sage.
- Bissell, D., et al. 2018. Autonomous Automobilities: The Social Impacts of Driverless Vehicles. *Current Sociology* 68 (1): 116–134.
- Christin, A. 2020. The Ethnographer and the Algorithm: Beyond the Black Box. *Theory and Society* 49 (5–6): 897–918.
- Eriksson, M. 2017. The Normativity of Automated Driving: A Case Study of Embedding Norms in Technology. *Information & Communications Technology Law* 26 (1): 46–58. <https://doi.org/10.1080/13600834.2017.1269872>
- Hubert, E. 2021. The Dark Side of the “Moral Machine” and the Fallacy of Computational Ethical Decision-Making for Autonomous Vehicles. *Law, Innovation and Technology* 13 (1): 85–107. <https://doi.org/10.1080/17579961.2021.1898310>
- Kuznetsov, A.G. 2020. Tumannosti neirosetei: “chernye yashhiki” tehnologii i nagliadnye uroki neprozrachnosti algoritmov [Neural Network Nebulae: “Black Boxes” of Technologies and Object-Lessons from Opacities of Algorithms]. *Sotsiologiya vlasti* 32 (2): 157–182. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2020-2-157-182>

- Lipson, H., and M. Kurman. 2016. *Driverless: Intelligent Cars and the Road Ahead*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Neyland, D. 2015. Bearing Account-able Witness to the Ethical Algorithmic System. *Science, Technology, & Human Values* 41 (1): 50–76.
- Nyholm, S. 2018. The Ethics of Crashes with Self-Driving Cars: A Roadmap, I. *Philosophy Compass* 13 (7): e12507. <https://doi.org/10.1111/phc3.12507>
- Nyholm, S. 2018. The Ethics of Crashes with Self-Driving Cars: A Roadmap, II. *Philosophy Compass* 13 (7): e12506. <https://doi.org/10.1111/phc3.12506>
- Oudshoorn, N., and T. Pinch, eds. 2003. *How Users Matter: The Co-Construction of Users and Technologies*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Reijers, W., and M. Coeckelbergh. 2020. *Narrative and Technology Ethics*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Seaver, N. 2017. Algorithms as Culture: Some Tactics for the Ethnography of Algorithmic Systems. *Big Data & Society* 4 (2): 1–12. <https://doi.org/10.1177/2053951717738104>
- Sparrow, R., and M. Howard. 2017. When Human Beings are like Drunk Robots: Driverless Vehicles, Ethics, and the Future of Transport. *Transportation Research Part C: Emerging Technologies* 80: 206–215. <https://doi.org/10.1016/j.trc.2017.04.014>
- Sparrow, R., and M. Howard. 2020. Make Way for the Wealthy? Autonomous Vehicles, Markets in Mobility, and Social Justice. *Mobilities* 15 (4): 514–526. <https://doi.org/10.1080/17450101.2020.1739832>
- Stayton, E., M. Cefkin, and J. Zhang. 2017. Autonomous Individuals in Autonomous Vehicles: The Multiple Autonomies of Self-Driving Cars. *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings* 1: 92–110. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2017.01140>
- Vinkhuyzen, E., and M. Cefkin. 2016. Developing Socially Acceptable Autonomous Vehicles. *Ethnographic Praxis in Industry Conference Proceedings* 1: 522–534. <https://doi.org/10.1111/1559-8918.2016.01108>
- Zemnukhova, L., and A. Guseva. 2019. Sotsiotekhnicheskie faktory liminal'noi pozitsii testirovschikov [Sociotechnical Factors of Tester' Liminal Position]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 22 (3): 69–85. <https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.6.5>
- Zhang, X., et al. 2014. Sources of Conflict between Developers and Testers in Software Development. *Information Management* 51 (1): 13–26. <https://doi.org/10.1016/j.im.2013.09.006>

ИЗ АРХИВА

МАЛОИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ЕВРАЗИЙСКОГО ДВИЖЕНИЯ: ПЕРЕПИСКА П.Н. САВИЦКОГО С Н.И. КАРЕЕВЫМ

EDN: RVYFGO

Е.А. Долгова, А.В. Малинов

Евгения Андреевна Долгова | <https://orcid.org/0000-0002-3902-7142> | medievalis@list.ru | д. и. н., доцент, ведущий научный сотрудник | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская площадь 6, ГСП-3, Москва, 125047, Россия)

Алексей Валерьевич Малинов | <https://orcid.org/0000-0002-1252-919> | a.v.malinov@gmail.com | д. филос. н., профессор | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 7-9, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

Савицкий, Кареев, Гумилев, евразийство, месторазвитие, интеллектуальный диалог, эмиграция, эпистолярное наследие, кочевые народы

Аннотация

Настоящая публикация посвящена анализу переписки лидера евразийского движения Петра Николаевича Савицкого и историка Николая Ивановича Кареева, выявленной в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Публикуемые ниже письма Савицкого (№ 1 и № 2) содержат размышления молодого евразийца о соотношении расы и культуры; представленные в развернутой и яркой форме тексты были написаны в ответ на полемические замечания Кареева. Внимание авторов вступительной статьи привлекает один из самых спорных, по их мнению, моментов в данной переписке – ответ Савицкого на филологическую критику термина “месторазвитие”: на исторических примерах он подробно обосновывает связь между культурой, ее носителем-народом и месторазвитием, понимая под последним “соответствие между культурной ориентацией данной группы и избранной ею территорией”. Важным сюжетом письма № 1 являются рассуждения Савицкого об историческом развитии – он называл его номогенезом и усматривал сходство идеи “предопределения” с теорией биологической эволюции. Авторы настоящей статьи приходят к выводу, что переписка во многом проясняет не только систему личных взаимоотношений между Савицким и Кареевым, но и раскрывает каналы коммуникации, посредством которых евразийство заявляло свои права в русской науке и завоевывало место в смысловом содержании русской мысли.

Информация о финансовой поддержке

Государственное задание Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [номер госрегистрации № АААА-А20-120070890028-5] (проект № FSZG-2020-0019)

Статья поступила 17.02.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 06.06.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Долгова Е.А., Малинов А.В. Малоизвестные страницы евразийского движения: переписка П.Н. Савицкого с Н.И. Кареевым // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 84–102. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010067>

Dolgova, E.A., and A.V. Malinov. 2022. Maloizvestnye stranitsy evraziiskogo dvizheniia: perepiska P.N. Savitskogo s N.I. Kareevym [Obscure Pages of the Eurasianist Movement: The Correspondence of P.N. Savitsky with N.I. Kareyev]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 84–102. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010067>

...письмо Ваше... принимаю как весьма поучительное
и глубоко интересное для меня.
(П.Н. Савицкий – Н.И. Карееву, 30 сентября 1928 г.)

История евразийского движения насчитывает целое столетие. В 1921 г. в Софии вышел первый сборник – “Исход к востоку”, положивший начало новому общественно-политическому течению в среде эмигрантов. Авторы сборника (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Г.В. Флоровский) предприняли пересмотр целого ряда устоявшихся канонов русской мысли: от схемы русского исторического процесса до оснований русской культуры, от причин революции 1917 г. и поражения белого движения до изменения отношения к власти большевиков.

Евразийское движение, представлявшее собой смелый опыт самостоятельной русской мысли (безусловно, имевший истоки в наследии XIX и начала XX вв.) и являвшееся оригинальным направлением в философии русского зарубежья, уже современниками было оценено неоднозначно. По словам Н.А. Бердяева, «это – единственное пореволюционное идейное направление, возникшее в эмигрантской среде, и направление очень активное. Все остальные направления, “правые” и “левые”, носят дореволюционный характер и потому безнадежно лишены творческой жизни и значения в будущем» (Бердяев 1925: 134–135). Однако евразийство начало подвергаться критике практически сразу после публикации “Исхода к Востоку” (1921); споры вокруг этого движения не утихают до сих пор (Шнирельман 2002). Оценивая значение течения, известный русский историк П.Н. Милюков писал, что “то, что у них правильно, то не ново, а то, что ново, то неправильно” (Милюков 1994). Яростную полемику евразийцы вели и с другими, не менее известными противниками – Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, И.А. Ильиным, А.А. Кизеветтером. В 1931 г. Петр Николаевич Савицкий, подводя итог первому десятилетию евразийского движения, выпустил в Праге брошюру “В борьбе за евразийство. Полемика вокруг евразийства в 1920-х годах”, в которой запротоколировал различные взгляды на данное философское направление в эмигрантской и зарубежной печати (Савицкий 1997б). Активное и даже агрессивное распространение евразийских идей было надломлено “кламарским расколом” 1929 г., а во второй половине 1930-х годов их развитие во многом сошло на нет: политизированные тексты тех лет имели мало общего с исходным интеллектуальным импульсом. Основатели движения по разным причинам отстранились от своего детища (Казнина 1995; Соболев 1992; Шнирельман 1996), и евразийство, утратившее творческий импульс, на какой-то период стало всего лишь одним из предметов эмигрантских споров, но сохранилось в качестве наиболее значимого общественно-политического течения русского зарубежья (Пащенко 2003: 5).

Лишь три десятилетия назад евразийство начало возрождаться, оживленное интеллектуальной харизмой и личным обаянием Л.Н. Гумилева, который, при всей дискусионности этой преемственности и мифотворчестве вокруг идеи о непрерывном существовании на протяжении всего XX столетия евразийских идей (Ларюэль 2001), протянул нить от евразийства 1920–1930-х годов к неоевразийским течениям, появившимся в 1990-е годы (Ларюэль 2004; Шнирельман 2006; Шнирельман, Панарин 2000). Работы евразийцев начали переиздаваться; однако возрождающееся движение быстро переросло в политическое мировоззрение, носящее эпигонский характер, стремящееся конвертировать идейное наследие во властные дивиденды и заполнить расширяющийся идеологический

вакуум в постсоветском обществе нетривиальными гипотезами (о процессе см.: *Шнирельман* 1996; *Карлов* 1997). Евразийство обрело второе дыхание. В этот период, собственно, и начинается его исследование. В то время как политологи и философы тиражировали и транслировали озвученные евразийцами новые для советского читателя смыслы, историки погрузились в архивы, содержимое которых позволяет как воссоздать атмосферу, в которой зарождалось евразийство, так и существенно скорректировать устаревшие интерпретации.

Богатый материал для изучения истории евразийского движения дает переписка его участников. Она во многом проясняет не только систему личных взаимоотношений, но и раскрывает каналы коммуникации, посредством которых евразийство заявляло свои права в русской науке и завоевывало место в смысловом содержании русской мысли (актуальность исследования коммуникативного пространства переписки, проливающей свет на возникновение и развитие евразийского движения, его внутренние дебаты, отношение к различным интеллектуальным течениям первой трети XX в., подтверждают вызвавшие значительный интерес научные публикации: *Глебов* 2010; *Ефимов* 2013; *Ларюэль* 2001; *Трубецкой* 2009; *Записки* 2011–2012). Однако до сих пор обширный пласт переписки не введен в научный оборот: письма до сих пор обнаруживаются в личных фондах респондентов евразийцев. Так были выявлены публикуемые ниже письма (№ 1 и № 2) Савицкого патриарху отечественной школы истории Французской революции, социологу, философу и методологу науки Николаю Ивановичу Карееву (1850–1931), найденные в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (далее – ОР РГБ. Ф. 119).

Хотя географ, экономист, геополитик, культуролог, философ, поэт Савицкий (1895–1968) после смерти основателя движения – лингвиста, философа Николая Сергеевича Трубецкого (1890–1938) – фактически становится идейным лидером евразийцев, его подход к культуре как сложному и динамичному явлению не получил значительного развития в евразийской мысли (*Шнирельман* 1996: 8; о его роли как “последнего евразийца” см.: *Ларюэль* 2001). В этом отношении фигура Савицкого стоит особняком и привлекает внимание исследователей. Систематизировано его творческое наследие (*Байссвенгер* 2009), о нем регулярно издаются монографии (*Матвеева* 2016) и статьи (*Вахитов* 2013; *Лавринова* 2013; *Прокуденкова* 2012; *Мелих* 2013; *Быстрыюков* 2018; *Weisswenger* 2010), защищаются диссертации (*Быстрыюков* 2003; *Полухин* 2007; *Соколов* 2008); также подготовлены статьи в энциклопедических изданиях (*Байссвенгер* 2012). Внимание исследователей привлекает и богатое эпистолярное наследие ученого (*Записки* 2011–2012).

Во второй половине 1920-х годов Савицкий вступил в переписку с учеными, оставшимися в советской России; эта переписка, вероятно, преследовала несколько целей. Прежде всего он стремился наладить контакты с соотечественниками, которые могли быть привлечены к евразийскому движению, и распространять среди них свои идеи. Л.П. Карсавин писал С.Л. Франку в 1926 г.: “Для нас важно, что ев[разийст]во, помимо собственных своих задач, вызывает симпатию <...> и является некоторым группирующим началом” (*Оболевич* 2018: 71). Кроме того, евразийцы, признававшие русскую революцию как свершившийся факт, надеялись встретить понимание своего восприятия власти большевиков в среде эмигрантов; однако монархическая в своей массе эмиграция не могла смириться с поражением белого движения и ожидала реванша. Представители же “старой науки” в советской России были вынуждены принять и признать новую власть, а, значит, с большей степенью вероятности могли бы согласиться с евразийцами. В попытке завязать отношения с представителями старого академического сообщества, оставши-

мися в России, также заключалась надежда на то, что евразийцы смогут найти сочувствие и другим своим идеям. Евразийцы явно ощущали недостаток признания со стороны официальной науки; отчуждение от академического сообщества усиливал следующий факт: как уже говорилось выше, основная часть эмиграции (монархическая по своему составу) не приняла учение и деятельность евразийцев, что нередко приводило к скандалам. Положительные отклики со стороны ученых старшего поколения означали бы принятие евразийцев академической наукой. Оставалась надежда на то, что деятели науки в СССР, которые не приняли идеологический схематизм марксизма, но и не опускались до открытой и зачастую грубой критики советской власти (как поступало большинство русских эмигрантов), могут отнестись с интересом к формирующейся евразийской концепции. Даже само вступление в полемику означало бы косвенный факт признания со стороны ученых. Кроме того, личная переписка была для евразийцев каналом, позволявшим следить за исторической литературой, выходявшей в советской России, и получать новые книги. Так, например, в одном из писем Савицкий, приславший Карееву книгу Г.В. Вернадского “Начертание русской истории” (Прага, 1927), сочинение Н.П. Толля “Скифы и гунны” (Париж, 1928) и свою статью “О задачах кочевниковедения. Почему скифы и гунны должны быть интересны для русского”, напоминал своему респонденту о том, что ожидает получения его трехтомного труда “Историки французской революции”, изданного в Ленинграде в 1924–1925 гг., а также работ Кареева по философии истории. Наконец, нельзя упускать из виду и политическую составляющую: в том же 1927 г., когда началась переписка Петра Николаевича с Николаем Ивановичем, Савицкий “тайно” посетил СССР для встречи с представителями организации “Трест”. Впрочем, политический подтекст в его письмах Карееву не просматривается.

В личном фонде Кареева хранятся два упоминавшихся выше письма Савицкого, адресованные ему (ОР РГБ: Л. 1; Л. 2–5). Вероятно, это лишь завершающая часть их полемической переписки, скорее всего не очень обширной. Известно как минимум о нескольких отправлениях – от 16 ноября 1927 г. (открытка Кареева), от 2 декабря 1927 г. (письмо Кареева), от 27 сентября 1928 г. (письмо Кареева), от 30 сентября 1928 г. (упомянутое письмо Савицкого с посылкой статьи “Задачи кочевниковедения”), от 15 марта 1929 г. (почтовая карточка Савицкого), от 1 апреля 1929 г. – отправка книг Кареевым Савицкому (Долгова 2015: 335, 336, 376, 456). Сам факт переписки примечателен, а содержание ее нуждается в публикации: она прекрасно иллюстрирует отдельные аспекты взаимодействия различных научных традиций и поколений, позволяет уточнить степень взаимного интеллектуального влияния. С Кареевым Савицкий мог познакомиться еще в пору своего обучения в Политехническом институте в Санкт-Петербурге, куда он поступил в 1913 г. на экономическое отделение и где Кареев преподавал с 1902 по 1914 г. Правда, разница в возрасте и положении мало способствовала их сближению.

Дошедшее до нас письмо Савицкого (№ 1, от 30 сентября 1928 г. [ОРГ РГБ: Л. 2–5]) было ответом на послание Кареева, в котором он излагал свои критические замечания по поводу понятия “месторазвитие”. Можно предположить, что едва ли сам престарелый ученый выступил инициатором переписки. Его письмо, скорее всего, было ответом на обращение к нему Савицкого, по-видимому, приславшего оттиски своих публикаций (вероятно, это была статья “Географический обзор России-Евразии”, в которой он впервые употребил термин “месторазвитие”). В дневниках Николая Ивановича в записи от 2 декабря 1927 г. стоит пометка: “Разбор теории Савицкого. Письмо Савицкому”

(цит. по: *Долгова* 2015: 336), несколькими неделями ранее была отправлена и почтовая карточка (вероятно, благодарственного характера). Таким образом, переписка вряд ли началась ранее 1927 г. Письма Савицкого этих лет показывают, что он регулярно отправлял адресатам отписки своих публикаций. Об этом можно судить, например, по его переписке с византинистом Ф.И. Успенским, имевшей место в те же годы (*Робинсон* 1992).

Письмо Савицкого Карееву предвещает и поясняет мысли, позже окончательно сформулированные в вышеупомянутой статье “О задачах кочевнико-ведения...”, вышедшей в Праге в Евразийском книгоиздательстве в 1928 г. Публикация раскрывала смысл термина “месторазвитие” – одного из ключевых понятий евразийства, предполагающего строгую привязку этноса к привычному ландшафту, внимание к географическому, а не биологическому или социальному факторам развития этноса, иными словами – неразрывную связь этнических коллективов со своими особыми природными нишами (*Шнирельман* 2006: 9). В изданной Савицким книге “Евразийская библиография 1921–1931 гг. Путеводитель по евразийской литературе”, которая была опубликована под псевдонимом “Степан Лубенский” и содержала аннотации вышедших работ по вышеуказанной тематике, он писал следующее: “Под этим термином (“месторазвитие”. – *Е.Д., А.М.*) П.Н. Савицкий обозначил социально-историческую среду, рассматриваемую неотрывно от ее территории”, а далее приводил цитату из своей брошюры “Россия – особый географический мир” (Прага, 1927):

Культурные традиции оказываются как бы вросшими в географический ландшафт, отдельные месторазвития становятся “культурно-устойчивыми”, приобретают особый, специально им свойственный “культурный тип”... Порукой тому, что отмечаемые черты обособленности и целостности Евразии имеют не только географическое, но также историческое значение служит русская историософия. В вековом развитии, независимо от тех или иных географических определений... она пришла к пониманию России как особого исторического мира. Не может быть случайным совпадение географического и историософского вывода, возникших независимо друг от друга: Россия как особый географический и Россия как особый исторический мир. Этим совпадением в чрезвычайной мере обосновывается категория “месторазвития”, стяжение воедино географических и исторических начал (цит. по: *Горизонтов* 1992: 97).

Этот геополитический подход, устанавливающий жесткую однонаправленную связь между гомогенным природным ландшафтом, культурой и государственным образованием, стал важной методологической основой евразийства; проблема заключалась в его субъективности и резкой политической тенденциозности (*Шнирельман* 2002: 16).

Термин “месторазвитие” стал одной из главных категорий евразийства, войдя в состав их философско-исторического и геополитического учений. Частое обращение к нему современных ученых, занимающихся исследованиями в областях, далеких от истории или философии, подтверждает его эвристический потенциал и укорененность в языке отечественной науки. «С рождением термина “месторазвитие”, – отмечает К.Б. Ермишина, – начинается евразийская философия пространства, а его философский словарь пополняется все новыми терминами. Месторазвитие означает территорию взаимодействия среды и человека, место встречи природного, антропологического и надприродного фактора. <...> Совокупность условий позволяет определять типы месторазвитий и историческую судьбу народов» (*Ермишина* 2017: 141). В становлении самобытной культуры Савицкий подчеркивал приоритет месторазвития, а не этноса или расы. «...культура “первее” расы», – писал он Карееву (ОР РГБ: Л. 3). Более того, в письме Петр Николаевич уточнял, что месторазвитие – это не только пространство, в котором вызревает культура и осуществляется история,

но и среда, соединяющая историю с биологией. Иными словами, этнос через хозяйственную деятельность оказывался неразрывно связанным с местными природными условиями, в особенности с “привычным ландшафтом”¹. Он не случайно употреблял выражение “ногогенез или предопределенная эволюция”, прямо отсылая к концепции Л.С. Берга, которая, в свою очередь, была сформулирована в качестве альтернативы дарвинизму. Тем самым Савицкий обозначал привязку своего учения к критике дарвинизма, восходящей, по крайней мере, к Н.Я. Данилевскому. Евразийство демонстративно придерживалось партикуляристского подхода, подчеркивавшего уникальность исторического развития локальных культур. В рамках данного подхода культура рассматривалась не как политическое и социально-экономическое единство, а как культура-личность, для описания которой были разработаны специальные термины, такие как “народ-личность”, “симфоническая личность”, “соборная личность”, “культурный организм” и проч. (об интеллектуальном влиянии традиции немецкой географии и культурологии см.: *Шнирельман* 2006: 4–5).

В статье “О задачах кочевниковедения...”, сопровождающей письмо № 1, Петр Николаевич делал еще больший акцент на расхождении евразийства с позитивистским мировоззрением и методологией. Постмодернистские мотивы, включающие этническое многоголосье и отвергающие саму идею единой истины, проявились в реабилитации кочевой тюркской культуры (Там же: 5). Так, Савицкий провозглашал: «Кочевой быт представляет не “стадию”, но месторазвитие» (*Савицкий* 1997а: 364). В отечественной научной традиции главную роль в исторической реабилитации кочевников сыграли исследования и экспедиции сибирских областников. Как известно, 3 марта 1891 г. в Антропологическом обществе в Петербурге Н.М. Ядринцев выступил с докладом “Значение кочевого быта в истории человеческой культуры”, в котором доказывал культурную самобытность кочевников, обосновывая кочевой быт в качестве самостоятельной цивилизации, имеющей большие заслуги перед человечеством. Однако Н.М. Ядринцев исходил из просветительской в своих истоках модели линейного развития культурных форм. Савицкий же, признавая его фактическую правоту, порывает с линейным (стадиальным) восприятием развития культуры. Кочевое месторазвитие он обозначал как “хингано-карпатский прямоугольник степей”. Термин “месторазвитие”, таким образом, означал отказ от стадиальной, а, следовательно, линейной модели исторического процесса. Стадиальность заменялась системой географически обусловленных месторазвитий (степного и периферийных). Общность месторазвития демонстрировала цивилизационное единство региона, культурно-историческую преемственность народов, хронологически далеко стоящих друг от друга, но существовавших в одном месторазвитии. Культура, подчеркивал Савицкий, определяется месторазвитием, а не происхождением народа.

В ранних работах Петра Николаевича много деклараций и культурно-исторических панорам, написанных широкими мазками. В подтверждение своих идей он привлекал данные других наук, “дополнял евразийскую концепцию истории с точки зрения географии, экономики и геополитики” (*Ермишин* 2019: 233). Исследования Савицкого зачастую имели эклектический характер, не всегда прямо подтверждались историческими фактами, не вписывались в общепринятые рамки академической науки и поэтому служили хорошей мишенью для критики. В такой ситуации удержаться от упреков не смог и Кареев.

Содержание письма Николая Ивановича, ответом на которое стало публикуемое послание Савицкого, нам не известно; однако остается надежда на то, что оно сохранилось в чешских архивах. Мы можем лишь реконструировать ответ

Кареева, опираясь на его опубликованные работы, и попытаться восстановить часть его аргументов. Задачу упрощает то, что взгляды Кареева в течение жизни практически не менялись: он продолжал быть верным последователем позитивизма. Даже в первой трети XX в. Николай Иванович оставался в некоторой степени ученым прошлого столетия. В своих исследованиях он сосредоточивался на изучении политических и отчасти идеологических (мировоззренческих, научных) движений. Например, рассматривая национальный вопрос, в частности “славянское возрождение”, он выводил его не из особенностей природной и социально-исторической среды, а из гуманитарных предпочтений представителей романтизма, приподнявшегося на славянской почве. «Самый интерес к народности, – писал он в “Истории Западной Европы в Новое время”, – беря его в научном смысле, – был характера более этнографического, чем социологического. И старая история изучалась более в связи с филологией и фольклором...» (Кареев 1916: 409). Природно-климатическую среду он допускал в историю и культуру лишь в качестве одного из факторов исторического процесса. Не вдаваясь в оценку географического детерминизма, отметим, что Кареев рассматривал его в качестве составной части концепции многофакторности исторического процесса, признавая за ним важное, но все же ограниченное значение. Более того, из письма Савицкого можно сделать вывод, что Кареев как представитель гуманитарной науки XIX в. подошел к новому учению прежде всего с историко-филологической стороны. Так, Савицкий упоминает о “филологической критике”, которую высказывал его адресат в отношении термина “месторазвитие”; последний, вероятно, не видел нужды расширять привычный словарь географического детерминизма.

В конце 1910-х и начале 1920-х годов Кареев подготовил ряд исследований социологического и методологического характера (“Общие основы социологии”, “Основы русской социологии” и “Общая методология гуманитарных наук”), сумев опубликовать только первое из них. В нем он признавал роль природной среды в формировании культуры народа, отмечая, что

... и теперь всем ясно, что природа страны, как влиятельный и столь постоянно действующий фактор в исторической жизни народа, накладывает свою печать на все стороны, определяя тем самым, что находится для него в области возможного и что для него не возможно. Однако, в самой природе не все остается абсолютно неизменным (вырубание лесов, осушка болот, распахивание степей, улучшение почвы, пород скота и т.д.), а в то же время развитие культуры расширяет область возможного. В общем, однако, все-таки природа страны вносит своеобразие и постоянство в жизнь населения в очень многих отношениях (определяя занятия и образ жизни, содействуя сближению между отдельными частями страны или, например, горами раздробляя ее на обособленные местности и т.п.) (Кареев 1919: 184–185).

Для народа и его культуры, полагал Кареев, природа является не столько фактором устойчивости культурных форм и общих характеристик народного быта, психологии и мировоззрения, сколько условием, провоцирующим инертность культуры, ее малую изменчивость, а порой и косность. Он писал:

Комбинируясь в своих следствиях, постоянные физические свойства страны, природные расовые свойства, более или менее прочно сложившиеся привычки в разных сферах жизни, определяют собою и весь социальный строй и быт народа в их своеобразии по сравнению с другими народами в их большем или меньшем постоянстве в истории самого народа. Конечно, меняется, но медленно и постепенно, то или другое в природе страны под влиянием деятельности самого же народа, меняется кое-что и в природенных свойствах человека (“раса”, напр., улучшается или происходит ее вырождение), особенно многим изменениям подвержены привычки, нравы, традиции, определяющие национальный характер, но, в общем, во всем этом есть своя устойчивость, лежащая в основе

и устойчивости социальных форм, как продуктов совокупного действия условий внешней природы страны, прирожденных свойств ее населения и всего того, что создается психическим взаимодействием, подражательностью, традицией. Но не нужно упускать из виду, что традицией передаются не только интраментальные элементы культуры, но и экстраментальные, составляющие в своей совокупности существующий политический строй, действующее объективное право, установившиеся хозяйственные порядки, также отличающиеся инертностью (Кареев 1919: 185–186).

Значение природного ландшафта и климатических условий, принимаемое Кареевым с упомянутыми им оговорками, сильно корректируется другими факторами социально-исторического развития: экономикой, влиянием соседей, происхождением и составом населения, активностью исторических личностей и т.п. Более того, история движется в направлении, когда не природа будет определять культуру, а, наоборот, культура будет менять природную среду. В этом кроется один из признаков прогресса.

Кареев действительно не был готов пожертвовать прогрессом, в котором видел смысл самой истории. В свое время установление смысла исторических событий он ставил в задачу философии истории, точнее, историософии. “В философии истории, – отмечает современный исследователь, – Кареев усматривает возможность объединить усилия истории и философии: одна, на его взгляд, способна собирать и конструировать факты прошлого, другая – оценивать эту картину и находить объединяющее начало истории разных народов. Инструментом для такого объединяющего начала у Кареева становится общественный прогресс как главная историософская идея” (Михайлова 2020: 216). Идея прогресса получала свое оправдание в линейной модели социально-исторического универсализма. Евразийство же меняет саму метафорику исторического нарратива: история мыслится не в виде линии или лестницы прогресса, а в качестве поля или, говоря словами Н.Я. Данилевского, “поприща исторической деятельности человечества”, на котором все культуры равноценны. В брошюре “Европа и человечество” (1920) Трубецкой призывал отказаться от оценки в этнологии и истории культуры. Савицкий дает этой пространственной метафоре поля новое емкое название – “месторазвитие”. Еще несколькими десятилетиями ранее в полемике с Н.Я. Данилевским Кареев критиковал идею локальных, самобытных цивилизаций (Михайлова, Бельчевичен 2012: 75–77). В этом его позиция совпала с оценкой труда Н.Я. Данилевского В.С. Соловьевым (Сидорин 2020: 12). Несмотря на значительные расхождения и разные философские ориентации, В.С. Соловьев в целом комплиментарно относился к философско-историческим поискам своего гимназического товарища². Принцип же месторазвития давал новое обоснование цивилизационной обособленности культур и народов, объяснял их разнообразие и несводимость к одному типу.

Еще один существенный признак исторического прогресса, в восприятии Кареева, – это развитие личности. Николай Иванович следует либеральному пониманию личности как индивида или биологической особи, изначально наделенной разумом и волей (разумной волей или практическим разумом), действующей свободно и представляющей собой некую устойчивую сущность, т.е. сохраняющую свою идентичность на протяжении практически всей жизни, что дает основание для наделения личности правами. Евразийцы и здесь меняют смысловые координаты восприятия личности. Л.П. Карсавин привносит в евразийство учение о симфонической личности, которое восходит к славянофильской концепции “цельной личности”. Являясь убежденным западником, Кареев не может это принять.

Впрочем, эмигрантская историография подает и другой пример переосмысления нового понятия (“месторазвитие”) при сохранении верности пози-

тивистской методологии. Готовя в 1929–1930-х годах новое издание “Очерков по истории русской культуры”, П.Н. Милюков обратился к понятию “месторазвитие”, постепенно занимающего осмысленное место в тезаурусе русской исторической мысли. Он не подвергал сомнению универсальность исторического процесса, в котором допускал параллелизм как один из видов единства сходств и своеобразий, раскрывающийся “как единство географической среды и археологического быта”. Для обоснования общности исторического процесса П.Н. Милюков и обратился к данному термину: «Идеей, объединяющей черты своеобразия и сходства процесса – и дающей возможность разумного синтеза тех и других, является понятие “месторазвитие”» (Милюков 1993: 33). При этом он оговаривался, что влияние физических условий, своеобразных внешних границ общественно-исторического процесса, частью которых является месторазвитие, наиболее полно проявляется лишь в начале истории. Последующий ход развития культуры демонстрирует подчинение сил природы и овладение ими. Замечание известного историка и политика не прошло незамеченным, и “обширная евразийская литература провозгласила Милюкова своим основателем” (Вандалковская 1992: 152). Впрочем, в своих рассуждениях русский историк не выходил за пределы привычного географического детерминизма, признающего “зависимость каждой национальной культуры от той среды – того географического места, в котором совершается ее развитие” (Милюков 1993: 66–67). Географический детерминизм, уточнял он, “дает впервые возможность научно обосновать причинную связь между природой данного месторазвития и поселившимся в нем человеческим обществом” (Там же: 67). Опора на географический детерминизм позволяла и Карееву мыслить в рамках привычной позитивистской модели многофакторности социально-исторического процесса. Новое же понятие претендовало на тотальность, подрывающую, для Кареева, монополию позитивистского мировоззрения. Он, вероятно, не считал географический детерминизм устаревшим, а его эвристические возможности исчерпанными, хотя, как можно предположить, и не видел необходимости в его новом (евразийском) издании. Более того, месторазвитие детерминировало этнические и культурные процессы, в то время как для Кареева природно-климатическая среда оставалась одним из исторических факторов, наравне с уровнем культуры и особенностями населения.

Оставшемуся в Ленинграде Карееву новое издание “Очерков по истории русской культуры”, скорее всего, не было доступно, и он не мог оценить интеллектуальную гибкость своего коллеги. Впрочем, русская история никогда не была предметом его специальных исследований. Еще менее Кареева интересовала история кочевых народов, из фактов которой евразийцы черпали материал для своих историософских построений. Опираясь на разные источники и обращаясь к различным интерпретационным схемам, Кареев и евразийцы приходили к разным выводам. Правда, ответ Кареева свидетельствовал о том, что он серьезно воспринял заявку евразийцев, вероятно, увидев в ней рациональное зерно, достойное критического отклика.

Ниже публикуется текст двух писем Савицкого – от 30 сентября 1928 г. (ОР РГБ: Л. 2–5) и от 15 марта 1929 г. (Там же: Л. 1). Первое – развернутое размышление, сопровождавшее присылку оттиска “О задачах кочевниковедения...”, второе – краткая записка на почтовой карточке. Текст публикуется по современным правилам орфографии и пунктуации. Стилистические особенности рукописи, отличительные черты расположения текста на листе сохранены в целях аутентичной передачи источника. В документе сохранены пометки автора – Савицкого и читателя – Кареева. Курсивом обозначены под-

черкивания Савицкого в тексте письма, подчеркиванием – отметки красным карандашом, сделанные Кареевым. Восстановленные публикаторами фрагменты даются в квадратных скобках, сокращения документа, публикуемого не полностью, обозначены <...>.

Письма П.Н. Савицкого Н.И. Карееву, 1928–1929 гг.

№ 1

Střešovice, с. 407, Praha, Tschechoslovakai
[Пр. Пролетарской победы, д. 24, кв. 6, Васильевский остров,
Ленинград, СССР]

30 сентября 1928 г.

(Л. 2)

Глубокоуважаемый Николай Иванович!

Я получил своевременно Ваше обаятельное и чрезвычайно интересное для меня письмо от 2.XII.1927 г. Примите за него мою сердечную признательность. Задержка с ответом вышла из-за того, что ответ этот я хотел приурочить к посылке вам некоторых новых исторических работ. Как всегда, осуществление не вполне отвечает планам, и также сейчас я не могу послать Вам задуманную мной книгу “Культура Древней Евразии”, над которой работал все последние месяцы³. Не знаю даже, когда смогу закончить эту книгу, т[ак] к[ак] в настоящий момент оторван от работы многочисленными текущими делами. Пока же посылаю слабый *подмалевок к этой работе – статью мою “О задачах кочевниковедения”*. Еще в начале августа я распорядился выслать Вам книгу Н.П. Толля “Скифы и гунны”⁴. Очень хотел бы знать, получена ли Вами эта книга.

Я полагаю, что с точки зрения языка, как он существовал раньше, Ваша филологическая критика термина “месторазвитие” совершенно правильна. Однако же, *укрепление термина “месторождение”* в геологии, термина “местопроисхождение” в ботанической географии и термина “местообитание” в географии зоологической, (Л. 2об) все это – совершившиеся факты. Нет ни одной книги, по каждой из этих специальностей, в которой эти термины не употреблялись бы. А это означает, что *строй языка изменился*, что грамматические формы приобрели **новый смысл**. Ведь смысл этих словообразований не возбуждает ни в ком ни малейших сомнений. И часто ведь то, что раньше было неправильно, потом становится правилом. Язык изменяется непрерывно. В частности же, для русского языка наше время есть эпоха языковой “мутации”, подобная, как мне кажется, Петровской эпохе. Все это и дало мне основания образовать термин “месторазвитие”. Его право на существование (в обозначенных выше условиях) – в его слаженности и в удобстве манипулирования с ним. Определяя понятие, гораздо правильнее (было “удобнее”; исправлено Савицким. – Е.Д., А.М.) обозначать его одним словом, чем двумя или несколькими словами. И хотя бы сами по себе слова эти и были весьма выразительными (пример: Ваше обозначение [было “выражение”; исправлено Савицким. – Е.Д., А.М.]: “место, где происходит развитие”).

Да, если хотите – между культурой и ее месторазвитием существует *предопределенное* соответствие. Это положение можно применить и к соотношению между носителем культуры, народом и его месторазвитием. Но признакам

этническим и расовым, вообще говоря, я придаю (Л. 3) второстепенное значение. Мне представляется, что культура “первее” расы. И когда в дальнейшем я буду говорить о тех или иных народах, я буду рассматривать их, прежде всего, как носителей определенной культуры. Итак, существует предопределенное соответствие между культурой и ее месторазвитием. Позвольте привести несколько примеров. Скифы – носители первой конной культуры в Евразии. Между тем, территория, отвечающая геродотовской Скифии, по данным с[ельско]х[озияственной] переписи 1916 г.⁵, есть единственная территория в Евразии, где количество лошадей на кв[адратную] версту превосходило в том году одиннадцать⁶. Цифра, в данном случае, конечно, не имеет значения. Важно то, что геродотовская Скифия и через н-ное столетие после Геродота остается наиболее конной страной Евразии. А мы знаем, что скифская культура не была создана этой страной. Скифы вторглись сюда с востока, т[о] е[сть], так сказать, “выбрали” ее в качестве своего месторазвития. Как же тут не говорить о (Л. 3об) соответствии между конной скифской культурой и “выбранной” ею страной. Поглядим на древнейшую земледельческую культуру Евразии – т[ак] наз[ываемую] “трипольскую” культуру неолита. Ее месторазвитие – три губернии 1916 г.: Полтавская, Киевская и Подольская. По данным той же с[ельско]х[озияственной] переписи 1916 г., губернии эти, по десяткам признаков, выделяются из всей территории Евразии как область наиболее интенсивного земледелия. Есть соответствие между трипольской культурой⁷ и “местом, где происходило развитие”. А посмотрите, какой “садок” для отбора мореплавателей представляют собой Британские острова. *Англичанин как мореплаватель вовсе не “создан” природою этих островов* и, напротив, ирландцы, наиболее древняя из существующих здесь исторических групп, вовсе не являются мореплавателями по преимуществу. Британские острова являются “месторождением”, которое *последовательно выбрал в качестве места для поселений целый ряд исторических групп*, уже и без того хлынувших к морю и чувствовавших себя на море как в своей стихии: англо-саксы (V в.), датчане (VIII в.), норманны (XI век). В результате этого длительного и сложного процесса “отбора мореплавателей” явился (было “рожден”; исправлено Савицким. – Е.Д., А.М.) тип англичанина-бороздителя морей. Есть “*избирательное сродство*” (Л. 4) между теми группами, которые выбирали Британские острова для поселения, и природою этого острова. Вспомним наших ходоков за Урал, выбиравших (в самом буквальном смысле) земли для своих односельчан. Представим себе, что эти селяне... (предложение зачеркнуто в тексте письма. – Е.Д., А.М.). В результате создавалось соответствие между культурной ориентацией данной группы и избранной ею территорией. Но для того, чтобы подобное соответствие создалось, необходимо (было “нужно”; исправлено Савицким. – Е.Д., А.М.), чтобы была такая группа и существовала такая территория. И чтобы группа могла избрать эту территорию и территория могла получить эту группу. Упомянутые условия я и называю “предопределением” (было «разумею под “предопределением”»; исправлено Савицким. – Е.Д., А.М.). Совершенно неожиданно здесь оказалось схождение (было “Совершенно неожиданно для себя в этом определении я сошелся...”; исправлено Савицким. – Е.Д., А.М.) с современной теорией эволюции. Теория эта прямо полна понятием о предопределении. Беру первую пришедшую в память формулировку: “основные пути изменчивости ограничены и как бы предопределены, подобно химическим соединениям из атомов” (В.Н. Хитрово. Природа Орловского края. Орел, 1925. С. 274⁸). Читая биологическую литературу, такие формулировки приходится отмечать (было “можно приводить”; исправлено Савицким. – Е.Д., А.М.) сотнями. В известном смысле, даже поселение негров в южных широтах “предопределено”. В Канаде подобное не-

гритянское население не могло бы создаться (нет соответствия (Л. 4об) *между физиологической природой группы и природой страны*). Все эти случаи, эти стороны, которые мы называем “соответствием”, “избирательным сродством” или “предопределением” – всё это черты в одном большом понятии номогенеза (термин принадлежит Л.С. Бергу, 1922⁹). Номогенез или *предопределенная эволюция* – вот категория, которая охватывает не только биологическое, но также и историческое развитие (было “эволюцию”; исправлено Савицким. – *Е.Д., А.М.*). В человеческом развитии предопределение не отрицает свободы: оно делает эту свободу организованный (отграничивает свободу от произвола), поставяет ее в определенные условия, окружение.

Мне неловко злоупотреблять Вашим вниманием. Скажу очень кратко по поводу других интереснейших мыслей Вашего письма. Невозможно отрицать связей евразийского мира с Западом. Но посмотрите, *сколь отличным от оригинала становится все, что попадает в Евразию* – хотя бы и с Запада. Это резко чувствуется, например, при сопоставлении, например, западного и российского социализма (казалось бы, явления интернационального!).

Еще хочу Вас заверить, что письмо Ваше я не только не посчитал резким, но принимаю его как весьма поучительное и глубоко интересное для меня.

(Л. 5). Если бы Вы нашли минуту прочесть мои “Задачи кочевниковедения”, я был бы бесконечно *признателен за замечания*. Хотя и имею на это мало надежды, так как тема, конечно, весьма специальна и едва ли может Вас заинтересовать.

Не теряю надежды *получить от Вас что-либо из Ваших весьма мною ценимых работ*. В особенности, хотелось бы иметь у себя Ваши вещи по философии истории. За каждую вещь, которую оказалось бы возможным прислать, был бы весьма благодарен.

От души желаю Вам всего наилучшего и еще раз благодарю за Ваше весьма для меня поучительное письмо.

Преданный Вам, П. Савицкий.

P.S. Вы предполагали, что, может быть, напишете *на книгу Г.В. Вернадского рецензию*¹⁰. Было бы очень интересно знать, осуществилось ли это намерение? *Ut in litteris*¹¹, Савицкий.

№ 2

Střešovice, c. 407, Praha, Tschechoslovakai
[Пр. Пролетарской победы, д. 24, кв. 6, Васильевский остров,
Ленинград, СССР]
Николаю Ивановичу Карееву

15 марта 1929 г.

Глубокоуважаемый Николай Иванович! В письме вашем от 27.IX.1928 Вы поставили мне вопрос, нужна ли мне книга Ваша об историках Французской Революции¹². Я ответил, что очень ею интересуюсь и был бы весьма признателен за присылку ее мне. К сожалению, до сих пор не получил этой книги. Был бы очень благодарен за высылку этой книги по нижепоказанному адресу. Надеюсь в ближайшее время направить Вам новейшие мои работы¹³. Очень хотел бы узнать, над чем Вы работаете в настоящее время. Шлю Вам мои сердечные пожелания. Искренне Ваш, П. Савицкий.

Примечания

¹ О преемственности идей, перерастании понятия “месторазвитие” в учение о хозяйственно-культурном типе, о связи с концепцией “этноценоза” Л.Н. Гумилева (“Один ландшафт – один этнос”) см.: *Шнирельман* 2006: 9–10.

² “...при всем критицизме Соловьева ко многим аспектам концепции Кареева многое из воззрений последнего было ему симпатично. Думается, что при всех различиях между глубоко религиозной философией Соловьева и во многих аспектах позитивистски ориентированной теорией Кареева первому была близка не только сама попытка создания цельной философско-исторической концепции и идея высокого исторического призвания личности, но и общий пафос, заключающийся в понимании сферы моральных идеалов, нравственной деятельности личности как ключевого фактора исторических изменений, главного двигателя социальной эволюции” (*Сидорин* 2020: 13).

³ Книга так и не была издана.

⁴ Имеется в виду издание: *Толль* 1928. Позднее два ключевых для евразийства текста вошли в первый выпуск книги “Опыт истории Евразии” (1928). О значении последнего сборника для последующей рецепции идей см. цитату Л.Н. Гумилева: «Другой общеметодологический принцип евразийского учения, а именно принцип полицентризма, я усвоил самостоятельно, размышляя над вопросами, которые волновали и евразийских теоретиков. <...>. Позже я прочел в Публичной библиотеке книгу Толля о скифах <...>, но ни Савицкого, ни Георгия Вернадского, ни евразийских сборников в библиотеках в те сталинские времена, конечно, не было. Правда, в экземпляре книги Толля, который мне попался, было приложение – статья Савицкого “О задачах кочевниковедения: почему скифы и гунны должны быть интересны для русского?..”. Поэтому я вынужден был соображать сам и доходить до многого, так сказать, своим умом» (цит. по: *Шанбай* 2013: 583).

⁵ Имеется в виду первая всероссийская сельскохозяйственная перепись, проведенная в мае-июле 1916 г. и охватившая 77 губерний и областей европейской и азиатской России – территорию империи, кроме районов, занятых неприятелем (вся Гродненская, Ковенская, Холмская губернии и части Виленской, Волынской, Курляндской, Минской и др. губерний), четырех областей на Кавказе (Батумской, Дагестанской, Карской и Закавказского округа) и двух областей на крайнем северо-востоке Сибири (Камчатская и Якутская).

⁶ Подстрочное примечание Савицкого: “При этом замечательно, что совпадение границ герод[отовской] Скифии и [подсчетов] в 11 лошадей на кв[адратную] в[ерсту], весьма точно, насколько можно говорить о точности при состоянии наших исторических знаний”.

⁷ Трипольская культура – археологическая культура энеолита и раннего бронзового века (середина V тыс. до н. э. – 2650-е годы до н. э.) на территории Молдавии, лесостепи и степей Украины от долины реки Днепр и западнее.

⁸ Не вполне точная сноска. Верно: *Хитрово* 1925.

⁹ Имеется в виду: *Берг* 1922.

¹⁰ Имеется в виду: *Вернадский* 1927. Рецензия Н.И. Кареевым подготовлена не была.

¹¹ Лат. “Как обычно пишут”. Здесь: неформальная приписка, заменяющая повтор: “Преданный Вам”.

¹² Имеется в виду: *Кареев* 1924–1925.

¹³ Вероятнее всего, имеются в виду тексты-оттиски из: *Савицкий* 1928а, б, с; *Савицкий* 1929.

Источники и материалы

- Берг* 1922 – *Берг Л.С.* Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей. Петроград: Гос. изд-во, 1922.
- Бердяев* 1925 – *Бердяев Н.А.* Евразийцы // *Путь*. 1925. № 1. С. 134–139.
- Вернадский* 1922 – *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории: с прилож. “Геополитических заметок по русской истории” П.Н. Савицкого. Ч. 1. Прага: Евразийское кн-во, 1927.
- Записки 2011–2012 – Записки Русской академической группы в США. Т. XXXVII. N.Y., 2011–2012.
- Кареев* 1916 – *Кареев Н.И.* История Западной Европы в Новое время. Т. V: История Западной Европы в средние десятилетия XIX века (1830–1867). Петроград: Тип. М.М. Стасюлевича, 1916.
- Кареев* 1919 – *Кареев Н.И.* Общие основы социологии. Петроград: Наука и школа, 1919.
- Кареев* 1924–1925 – *Кареев Н.И.* Историка французской революции. Т. 1–3. Л.: Колос, 1924–1925.
- Милюков* 1993 – *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 1: Земля. Население. Экономика. Сословие. Государство. М.: Прогресс, 1993.
- Милюков* 1994 – *Милюков П.Н.* Евразианизм и Европеизм в русской истории // Европейский альманах: История. Традиции. Культура. М.: Наука, 1994. С. 56–66.
- Оболевич* 2018 – *Оболевич Т.* (подгот.) Письма Льва Карсавина и Лидии Карсавиной к Семену и Татьяне Франк // *Философский полилог. Журнал международного центра изучения русской философии*. 2018. № 2. С. 68–82.
- ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 119. Н.И. Кареев. К. 11. Д. 9–10. Автограф, подлинник.
- Савицкий* 1928а – *Савицкий П.Н.* К познанию русских степей // *Версты*. № 3. Париж, 1928а. С. 215–241.
- Савицкий* 1928б – *Савицкий П.Н.* К проблеме индустриализации // *Евразийская хроника*. Вып. 10. Париж, 1928б. С. 61–63.
- Савицкий* 1928с – *Савицкий П.Н.* По Доуралью и Сибири // *Евразийская хроника*. Вып. 10. Париж, 1928с. С. 88–97.
- Савицкий* 1929 – *Савицкий П.Н.* Задание евразийства // *Евразийский сборник*. Кн. VI / Ред. Н.Н. Алексеев и др. Прага: Политика, 1929. С. 4–5.
- Савицкий* 1997а – *Савицкий П.Н.* О задачах кочевниковедения // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997а. С. 342–370.
- Савицкий* 1997б – *Савицкий П.Н.* В борьбе за евразийство // *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. М.: Аграф, 1997б. С. 160–216.
- Шанбай* 2013 – *Шанбай Т.К.* (сост.) Лев Гумилев: энциклопедия. М.: Художественная литература, 2013.
- Толль* 1928 – *Толль Н.П.* Скифы и гунны: из истории кочевого мира. Прага: Евраз. книгоизд-во, 1928.
- Трубецкой* 2009 – *Трубецкой Н.С.* Письма к П.П. Сувчинскому, 1921–1928 / Подгот. К.Б. Ермишиной. М.: Русский путь, 2009.
- Хитрово* 1925 – *Хитрово В.Н.* (под общ. ред.) Природа Орловского края: сборник / Сост. В.А. Беляев и др. [Орел]: Тип. Труд, 1925.

Научная литература

- Байсвенгер М.Э.* Петр Николаевич Савицкий (1895–1968): библиография опубликованных работ. Прага: Национальная библиотека Чешской Республики – Славянская библиотека, 2009.
- Байсвенгер М.Э.* Савицкий П.Н. // Большая Российская энциклопедия. Т. 29: Румыния – Сен-Жан-де-Люз. М.: Большая российская энциклопедия, 2015. С. 193–194.
- Быстряков В.Ю.* Общественно-политическая и научная деятельность Петра Николаевича Савицкого в годы эмиграции (1920–1938 гг.). Дис. ... канд. ист. наук. Самарский государственный педагогический университет, Самара, 2003.
- Быстряков В.Ю.* Культурные особенности России-Евразии в концепции П.Н. Савицкого // Самарский научный вестник. 2018. Т. 7. № 2 (23). С. 211–215.
- Вандалковская М.Г.* П.Н. Милуков и А.А. Кизеветтер: история и политика. М.: Наука, 1992.
- Вахитов Р.Р.* Теологическая структуральная геософия П.Н. Савицкого // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 13 (304). С. 145–148.
- Глебов С.* Евразийство между империей и модерном: история в документах. М.: Новое изд-во, 2010.
- Горизонтов Л.Е.* Евразийство, 1921–1931 гг.: взгляд изнутри // Славяноведение. 1992. № 4. С. 86–104.
- Долгова Е.А.* (ред.) Ученый в эпоху перемен: Н.И. Кареев в 1914–1931 гг. М.: РОССПЭН, 2015.
- Ермишин О.Т.* Философия русского зарубежья XX в. М.: Летний сад; Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2019.
- Ермишина К.Б.* Месторазвитие и ритмы Евразии: к обоснованию философии евразийства // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. № 4. С. 135–148.
- Ефимов М.* Рец. на: Глебов С.В. Евразийство между империей и модерном: история в документах. М.: Новое изд-во, 2010 // Ab Imperio. 2013. № 4. С. 282–287.
- Казнина О.А.* Н.С. Трубецкой и кризис евразийства // Славяноведение. 1995. № 4. С. 89–95.
- Карлов В.В.* Евразийская идея и русский национализм (по поводу статьи В.А. Шнирельмана “Евразийская идея и теория культуры”) // Этнографическое обозрение. 1997. № 1. С. 3–13.
- Лавринова Н.Н.* Категория “месторазвитие” в концепциях русских мыслителей начала XX века // Социально-экономические явления и процессы. 2013. № 11 (57). С. 199–202.
- Ларюэль М.* Когда присваивается интеллектуальная собственность, или о противоположности Л.Н. Гумилева и П.Н. Савицкого // Вестник Евразии. 2001. № 4 (15). С. 5–19.
- Ларюэль М.* Идеология русского евразийства. Мысли о величии империи. М.: Natalis, 2004.
- Матвеева А.М.* Геополитическая концепция истории России П.Н. Савицкого. М.: Прометей, 2016.
- Мелих Ю.Б.* Евразийцы как “осознаватели культурно-исторического своеобразия России” // Историко-философский ежегодник. 2013. № 2012. С. 296–327.

- Михайлова Е.Е.* Эволюция историософских воззрений Н.И. Кареева: от Москвы до Петербурга // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2020. № 1 (51). С. 210–222.
- Михайлова Е.Е., Бельчевичен С.П.* Позитивизм и марксизм в России: проблема социокультурного развития. Тверь: Изд-во ТФ МГЭИ, 2012.
- Пащенко В.Я.* Социальная философия евразийства. М.: Альфа-М, 2003.
- Полухин А.Н.* Историческая концепция П.Н. Савицкого (теоретико-методологический аспект). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томский государственный университет, Томск, 2007.
- Прокуденкова О.В.* Категория “месторазвития” в концепции евразийцев // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 3 (12). С. 11–15.
- Робинсон М.А.* Письмо П.Н. Савицкого Ф.И. Успенскому // Славяноведение. 1992. № 4. С. 83–85.
- Сидорин В.В.* Вл.С. Соловьев и Н.И. Кареев: к творческой истории “Оправдания добра” // Соловьевские исследования. 2020. № 4. С. 8–19. <https://doi.org/10.17588/2076-9210.2020.4.008-019>
- Соболев А.В.* Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П. Карсавин и другие // Начала. 1992. № 4. С. 49–58.
- Соколов Д.Е.* Геополитическая теория П.Н. Савицкого. Автореф. дис. ... канд. полит. наук. Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 2008.
- Шнирельман В.А., Панарин С.А.* Лев Николаевич Гумилев: основатель этнологии? // Вестник Евразии. 2000. № 3 (10). С. 5–37.
- Шнирельман В.А.* Евразийская идея и теория культуры // Этнографическое обозрение. 1996. № 4. С. 3–16.
- Шнирельман В.А.* Русские, нерусские и евразийский федерализм: евразийцы и их оппоненты в 1920-е годы // Славяноведение. 2002. № 4. С. 3–20.
- Шнирельман В.А.* Лев Гумилев: от “пассионарного напряжения” до “несопоставимости культур” // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 8–21.
- Beisswenger M.* Eurasianism: Affirming the Person in an “Era of Faith” // A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and Defence of Human Dignity / Eds. G.M. Hamburg, R. Pool. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 363–380.

Research Article

Dolgova, E.A., and A.V. Malinov. *Obscure Pages of the Eurasianist Movement: The Correspondence of P.N. Savitsky with N.I. Kareyev* [Maloizvestnye stranitsy evraziiskogo dvizheniia: perepiska P.N. Savitskogo s N.I. Kareevym]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 84–102. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010067> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Evgeniya Dolgova | <https://orcid.org/0000-0002-3902-7142> | medievalis@list.ru | Russian State University for the Humanities (Miuskaya sq. 6, GSP-3, Moscow, 125047, Russia)

Alexey Malinov | <https://orcid.org/0000-0002-1252-9193> | a.v.malinov@gmail.com | St. Petersburg University (7-9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Savitsky, Kareev, Gumilev, Eurasianism, *mestorazvitie*, intellectual dialogue, emigration, epistolary legacy, nomadic peoples

Abstract

The article examines the correspondence between Pyotr Nikolaevich Savitsky, one of the key leaders of the Eurasianism movement in Russia of the 20th century, and the prominent historian Nikolai Ivanovich Kareev. This correspondence, discovered in manuscript archives of the Russian State Library, sheds light on Savitsky's views, as a young Eurasianist, on the relationship between race and culture, which were expressed in response to Kareev's critical comments and remarks. One of the most controversial issues in the correspondence is the discussion of the term *mestorazvitie* (local development). Drawing on historical cases, Savitsky expounds on the connection between culture, nation, and *mestorazvitie*, taking the latter to mean a "conformity between the cultural orientation of a given group and its chosen territory". Further of interest and importance is Savitsky's thinking on the subject of historical development; he called it *nomogenez*, detecting similarities between the idea of predetermination and the theory of biological evolution. We argue that the correspondence not only unwraps the minutiae of personal relationships of the interlocutors, but also illuminates the communication channels through which Eurasianism claimed its rights in the Russian academic discourse and gained its particular place and position in the Russian thought.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Ministry of Education and Science of the Russian Federation [registration number AAAA-A20-120070890028-5] (project number FSZG-2020-0019)

References

- Beisswenger, M.E. 2009. *Petr Nikolaevich Savitskii (1895–1968): bibliografiia opublikovannykh rabot* [Pyotr Nikolaevich Savitsky (1895–1968): Bibliography of Published Works]. Praga: Natsional'naia biblioteka Cheshskoi Respubliki – Slavianskaia biblioteka.
- Beisswenger, M. 2010. Eurasianism: Affirming the Person in an "Era of Faith". In *A History of Russian Philosophy 1830–1930: Faith, Reason, and Defence of Human Dignity*, edited by G.M. Hamburg and R. Pool, 363–380. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beisswenger, M.E. 2015. Savitskii P.N. [Savitsky Pyotr Nikolaevich]. In *Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia* [The Great Encyclopedia of Russia]. Vol. 29, *Rumyniia – Sen-Zhan-de-Liuz* [Romania – Saint-Jean-de-Luz], 193–194. Moscow: Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia.
- Bystriukov, V.Y. 2003. *Obshchestvenno-politicheskaia i nauchnaia deiatel'nost' Petra Nikolaevicha Savitskogo v gody emigratsii (1920–1938 gg.)* [Socio-Political and Scientific Activity of Pyotr Nikolaevich Savitsky During the Years of Emigration (1920–1938)]. PhD diss., Samarskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet.
- Bystriukov, V.Y. 2018. Kul'turnye osobennosti Rossii-Evrazii v kontseptsii P.N. Savitskogo [Cultural Features of Russia-Eurasia in the Concept by Piotr N. Savitsky]. *Samarskii nauchnyi vestnik* 7 (2/23): 211–215.
- Dolgorova, E.A., ed. 2015. *Uchenyi v epokhu peremen: N.I. Kareev v 1914–1931 gg.* [Scholar in the Era of Change: Nikolay I. Kareev in 1914–1931]. Moscow: ROSSPEN.

- Efimov, M. 2013. Review of *Evraziistvo mezhdru imperiei i modernom: istoriia v dokumentakh* [Eurasianism Between the Empire and Modernity: History in Documents], by S.V. Glebov. *Ab Imperio* 4: 282–287.
- Ermishin, O.T. 2019. *Filosofia russkogo zarubezh'ia XX v.* [Russian Abroad Philosophy of the XX Century]. Moscow: Letnii sad; Dom russkogo zarubezh'ia imeni Aleksandra Solzhenitsyna.
- Ermishina, K.B. 2017. Mestorazvitie i ritmy Evrazii: k obosnovaniuu filosofii evraziistva [Local Development and Rhythms of Eurasia: To Substantiate the Philosophy of Eurasianism]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 18 (4): 135–148.
- Glebov, S. 2010. *Evraziistvo mezhdru imperiei i modernom: istoriia v dokumentakh* [Eurasianism Between the Empire and Modernity: History in Documents]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Gorizontov, L.E. 1992. Evraziistvo, 1921–1931 gg.: vzgliad iznutri [Eurasianism, 1921–1931: An Insider's View]. *Slavianovedenie* 4: 86–104.
- Karlov, V.V. 1997. Evraziiskaia ideia i russkii natsionalizm (po povodu stat'i V.A. Shnirelmana “Evraziiskaia ideia i teoriia kul'tury”) [The Eurasian Idea and Russian Nationalism (about the Article by V.A. Shnirelman “The Eurasian Idea and the Theory of Culture”)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 3–13.
- Kaznina, O.A. 1995. N.S. Trubetskoi i krizis evraziistva [N.S. Trubetskoy and the Crisis of Eurasianism]. *Slavianovedenie* 4: 89–95.
- Lariuel', M. 2001. Kogda prisvaivaetsia intellektual'naia sobstvennost', ili o protivopolozhnosti L.N. Gumileva i P.N. Savitskogo [When Intellectual Property is Assigned, or about the Opposite of L.N. Gumilyov and P.N. Savitsky]. *Vestnik Evrazii* 4 (15): 5–19.
- Lariuel', M. 2004. *Ideologiya russkogo evraziistva. Mysli o velichii imperii* [Ideology of Russian Eurasianism: Thoughts about the Greatness of the Empire]. Moscow: Natalis.
- Lavrinova, N.N. 2013. Kategoriiia “mestorazvitie” v kontseptsiiakh russkikh myslitelei nachala XX veka [Category “Locality Development” in the Concepts of Russian Thinkers of the Beginning of the XX Century]. *Sotsial'no-ekonomicheskie yavleniia i protsessy* 11 (57): 199–202.
- Matveeva, A.M. 2016. *Geopoliticheskaiia kontseptsiiia istorii Rossii P.N. Savitskogo* [Geopolitical Concept of the History of Russia by Piotr N. Savitsky]. M.: Prometei.
- Melikh, Yu.B. 2013. Evraziitsy kak “osoznavateli kul'turno-istoricheskogo svoebraziia Rossii” [Eurasians as “Sozdavali Cultural-Historical Identity of Russia”]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 2012: 296–327.
- Mikhailova, E.E. 2020. Evoliutsiia istoriosofskikh vozzrenii N.I. Kareeva: ot Moskvy do Peterburga [Evolution of the Historiosophical Views of N.I. Kareev: From Moscow to St. Petersburg]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Filosofiiia* 1 (51): 210–222.
- Mikhailova, E.E., and S.P. Belchevichen. 2012. *Pozitivizm i marksizm v Rossii: problema sotsiokul'turnogo razvitiia* [Positivism and Marxism in Russia: The Problem of Socio-Cultural Development]. Tver: Izdatel'stvo TF MGEI.
- Pashchenko, V.Ya. 2003. *Sotsial'naia filosofiiia evraziistva* [Social Philosophy of Eurasianism]. Moscow: Al'fa-M.
- Polukhin, A.N. 2007. Istoricheskaiia kontseptsiiia P.N. Savitskogo (teoretiko-metodologicheskii aspekt) [Historical Concept of P.N. Savitsky (Theoretical and Methodological Aspect)]. PhD diss. abstract, Tomsk State University.
- Prokudenkova, O.V. 2012. Kategoriiia “mestorazvitiia” v kontseptsii evraziitsev

- [The Category of “Mastersuite” in the Eurasian Concept]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* 3(12): 11–15.
- Robinson, M.A. 1992. Pis'mo P.N. Savitskogo F.I. Uspenskomu [Piotr N. Savitsky's Letter to Fiodor I. Uspensky]. *Slavianovedenie* 4: 83–85.
- Shnirelman, V.A., and S.A. Panarin. 2000. Lev Nikolaevich Gumilev: osnovatel' etnologii? [Lev Nikolaevich Gumilev: The Founder of Ethnology?]. *Vestnik Evrazii* 3 (10): 5–37.
- Shnirelman, V.A. 1996. Evraziiskaia ideia i teoriia kul'tury [Eurasian Idea and Theory of Culture]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–16.
- Shnirelman, V.A. 2002. Russkie, nerusskie i evraziiskii federalizm: evraziitsy i ikh opponenty v 1920-e gody [Russians, Non-Russians, and Eurasian Federalism: The Eurasians and Their Opponents in the 1920s]. *Slavianovedenie* 4: 3–20.
- Shnirelman, V.A. 2006. Lev Gumilev: ot “passionarnogo napriazheniia” do “nesopostavivosti kul'tur” [Lev Gumilev: From “Passion Tension” to “Incomparability of Cultures”]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 8–21.
- Sidorin, V.V. 2020. V.I.S. Solov'ev i N.I. Kareev: k tvorcheskoi istorii “Opravdaniia dobra” [Vladimir S. Solov'ev and Nikolay I. Kareev: about “Justifications of Good”]. *Solov'evskie issledovaniia* 4: 8–19. <https://doi.org/10.17588/2076-9210.2020.4.008-019>
- Sobolev, A.V. 1992. Svoia svoikh ne poznasha. Evraziistvo: L.P. Karsavin i drugie [Your Own Do Not Know Your Own, Eurasianism: L.P. Karsavin and Others]. *Nachala* 4: 49–58.
- Sokolov, D.E. 2008. Geopoliticheskaia teoriia P.N. Savitskogo [Geopolitical Theory by Piotr N. Savitsky]. PhD diss. abstract, St. Petersburg University.
- Vakhitov, R.R. 2013. Teologicheskaiia struktural'naia geosofiia P.N. Savitskogo [Theological and Structural Geomafia P.N. Savitsky]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 13 (304): 145–148.
- Vandalkovskaia, M.G. 1992. *P.N. Miliukov i A.A. Kizevetter: istoriia i politika* [Pavel N. Milyukov and Alexandr A. Kizevetter: History and Politics]. Moscow: Nauka.

ДИСКУССИЯ

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ МОРДВЫ САМАРСКОГО ПОВОЛЖЬЯ

EDN: JUTEZY

Н.В. Беленов

Николай Валерьевич Беленов | <https://orcid.org/0000-0002-4415-5966> | belenov82@gmail.com | к. п. н., доцент | Самарский государственный социально-педагогический университет (ул. Максима Горького 65/67, Самара, 443099, Россия)

Ключевые слова

мордва, традиционная культура, мордва-мокша, мордва-эрзя, Самарское Поволжье, этнотерриториальная группа

Аннотация

В статье делается акцент на уникальных культурных традициях и элементах традиционного мировоззрения этнотерриториальных групп мордвы Самарского Поволжья. Приводится история этнографических исследований этих групп и рассматриваются основные черты их традиционной культуры, имеющие параллели с общемордовскими чертами. Анализируются особенности ритуалов перед началом посевных работ и праздников весеннего цикла *Ватази чи* и *Тундонь ильтямо*, бытующих и сегодня в ряде эрзянских сел; описываются характерные черты традиционной культуры мордвы-мокши Самарской Луки и некоторые особенности молений о дожде мордвы Самарской области. Автор приходит к выводу, что рассмотренные в статье элементы традиционной культуры различных этнотерриториальных мордовских групп имеют общемордовские истоки, которые, однако, претерпели существенные изменения после того, как данные группы обосновались на территории Самарского Поволжья.

Мордва Самарского Поволжья представлена несколькими мокшанскими и эрзянскими этнотерриториальными группами, имеющими ряд существенных отличий как от других групп мордвы, живущих в Российской Федерации (в Республике Мордовия, Ульяновской и Пензенской областях, Оренбуржье и др.), так и друг от друга. Данные отличия обусловлены различными территориями исхода их предков и, соответственно, их изначальной языковой и культурной дифференциацией, а также комплексом факторов, сформировавшимся вследствие обособленного исторического развития в полиэтническом окружении Самарского Поволжья.

Статья поступила 02.03.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 01.09.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Беленов Н.В. Некоторые особенности традиционной культуры мордвы Самарского Поволжья // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 103–119. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010079>

Belenov, N.V. 2022. Nekotorye osobennosti traditsionnoi kul'tury mordvy Samarskogo Povolzh'ia [Aspects of the Traditional Culture of the Samara Povolzhie Mordovians]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 103–119. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010079>

Наряду с общемордовскими чертами изучаемые группы сохраняют и ряд самобытных черт, многие из которых оформились уже на территории нынешнего проживания. В настоящее время ввиду интенсивных процессов русификации и общей тенденции замещения коренного сельского населения региона приезжими многие традиции мордвы Самарской области стали забываться. Они сохраняются лишь местами (порой в сильно искаженном виде) благодаря вниманию местных администраций, деятельности отдельных активистов и – иногда – случайным факторам. В данной статье я постарался проанализировать сведения о еще существующих либо существовавших до недавнего времени традициях мордвы Самарской области, которые были зафиксированы мной со слов очевидцев и участников мордовских молений, ритуалов и праздников. При этом основное мое внимание сосредоточено на тех элементах традиционной культуры, которые являются специфическими именно для местных этнотерриториальных групп мокши и эрзи.

Как мы уже упоминали, мордва Самарской области неоднородна. Отдельную этнотерриториальную группу, представляющую древнейшее мордовское население региона, составляет мордва-мокша Самарской Луки, расселенная в настоящее время в селах Торное, Шелехметь (Волжский р-н) и Бахилово (Ставропольский р-н). Одной из крупных мокша-мордовских групп Самарского Поволжья является бинарадская мордва. Ее представители в основном сосредоточены в селах Старая Бинарадка и Новая Бинарадка (Красноярский р-н) (костяк мордовского населения этих сел составили выходцы с территории Самарской Луки), Молгачи (выселок столыпинского времени из Старой Бинарадки), а также Узюково, Пискалы (Ставропольский р-н) и Сухие Аврали (Елховский р-н).

Эрзя сосредоточены в основном в Заволжье. Они делятся на несколько крупных этнотерриториальных групп, среди которых наиболее консолидированы похвистневская, клявлинская и шенталинская. Похвистневская мордва компактно расселена в больших эрзянских селах Большой Толкай, Малый Толкай, Красные Ключи, Большая Ёга и в их поселках-спутниках (Похвистневский р-н), а также в с. Ерзовка (Кинель-Черкасский р-н), куда на протяжении последнего столетия переселялись представители этой группы. В этноязыковом отношении наиболее однородна клявлинская мордва, характеризующаяся единым говором. Кроме того, на заволжских территориях региона и в сопредельных районах Оренбуржья определение “клявлинская мордва” является этнокультурным маркером и в то же время формулой самоидентификации (Беленов 2021: 28). К этой группе, помимо населения мордовских сел Клявлинского района, относится также мордва с. Новый Байтермиш (Иса克林ский р-н). Шенталинская мордва расселена в эрзя-мордовских селах Старая Шентала Шенталинского р-на и Степная Шентала Кошкинского р-на (последняя была основана выходцами из Старой [тогда Лесной. – Н.Б.] Шенталы в 1733 г.), а также в д. Городок Кошкинского р-на, которая появилась в 30-е годы XX в. после объединения хуторов, созданных жителями Степной Шенталы в период столыпинской реформы.

При этом мордовское население отдельных населенных пунктов – эрзя-мордовских сел Шилан (Красноярский р-н) и Коноваловка (Борский р-н), а также мокша-мордовского с. Благодаровка (Борский р-н) – не входит в состав ни одной из перечисленных этнотерриториальных групп и обладает уникальными этнокультурными и этноязыковыми особенностями.

История этнографических исследований мордвы Самарского Поволжья

Первые научные этнографические описания мордвы региона оставили участники академических экспедиций XVIII в.; наиболее подробные такие работы принадлежат перу И.И. Лепёхина (*Лепёхин* 1821) и П.С. Палласа (*Паллас* 1773). Материалы И.И. Лепёхина связаны прежде всего с причеремшанской мордвой и с мордвой сел, относящихся согласно современному административно-территориальному делению к северным районам Самарской области, сведения же П.С. Палласа главным образом касаются мордвы-мокши Самарской Луки.

Ряд ценных сведений о мордве исследуемого региона, значительная часть которого относилась к Симбирскому наместничеству (с 1796 г. – Симбирской губернии), содержится в труде Т.Г. Масленицкого “Топографическое описание Симбирского наместничества” (*Масленицкий* 1785). Этнографические материалы по отдельным мордовским селам Самарского Поволжья можно найти на страницах “Самарских Епархиальных ведомостей”; особо выделить можно статьи М. Гребнева (*Гребнев* 1885, 1886). Заслуживает внимания и работа Н.М. Малиева, который, рассматривая антропологию мордвы, приводит и ряд этнографических сведений о ней (*Малиев* 1878).

На рубеже XIX–XX вв. на территории ряда районов Самарского Поволжья работала экспедиция финского исследователя Х. Паасонена, по итогам которой был издан его фундаментальный труд по мордовским языкам (*Paasonen* 1990, 1992, 1994, 1996). При этом Х. Паасонен собрал, обработал и опубликовал (часть статей вышла уже после смерти ученого) богатый материал по мордовскому фольклору – основу некоторых статей составили сведения, собранные в селах Самарской губернии (*Paasonen* 1977). В 1914 г. путь экспедиции Х. Паасонена повторил финский музыковед и фольклорист А. Вайсянен, публикации которого были дополнены ценными фотографиями (*Väisänen* 1948).

Сушественный вклад в изучение традиций и быта народов региона, в том числе и мордвы, внесли работы слушателей (впоследствии составивших основу Самарского научного краеведческого общества) этнолого-археологических курсов В.В. Гольмстен, их этнографические записки по отдельным мордовским селам хранятся в областном архиве (ЦГАСО-1). Богатейшую коллекцию фольклорных произведений различных жанров, записанных у мордвы Похвистневского и Шенталинского районов Самарской области собрал М.И. Чувашов, работы которого в настоящее время издаются в рамках многотомной антологии “Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки” (*Чувашов* 2008).

Для нашего исследования значительный интерес представляют коллективная монография “Мордва Заволжья”, открывающая фундаментальную серию энциклопедических описаний “Мордва России” (*Петербургский и др.* 1994), и труды Т.И. Ведерниковой, опубликованные в конце XX – начале XXI в. и опирающиеся на богатейший полевой архив исследовательницы (*Ведерникова* 1991; *Ведерникова и др.* 1996; *Бородина, Ведерникова* 2007).

Из новейших публикаций по теме настоящей работы обращают на себя внимание исследование специалиста по археологии и этнографии мордвы Самарского Поволжья Н.М. Малковой “Материалы по истории и культуре мордвы Самарского края” (*Малкова* 2019) и защищенная ею ранее кандидатская диссертация – труд уникальный в истории изучения региона (*Малкова* 2000).

Общемордовские черты в традиционной культуре мордвы Самарской области

Мордва Самарской области, на протяжении нескольких сотен лет развиваясь в отрыве от территорий исхода, бережно сохраняла свои традиции. Влияние полиэтничного окружения в новых местах расселения в Самарском Поволжье, несмотря на то что мордва нередко проживала и проживает в одних селениях с русскими, чувашами, украинцами и в непосредственном соседстве с татарами и башкирами, в традиционной культуре мордовских этнотерриториальных групп выражено незначительно. Более существенно оно проявляется в фольклоре мордвы, где фиксируется заимствование нескольких сюжетных линий из эпоса тюркских и славянских народов – впрочем, время и место таких заимствований остаются предметом дискуссий.

Свойственные всем группам мордвы, проживающим в Российской Федерации, основные праздники календарного цикла, черты христианско-языческого синкретизма, ритуальные обрядовые действия и формы религиозного культа у мордвы Самарской области по большей части сохраняются. Сохраняются пантеон богов и основные теонимы, свадебная обрядность, культ предков, обряд имитации человеческой жертвы на праздниках плодородия и при строительстве различных сооружений (мостов, мельниц, плотин), моления о дожде (об их специфике у мордвы Самарского Поволжья будет сказано далее), ведущая роль женщин – в основном, старшего возраста – в языческих ритуалах, особенности гаданий и ворожбы, знахарства и целительства.

В настоящее время в регионе для обозначения верховного бога бытуют практически одинаковые теонимы как среди мокши, так и среди эрзи.

У мордвы-мокши теоним фиксируется в формах *Шкайбас* (Торновое, Шелехметь), *Шкайбаз* (Старая Бинарадка), *Шкай* (Новая Бинарадка). При этом информанты в различных селах давали примерно одинаковые объяснения, они говорили, что “Бог у них вообще-то Шкай”, а “говорят о нем – Шкайбас” (ПМА 1; ПМА 5). Надо отметить, что в данной форме (*Scabas*) теоним отмечается в самом раннем дошедшем до нас мордовском лексикографическом памятнике – списке мордовских слов, содержащемся в труде Н. Витсена “Северная и Восточная Тартария”, сведения для которого собирались его автором на протяжении нескольких десятков лет, начиная с 1667 г. (*Witsen* 1692). Согласно определению А.П. Феоктистова, словарный материал Н. Витсена относится к западному диалекту мокша-мордовского языка (*Феоктистов* 2008).

В эрзянских говорах региона теоним бытует в форме *Паз* (Малый Толкай, Большой Толкай, Большая Ёга, Ерзовка, Захаркино, Мордово-Аделяково, Старая Шентала, Коноваловка, Шилан). При этом к нему зачастую добавляется ряд эпитетов: *Верке Паз* (Красные Ключи), *Нишке Паз* (Степная Шентала, Старые Сосны), *Нишке Верке Паз* (Старое Суркино), где *вере* – “верхний, верховный”, *нишке* – по мнению ряда исследователей, искаженное словосочетание *ине шкай* (*иня* – в мокшанском языке означает “самый”, в эрзянском – “великий” + *шкай* – “бог”). Вторичная этимологизация теонима у некоторых групп эрзян отмечена уже П.И. Мельниковым-Печерским. Например, у терюхан имя *Нишке-Паз* объяснялось так: вокруг верховного бога вьются души добрых людей, как пчелы вокруг матки, поэтому он и именуется *Нишке*, от общемордовского *нешке* – “пчелиный улей” (*Мельников-Печерский* 1867). Исключение составляет с. Большая Каменка, в эрзянском говоре которого в качестве имени верховного бога бытует мокшанский теоним *Шкай* (ПМА 10).

Ведь-ава, *вирь-ава*, *юрт-ава* и прочие второстепенные персонажи мордовского пантеона мордвой Самарской области собственно богами не считаются,

а воспринимаются здесь как некие мифические существа, в большинстве своем женского рода – что соответствует религиозным представлениям мордвы других территорий и отмечалось в описаниях этнографов с XVIII в. (*Маскаев* 1964; *Девяткина* 1997). Отметим, что в XVII в. данная особенность мордовского языческого пантеона не фиксируется (*Witsen* 1692), возможно, в связи с тем, что сами изложения религиозных воззрений мордвы этого периода менее подробны.

Мордовская свадьба, пожалуй, является наиболее глубоко изученным и досконально описанным этнографами семейным обрядом мордвы. Так, свадебный обряд занимает большую часть заметки П.С. Палласа о шелехметской мордве (*Паллас* 1773), ему же посвящен один из первых этнографических трудов М.Е. Евсевьева (*Евсевьев* 1892), на свадьбах и предшествующем им сватовстве сосредоточено внимание Т.Г. Масленицкого в публикации об инородческом населении Симбирского наместничества (*Масленицкий* 1785). Отметим, что свадебные обряды мордвы Самарского Поволжья (там, где они сохранились) в общих чертах тождественны соответствующим обрядам мордвы других регионов России (*Ведерникова* 1991).

Как уже говорилось выше, практически все ритуалы современных мордовских этнотерриториальных групп региона выполняются женщинами старшего возраста. В общесельских молениях, на которых присутствуют и мужчины – они могут играть различные роли (в частности, в ритуалах, призванных обеспечить плодородие), – ведущая роль всегда принадлежит старшим женщинам. Тем не менее наряду с этим фиксируются и имеющие локальное значение традиционные мероприятия, в которых участвуют только молодые незамужние девушки (ПМА 2: М.А. Радаева, информанты, пожелавшие остаться анонимными).

При лечении болезней, в решении важных общественных вопросов мордва традиционно придавала существенное значение различного рода заговорам, гаданиям, колдовству. Занимались этим в мордовских селах также преимущественно женщины. У соседних народов, в том числе у русских, “мордовские ворожей” считались самыми сильными, поэтому в сложных жизненных ситуациях имено с ним обращались за советом, нужным лекарством на травах или заклинанием (*Емельянов* 1955: 97). О значительной роли знахарок в жизни мордовского села свидетельствует тот факт, что прозвища, добавлявшиеся к официальным фамилиям, а иногда и заменяющие их – что было характерно для мордвы, – зачастую давались по имени той ли иной известной знахарки из данного рода. Так, Х. Паасонен включил несколько таких прозвищ в свой фундаментальный словарь (*Paasonen* 1990: 133, 159). В настоящее время традиция еще жива, что подтверждают материалы наших полевых исследований: например, в с. Степная Шентала носители фамилии Сергачёвы известны под прозвищем *Марюконь*, поскольку в их роду была известная в прошлом знахарка *Марюк-баба* (ПМА 11).

Таким образом, традиционное мировосприятие мордвы Самарского Поволжья в целом неразрывно связано с представлениями мордвы, расселенной на других территориях Российской Федерации. Вместе с тем общемордовские ритуалы и обряды в ряде случаев претерпели существенные изменения, а местами были замещены новыми. К описанию специфических для мокши и эрзя Самарской области явлений традиционной культуры мы далее и переходим.

Праздник *Ватази чи* в с. Коноваловка Борского р-на

Одной из своеобразных традиций эрзя-мордвы Самарской области является праздник *Ватази чи*. Он характерен только для населения с. Коноваловка

(Борский р-н). От праздников весеннего цикла в других мордовских группах региона и за его пределами он отличается прежде всего историей происхождения, которая бытует в настоящее время среди жителей села в качестве предания.

С середины XVIII в. в Коноваловку, население которой до этого времени составляла исключительно мордва, начали прибывать русские переселенцы. Первыми русскими жителями Коноваловки стали казаки из Борской крепости, затем их примеру последовали крестьяне из разных губерний Российской империи. Долгое время мордовская и русская части села враждовали между собой, в ходе столкновений неоднократно представители обеих национальных общин получали тяжелые увечья. Ситуация особенно обострилась, когда в одной из таких стычек был убит выходец из Тамбовской губернии русский крестьянин по фамилии Обьедков. У убитого осталось несколько малолетних детей. После этого трагического случая старики села собрались вместе и решили, что вражде должен быть положен конец, а в честь прекращения вражды ежегодно стали проводить праздник, который был назван *Ватази чи* (ПМА 3: Степанова, информанты, пожелавшие остаться анонимными).

Т.Н. Степанова отмечает, что в коноваловском говоре эрзя-мордовского языка праздник называется именно *Ватази* или *Ватази чи*. Не так давно, после сошествия с представителями мордовской общности из других сел, стало использоваться и параллельное название – *Вастазь чи*. При переосмыслении названия опирались на предположение о том, что в его основе изначально лежала эрзя-мордовская лексема *вастома* – “встреча” (от глагола *вастомс* – “встречать”, “встречаться”) (ПМА 3: Степанова). При этом было принято следующее объяснение: праздник назвали в честь мирной встречи жителей мордовской и русской частей села.

Со своей стороны хотел бы предложить альтернативную версию происхождения названия праздника. Так, в коноваловском говоре эрзя-мордовского языка (который очень неоднороден ввиду многочисленных позднейших переселений людей в Коноваловку из различных мордовских сел; сами носители говора характеризовали нам его так: “Коноваловский говор? Да у нас тут на каждой улице свой говор” [ПМА 3: Степанова, Нуждина]) имеется лексема *ватази* (“красивый”, “сильный”), от которой, вероятно, и происходит название праздника. В таком случае *Ватази чи* означает “Красивый день”.

Сам процесс празднования *Ватази чи*, его атрибуты и сроки имеют много общего с празднованием Троицы, которое у мордвы традиционно отличалось особой торжественностью в связи с приурочиванием к окончанию весеннего полевого цикла (Корнишина 2017: 21). Отмечается *Ватази чи* в Коноваловке спустя неделю после Троицы, на него собирается все село, в последние годы съезжается большое количество гостей. Одним из главных атрибутов праздника *Ватази чи* является украшение домов и улиц березовыми ветвями, к которым, загадывая желания, люди привязывают разноцветные ленточки. *Ватази чи* совпадает по времени с *Велень озкс* – общим, сельским молением, знаменующим окончание весенне-полевых работ.

Еще больше общих черт у коноваловского *Ватази чи* с праздником проводов весны *Тундонь ильтямо*, который устраивается мордвой в конце Троицкой недели и одним из основных атрибутов которого также выступает украшенная молодая береза. Г.А. Корнишина связывает данную традицию с наиболее архаичным пластом мордовской обрядности троицкого цикла (Корнишина 2017: 18). Характерно, что, согласно сведениям наших коноваловских информантов, песня “Ватази”, которую исполняют женщины в конце праздника *Ватази чи*, называется также *провождальной*. Празднование *Ватази чи* заканчивалось у колдца *Бабань лисьма*, расположенного на большой поляне *Кужо* в окрестностях

Коноваловки. Традиция завершать обрядово-ритуальные действия у водных источников бросанием в воду венков и ветвей березы характерна и для *Тундонь ильтямо*.

Таким образом, ни название *Ватази чи*, ни характерные черты праздника не указывают на то, что он был установлен в XIX в. и связан с прекращением вражды между национальными общинами Коноваловки – скорее, можно предполагать, что примирение было приурочено к общему для русских и мордвы Дню Святой Троицы. Сам же *Ватази чи* коноваловской эрзи, как представляется, является местной вариацией мордовского праздника проводов весны *Тундонь ильтямо*.

Некоторые особенности традиционного мировосприятия мордвы-мокши Самарской Луки

Самарская Лука благодаря своим природно-географическим условиям – уникальная зона Поволжья, на протяжении нескольких веков здесь формировался особый этнокультурный ландшафт. Среди мордвы Самарской Луки традиционно были сильны позиции язычества. Несмотря на то что данная территория уже с середины XVII в. являлась вотчиной Спасо-Преображенского монастыря (ЦГАСО-2), а мордовское население здесь было официально крещено к середине XVIII в., церкви в некоторых мордовских селах полуострова появились сравнительно поздно, а в некоторых и вовсе не были построены. Так, собственных церквей никогда не было в Торновом и Шелехмети (современных мокшанских селах Волжского р-на), их жители были приписаны сначала к Рождественской церкви, а затем к построенной в первые десятилетия XIX в. церкви в русском с. Новинки. В с. Бахилово церковь появилась только в начале XX в. (1911 г.) по частной инициативе, но после революции она была закрыта, а в 1939 г. разобрана на стройматериалы (ПМА 7: Мордвинова). В многочисленных, ныне исчезнувших мордовских и чувашско-мордовских поселках Самарской Луки церкви также не строились. Это обстоятельство, как представляется, способствовало сохранению у мокшан полуострова традиционного мировоззрения.

Моления, система ритуалов, имена языческих богов в ныне существующих мокшанских селах Самарской Луки различаются, что объясняется гетерогенностью происхождения мордовского населения данной территории (Беленов 2018).

В Торновом и Шелехмети мокшане при молениях традиционно обращались к мордовскому верховному богу *Шкайбасу*. Одно из главных мест языческих молений в с. Торновое в прошлом – поляна со старым вязом у колодца *Старипчане*. В настоящее время основным практикуемым традиционным обрядом в селе остаются моления о дожде. Раньше они совершались на поляне *Репчанре*, сегодня место их проведения известно лишь нескольким пожилым жителям Торнового, которые сохраняют его в тайне.

В с. Шелехметь центром этнокультурного пространства является археологический памятник – городище *Ош-панод-нерь* (Город горного мыса), с которым связано большинство фольклорных сюжетов шелехметской мордвы (Беленов 2019). Моления о дожде также составляют важную часть традиционной культуры этой группы. Мордва Шелехмети особое внимание уделяла группе яблонь, растущих у дороги на русском с. Новинки. Эти деревья почитались наряду с вязом – объектом почитания всей самаролукской мордвы, именно около них в прошлом проводились моления о дожде. В XIX в. в Шелехмети бытовало предание, повествующее о том, что эти яблони были собственноручно посажены Степаном Разиным (*Невоструев* 1871: 45).

В Бахилово наиболее почитаемым божеством является *Кереметь*. В представлении бахилловской мордвы божество показывается людям в виде пожилой женщины в национальном мокшанском одеянии, вследствие чего его чаще называют *Матушка Кереметь*, реже (по-русски) – *Озёрная старуха*. Согласно поверьям мордвы-мокши с. Бахилово, Кереметь в первую очередь покровительствует водным источникам, поэтому посвященные ей обряды проводились около родников. В последнее время местом почитания Керемети стало Ведмино озеро, где стараниями директора Бахилловского культурно-досугового центра (КДЦ) И.В. Мордвиновой организован одноименный этнопарк. Хотя у мордвы-мокши культ керемети иногда и фиксировался исследователями XVIII–XIX вв. (*Ауновский* 1869: 103), это, скорее, исключение, он больше присущ чувашам.

Следует отметить и существенные различия культа керемети у бахилловской мордвы и мордвы различных сел за пределами Самарского Поволжья. Так, по сведениям Г.А. Корнишиной, в Нижегородской губернии керемети устраивались на возвышенностях, а в с. Армиёво Саратовской губернии – в лесу у большой березы (*Корнишина* 2001: 333–334).

Особо необходимо подчеркнуть, что культ керемети в Самарском Поволжье отмечен нами только у бахилловской мордвы, в других мордовских этнотерриториальных группах региона он отсутствует. При этом представления о Керемети жителей Бахилово не имеют практически ничего общего с подобными представлениями чувашей Самарского Поволжья – у последних керемети как площадки для ритуальных жертвоприношений широко распространены. В ряде мордовских сел региона о кереметях знают, но всегда подчеркивают, что они относятся к религиозной традиции чувашей.

Еще одной отличительной особенностью традиционной культуры бахилловской мордвы является изготовление деревянных личин – массивных масок в виде голов мифических существ, вырезаемых из стволов деревьев. Они развешивались на деревьях в лесу и отмечали места, связанные с лесными духами, куда проникать непосвященным людям было опасно. Отдельные экземпляры таких личин, собранные И.В. Мордвиновой, в настоящее время хранятся в местном краеведческом музее при Бахилловском КДЦ.

Мы уже отмечали выше, что культ деревьев широко распространен среди мордвы, кроме вяза особо почитаются дуб и береза (*Михалкович* 2000; *Сычёв* 2015). На территории Самарской Луки культовое дерево у всех групп мордвы именно вяз: около старых дуплистых вязов проводились языческие ритуалы, общие молебны, а также индивидуальные религиозно-обрядовые действия. До недавнего времени в с. Бахилово было два старых вяза – *Ала тесэ* и *Веретесэ*. У этих деревьев жители села собирались для коллективных и индивидуальных молений, на ветви вязов повязывали ленточки, загадывая желания, об исполнении которых затем молились. Сегодня вязов уже нет, однако, надо полагать, в памяти людей они сохранились как элементы системы кереметей с. Бахилово: наиболее известные места проведения ритуалов в честь *Озёрной старухи* расположены у прудов и называются *Алкурай кереметь* и *Веркурай кереметь*. В окрестностях с. Торновое известно урочище *Поклонный Вяз*, здесь в прошлом рос старый вяз, около которого проводились обряды незамужними девушками (*Шепелев* 2008: 7).

Почему мордва Самарской Луки выделяла из всех деревьев именно вяз – при том что в Жигулёвских горах произрастало немало больших дубов, и до начала XX в. даже пятивековые дубы-гиганты не являлись редкостью, – неизвестно. Касаясь данного вопроса при описании мордовских молений, М.Е. Евсевьев отмечает, что мордва могла собираться для обрядов у могучих, старых деревьев

различных пород, но при этом избегала ель и осину (*Евсеев* 1914: 38). У мордвы других этнотерриториальных групп региона (в том числе и у родственной мордовскому населению с. Бахилово бинарадской мордвы) особого отношения к вязам нами не зафиксировано.

Моления о дожде у мордвы Самарской области

Моления о дожде – религиозно-культурный феномен, фиксирующийся у всех мордовских групп Самарского Поволжья. Он представляет собой важную и наиболее устойчивую часть их традиционного миропонимания. Данный цикл молений тесно связан с водными источниками, чаще всего с колодцами и родниками, поскольку считалось, что для того, чтобы “испросить” дождя, необходимо разбудить *Ведь-аву* – божество воды, а ее местопребыванием, по мордовским поверьям, могут быть любые водные источники (*Мокшин* 1998: 53).

Одной из специфических особенностей молений о дожде, зафиксированной в ряде мордовских сел региона, является проведение этого обряда у источников, расположенных в удаленной, труднодоступной местности. Выбор места обусловлен, с одной стороны, стремлением скрыть молебен от посторонних людей (в некоторых случаях разрешается присутствовать только женщинам), с другой – желанием молящихся приложить определенные усилия для его достижения, что также становится своеобразной жертвой.

О молениях о дожде неоднократно говорили наши информанты из мокша-мордовских сел Самарской области. Так, в Торновом нам сообщили: “Когда нет дождей, наши бабушки собираются и уходят молиться в одно известное только им место” (ПМА 2: Т. Радаева); в Большой Ёге сказали: “Наши женщины в засуху ходили молиться на Шихан-гору, на озера, и после этого всегда шел дождь” (ПМА 8). Интересно отметить, что, по сведениям Г.А. Корнишиной, подобный обряд проводился мордвой с. Кузоватово (относится ныне к Кузоватовскому р-ну Ульяновской обл.; следует отличать от р. п. Кузоватово, основанного при одноименной станции): моления о дожде устраивались на лесном озере (*Корнишина* 2017). Эта параллель показательна, поскольку, согласно архивным документам, из Кузоватово происходит часть предков похвистневской мордвы, в том числе жителей Большой Ёги (МИ БашАССР 1956).

Тем не менее чаще всего мордва Самарского Поволжья проводила моления о дожде у колодцев. Колодцы, как правило, называются *Баба лисьма* (архаичная форма мордовской топонимии, по Б.А. Серебренникову [*Серебренников* 1967]) либо *Бабань лисьма* (где *нь* – мордовский аффикс принадлежности). Элемент *баба* вообще характерен для мордовской топонимии, связанной с местами языческих ритуалов, которые, как уже отмечалось, традиционно у мордвы исполнялись женщинами (обычно пожилыми): *Бабань лисьма* – колодец у эрзянского с. Коноваловка, рядом с ним, на большой поляне *Кужо* проводится заключительная часть гуляний на праздник *Ватази чи*; *Баба озг* – озеро в мокшанском с. Старая Бинарадка (строго говоря, это пруд, но в селе все называют его озером); *Бабань каша* – место молений в поле у русско-эрзянского с. Ерзовка; *Сёся баба* – урочище в окрестностях эрзянско-украинского с. Владимировка (ныне в селе осталось лишь два постоянных жителя). Подобные топонимы широко распространены и на других территориях расселения мордвы. Приведем лишь отдельные примеры, зафиксированные в Республике Мордовия: *Баба эшиня* – у мокшанского с. Старое Шайгово; *Баба кипря пандо* – у эрзянского с. Пиксяси; *Баба луга* – у эрзянского с. Лобаски; *Бабань киштема* – у эрзянского с. Подлесная Тавла (*Цыганкин* 2005).

Однако среди названий ритуальных колодцев есть и редкие исключения, одно из них зафиксировано нами на территории Самарской области. Так, в с. Старый Маклауш Клявлинского р-на известен колодец *Цёра лисьма*, происхождение названия которого объяснялось нашими информантами коротко, без каких-либо подробностей о самом ритуале: “Мужики молились” (ПМА 6). Есть в селе и колодец *Бабань лисьма*, у которого раньше традиционно молились о дожде женщины. В качестве немногочисленных семантических параллелей *Цёра лисьма* можно привести лишь единичные известные топонимы: например, *Атя лисьма* – родник у эрзянского с. Сабанчеево (Атяшевский р-н Республики Мордовия), возле которого его жители собирались молиться о дожде (*Цыганкин 2005: 30*). Согласно местной легенде, эта традиция берет начало со времен основания села, когда в период сильной засухи после молитвы одного из стариков (Г.А. Корнишина полагает, что этим стариком был Сабан – основатель села) около этого колодца, пошел дождь (*Корнишина 2001*).

Особенности традиционной культуры мордвы-эрзи с. Шилан

Эрзя-мордовское с. Шилан (Красноярский р-н) стоит особняком. Во-первых, время его основания – середина XIX в. – нетипично для мордовских населенных пунктов региона, большинство из которых основаны в XVIII столетии. Во-вторых, предки шиланской мордвы являются выходцами с территории современных Атяшевского и Дубёнского районов Республики Мордовия, в то время как предки остальных мордовских этнотерриториальных групп Самарского Поволжья переселились сюда с территории современных Ульяновской и Пензенской областей. Данные особенности нашли отражение в традициях и культуре шиланской мордвы, в частности в отличительных чертах обрядовых действий при проведении ряда праздников весеннего цикла.

По сведениям, полученным мной от информантов, в былые годы на праздник *Весна Ильтемат Ши* (“День проводов весны”) выбирали две пары из не состоящей в браке молодежи: “Барыню и боярина” – их подпоясывали кушаками, и “Хохла и хохлушу”, которых наряжали в “украинские национальные одежды”. “Потом ходили – они впереди (выбранные пары. – Н.Б.), – и пели весенние песни” (ПМА 9: Киржеманова). Остается неясным, почему шиланская мордва одну из пар наряжала как украинцев – украинских сел в окрестностях Шилана, да и в местах проживания предков шиланцев не зафиксировано. Впрочем, необходимо подчеркнуть, что близкое соседство, а в ряде случаев и совместное проживание в одном населенном пункте мордвы и украинцев в Самарском Поволжье не редкость. При этом надо отметить, что обрядовые персонажи и всевозможные ряженые (лешие, русалки, различные животные и т.д.) часто встречаются в описаниях празднования мордвой проводов весны (*Девяткина 2007*).

Интересно и потерявшее целостность и почти утраченное к настоящему времени предание шиланской мордвы о некоем мифическом существе *Сарда/Варда* (в шиланском говоре эрзя-мордовского языка употребляются оба варианта мифонима). Согласно этому преданию, после Ильина дня (2 августа) людям нельзя купаться, потому что с этого времени человека может схватить под водой мифическое существо *Сарда/Варда* лапой с когтями – острыми, как заноза (ПМА 9: Артамонова [Кузнецова], М.Н. Афонина). Среди шиланской мордвы даже бытует поговорка *Сарда лапанзо под ведь* (“Сарда лапой под водой [схватит]”) (ПМА 9: Киржеманова, М.А. Афонина). Как представляется, вариант именованья фольклорного персонажа *Сарда* восходит к эрзянской лексеме *сардо* со значением “заноза” и является позднейшим добавлением-характеристикой к его имени. Лексема *варда* в большинстве мордовских говоров имеет значение “служанка”. Так, в

наиболее раннем из известных лексикографических источников по мордовским языкам – списке мордовских слов Н. Витсена находим: *Varda* – “рабыня” (*Witsen* 1692). Вместе с тем Х. Паасоненом в ряде эрзянских и мокшанских говоров отмечается *var den sura*, *var den zur* со значением “чёртов палец” (ростр раковины белемнита) (*Paasonen* 1996: 2166), что также характеризует *vardu* как мифическое существо с острыми когтями. Можно предположить, что предание шиланской мордвы является отголоском глубокой древности.

Ритуалы перед началом посевных работ у мордовского населения с. Ерзовка

Мордва, основавшая с. Ерзовка (в прошлом Фролкино) во второй половине XVIII в., в ходе последующих внутренних миграций испытала сильное влияние со стороны похвистневской мордвы (особенно многочисленную диаспору в Ерзовке сегодня составляют выходцы из Большого Толкая и поселков-спутников Малого Толкая). Вместе с тем в ерзовском говоре эрзя-мордовского языка фиксируются элементы, резко отличающие его от говоров похвистневских эрзян. До недавнего времени прослеживались существенные различия и в обрядовой культуре этих двух мордовских групп, о чем можно судить по описаниям наших информантов.

Как и во многих других мордовских селах Самарского Поволжья, главными праздниками в Ерзовке считались праздники весеннего цикла. К северо-востоку от села расположено поле, называемое *Бабань каша*. Со слов информантов, название обусловлено тем, что до недавнего времени (до середины XX в.) “мордовки совершали там свой молян” (ПМА 4). Совершался этот “молян” перед посевом, главным ритуальным действием было приготовление яичницы на печной заслонке. После приготовления яичница съедалась всеми участниками моления. Данный ритуал эрзян Ерзовки, вероятно, связан с общемордовскими представлениями о жертве богам плодородия. В состав такой жертвы у мордвы в числе прочего обязательно входили яйца (*Harva* 1952). Процесс жертвоприношения мог различаться: яйца могли употребляться в пищу участниками молений (как в рассматриваемом случае) в составе ритуальных блюд, например, запеченными в хлеб вместе со скорлупой; они могли закапываться в землю в полях; могли просто оставляться на месте жертвоприношения – в лукошке, на полотенце и т.д. Надо отметить, что яичница служит ритуальным блюдом, связанным с праздниками весеннего цикла и плодородия, не только у мордвы. Так, известны обряды троицкой яичницы у донских казаков (*Рыблова* 2017), яичница используется в праздниках весеннего цикла у чувашей и татар-кряшен (*Денисов* 1959: 129). Отметим также, что название *Бабань каша* восходит к наименованию одного из ритуальных блюд мордвы, которое готовили чаще всего из различных круп по окончании праздников весеннего цикла. Исходя из названия поля, можно полагать, что в прошлом данное блюдо готовила и ерзовская мордва, но позднее обрядность была упрощена и из ритуальных блюд осталась лишь яичница – этот этап эволюции традиционных праздников весеннего цикла в Ерзовке и застали наши информанты. Здесь же следует отметить, что у некоторых этнотерриториальных групп мордвы региона, например, у клявлинской мордвы, представление о *каше* как о ритуальной пище сохранилось, однако сам обряд уже не проводится. Так, в окрестностях с. Старый Маклауш (Клявлинский р-н) находится урочище *Каша пандо пря* (*пандо пря* – “вершина горы”), происхождение названия которого информанты объясняли нам следующим образом: “Это место, где перед севом молились. Кашу сеяли (смеются). Чтобы урожай хороший был” (ПМА 6). Следует отметить и родник с названием *Бабань каша* у эрзя-мордовского с. Кирюшкино

(Бугурусланский р-н Оренбургской обл.), население которого исторически связано с мордовским населением Кинель-Черкасского и Похвистневского районов Самарской области. Для кирюшкинской мордвы родник является главным культовым местом проведения традиционных обрядов.

Лексема *каша* достаточно часто встречается в мордовской топонимии других территорий – в названиях объектов, рядом с которыми проводились соответствующие обрядовые действия (она вторая по частотности после лексем *баба*). Надо указать, что *каша*, в отличие от общемордовского элемента *баба*, фиксируется в топонимических пространствах только эрзянских сел: *Каша ознома лисьма* – у с. Старое Ардатово, *Кашка пандо* – у с. Поводимово, *Кашмарка* – у с. Красный посёлок (Республика Мордовия) (*Цыганкин* 2005).

* * *

Подводя итоги исследования, необходимо отметить, что большинство самобытных традиций мордвы Самарского Поволжья происходят из известных по этнографическим описаниям XVIII–XIX вв. мордовских традиций и обрядов, а приведенные в данной работе их вариации, вероятно, возникли уже в период длительного изолированного развития местных мордовских этнотерриториальных групп на территории Самарского Поволжья. Надо полагать, что известное влияние на мордву Самарской области оказали и ее культурное взаимодействие с полиэтничным окружением, и адаптация к изменившимся в сравнении с территориями исхода природно-географическими и хозяйственно-бытовыми реалиями. Необходимо отметить и то, что в последнее время значительное воздействие на традиции и культуру мордвы региона оказали этнодемографические процессы, которые особенно усилились в XX–XXI вв.: русификация, урбанизация, интенсификация внутрорегиональной и межрегиональной миграций.

Источники и материалы

- Гребнев* 1885 – *Гребнев М.* Село Флоркино или Ерзовка Бугурусланского уезда // Самарские епархиальные ведомости. 1885. № 22. С. 513–522.
- Гребнев* 1886 – *Гребнев М.* Мордва Самарской губернии // Самарские епархиальные ведомости. 1886. № 23. С. 455–464.
- Лепёхин* 1821 – *Лепёхин И.И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства // Полное собрание учёных путешествий по России. Т. 3. СПб.: При Императорской Академии наук, 1821.
- Малиев* 1878 – *Малиев Н.М.* Общие сведения о мордве Самарской губернии. Казань: Университетская типография, 1878.
- Масленицкий* 1785 – *Масленицкий Т.Г.* Топографическое описание Симбирского наместничества. Симбирск: б/и, 1785.
- Мельников-Печерский* 1867 – *Мельников-Печерский П.И.* Очерки мордвы // Русский вестник. 1867. № 6, 9, 10.
- МИ БашАССР 1956 – Материалы по истории Башкирской АССР (1956). Т. IV, Управление Оренбургским краем. Ч. 2. М.: АН СССР, 1956.
- Невоструев* 1871 – *Невоструев К.И.* О городищах древнего Волжско-Болгарского и Казанского царств в нынешних губерниях Казанской, Симбирской, Самарской и Вятской. М.: Синодальная типография на Никольской улице, 1871.
- Паллас* 1773 – *Паллас П.С.* Путешествия по разным провинциям Российской империи. СПб.: Императорская Академия наук, 1773.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Шелехметь Волжского р-на Самарской обл. Июль 2018 г. (информант Н.М. Беляев, 1930 г.р.).

- ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Торновое Волжского р-на Самарской обл. Сентябрь 2018 г. (информанты: М.А. Радаева, 1928 г.р.; Т. Радаева, 1931 г.р.; пожелавшие остаться анонимными).
- ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Коноваловка Борского р-на Самарской обл. Октябрь 2019 г. (информанты: Т.Н. Степанова, 1955 г.р.; А.В. Нуждина, 1983 г.р.; пожелавшие остаться анонимными).
- ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Ерзовка Кинель-Черкасского р-на Самарской обл. Июль 2019 г. (информант О. Кузьмина, 1981 г.р.).
- ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старая Бинарадка Красноярского р-на Самарской обл. Апрель 2019 г. (информант Л.Н. Карамышева, 1968 г.р.).
- ПМА 6 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старый Маклауш Похвистневского р-на Самарской обл. Октябрь 2019 г. (информанты: Н.Ф. Емельдяжев, 1935 г.р.; пожелавшие остаться анонимными).
- ПМА 7 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Бахилово Ставропольского р-на Самарской обл. Декабрь 2018 г. (информант И.В. Мордвинова, 1961 г.р.).
- ПМА 8 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Большая Ёга Похвистневского р-на Самарской обл. Июнь 2015 г. (информант И.С. Ширшов, 1935 г.р.).
- ПМА 9 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Шилан Красноярского р-на Самарской обл. Июль 2020 г. (информанты: Н.А. Киржеманова, 1930 г.р.; Н.В. Артамонова (Кузнецова), 1975 г.р.; М.Н. Афонина, 1943 г.р.; М.А. Афонина, 1942 г.р.).
- ПМА 10 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Большая Каменка Красноярского р-на Самарской обл. Сентябрь 2020 г. (информант В. Якямсева, 1931 г.р.).
- ПМА 11 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Степная Шентала Кошкинского р-на Самарской обл. Сентябрь 2020 г. (информант Н. Спиридонова, 1940 г.р.).
- ЦГАСО-1 – Центральный государственный архив Самарской области. Ф. Р-558. Ед. хр. 288, 1917–1931 гг., 1 оп. – Самарское научное краеведческое общество.
- ЦГАСО-2 – Центральный государственный архив Самарской области. Ф. 32. Оп. 6. Д. 7287 – Самарская духовная консистория.
- Witsen 1692 – Witsen N. Noord en oost Tartarie. Amsterdam, 1692.*

Научная литература

- Ауновский В.* Этнографический очерк мордвы-мокши // Памятная книжка Симбирской губернии на 1869 год. Симбирск: Типография Симбирского губернского правления, 1869. С. 85–108.
- Беленов Н.В.* Мокша-мордовская топонимия Самарской Луки. Самара: Порто-принт, 2018.
- Беленов Н.В.* Оттопонимический фольклор мордвы-мокши Самарской Луки // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 5. С. 153–160.
- Беленов Н.В.* Географическая лексика клявлинского говора эрзя-мордовского языка // Филологические науки. 2021. № 1. С. 28–36.
- Бородин Н.В., Ведерникова Т.И.* Народный костюм Самарского края. Самара: Самара-принт, 2007.
- Ведерникова Т.И.* Этнография и праздничная культура народов Самарского края. Самара: Самарский областной НИЦ народного творчества, 1991.

- Ведерникова Т.И., Фокин П.П., Ягафова Е.А.* Этнография Самарской Луки. Самара: Самарский региональный фонд “Полдень. XXII в.”, 1996.
- Девяткина Т.П.* Мифология мордвы (традиционная картина мира и образ мышления) // Инженерные технологии и системы. 1997. № 3. С. 92–97.
- Девяткина Т.П.* Мифология мордвы. Саранск: б.и., 2007.
- Денисов П.В.* Религиозные верования чуваш (историко-этнографические очерки). Чебоксары: Чувашское гос. изд-во, 1959.
- Евсевьев М.Е.* Мордовская свадьба. СПб.: Типография С.Н. Худекова, 1892.
- Евсевьев М.Е.* Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской области. Петроград: Типография Д. Смирнова, 1914.
- Емельянов М.А.* Самарская Лука и Жигули. Куйбышев: Куйбышевское книжное изд-во, 1955.
- Корнишина Г.А.* Традиционно-обрядовая культура в системе мордовского этноса. Дис. ... докт. ист. наук. Московский государственный университет, Москва, 2001.
- Корнишина Г.А.* Обряды троцкого цикла мордвы Пензенской области // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2017. № 3. С. 9–22.
- Малкова Н.М.* Погребальный обряд и инвентарь могильников эрзи и мокши XVI – начала XIX вв. Дис. ... канд. ист. наук. Удмуртский гос. ун-т, Ижевск, 2000.
- Малкова Н.М.* Материалы по истории и культуре мордвы Самарского края. Самара: Самарское археологическое общество, 2019.
- Маскаев А.И.* Мордовская эпическая песня. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1964.
- Михалкович И.Н.* Реминисценция образа дерева в мифологии и фольклоре мордвы // Инженерные технологии и системы. 2000. № 1–2. С. 72–77.
- Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1998.
- Петербургский И.М. и др.* Мордва Заволжья. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1994.
- Рыблова М.А.* Обрядовая трапеза донских казаков: от повседневного к сакральному // Этнографическое обозрение. 2017. № 3. С. 167–181.
- Серебренников Б.А.* Историческая морфология мордовских языков. М.: Наука, 1967.
- Сычёв А.А.* Культ леса в системе экологических верований мордвы // Финно-угорский мир. 2015. № 4. С. 76–83.
- Феоктистов А.П.* Очерки по истории формирования мордовских письменно-литературных языков. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 2008.
- Цыганкин Д.В.* Память, запечатленная в слове: словарь географических названий Республики Мордовия. Саранск: Красный Октябрь, 2005.
- Чувашиов М.И.* Духовное наследие народов Поволжья: живые истоки. Антология. Т. 2. Самара: СГПУ, 2008.
- Шепелев А.* Самарская Лука. Самара: Агни, 2008.
- Harva U.* Die Religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1952.
- Paasonen H.* Mordwinische Volksdichtung. Gesammelt von Ignatij Zorin, Durchgesehen u. transkribiert von Heikki Paasonen, übers. von Kaino Heikkilä u. Paavo Rivila, Herausgeg von Martti Kahla. Bd. V. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1977.
- Paasonen H.* Mordwinische Wörterbuch. T. 1, A–I. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft, 1990.

- Paasonen H.* Mordwinische Wörterbuch. T. 2, K–M. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft, 1992.
- Paasonen H.* Mordwinische Wörterbuch. T. 3, N–R. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft, 1994.
- Paasonen H.* Mordwinische Wörterbuch. T. 4, S–Z. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft, 1996.
- Väisänen A.O.* Mordwinische Melodien / Phonographisch aufgenommen und herausgegeben von A.O. Väisänen. Helsinki: SuomalaisUgrilainen Seura, 1948.

Research Article

Belenov, N.V. Aspects of the Traditional Culture of the Samara Povolzhie Mordovians [Nekotorye osobennosti traditsionnoi kul'tury mordvy Samarskogo Povolzh'ia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 103–119. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010079> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nikolay Belenov | <https://orcid.org/0000-0002-4415-5966> | belenov82@gmail.com | Samara State University of Social Sciences and Education (65/67 Maxim Gorky Str., Samara, 443099, Russia)

Keywords

Mordva, Mordovians, Mordvins, traditional culture, Moksha-Mordovians, Erzya-Mordovians, Samara-Volga region, ethnic/territorial group

Abstract

The article focuses on the cultural traditions and worldview aspects that are distinctive to the Mordovians, or Mordvins, of the Samara-Volga region (Samara Povolzhie). I examine the history of studying this ethnic group, as well as the principal cultural traits that this group has in common and shares with Mordovians elsewhere. I further discuss the particularities of their agricultural planting rites and the springtime celebrations of *Vatazi chi* and *Tundon' il' tiamo* that are observed in a number of Erzya villages, describe the cultural specificities of the Samara Bend (*Samarskaia Luka*) Moksha-Mordovians, and point attention to peculiarities of rain prayers as practiced by Mordovians in the Samara region. I argue that these aspects of the culture of Samara Povolzhie Mordovians had most likely stemmed from the same roots, common to all ethnic groups of Mordovians; however, it appears that they must have undergone substantial changes after the group under consideration had settled in the geographical area of Samara Povolzhie.

References

- Aunovskii, V. 1869. Etnograficheskii ocherk mordvy-mokshi [Ethnographic Essay of Moksha-Mordovian]. In *Pamiatnaia knizhka Simbirskoi gubernii na 1869 god* [Calendar of Simbirsk Province for 1869], 85–108. Simbirsk: Tipografia Simbirskogo gubernskogo pravleniia.
- Belenov, N.V. 2018. *Moksha-mordovskaia toponimiia Samarskoi Luki* [Moksha-Mordovian Toponymy of Samara Luka]. Samara: Porto-print.
- Belenov, N.V. 2019. Ottoponimicheskii fol'klor mordvy-mokshi Samarskoi Luki [Related to Toponyms Folklore of the Moksha-Mordovian of the Samara Luka]. *Traditsionnaia kul'tura* 20 (5): 153–160.
- Belenov, N.V. 2021. Geograficheskaja leksika kliavlinskogo govora erzia-mordovskogo yazyka [Geographical Lexicon of the Klyavinsky Dialect of the Erzya-Mordovian Language]. *Filologicheskie nauki* 1: 28–36.

- Borodina, N.V., and T.I. Vedernikova. 2007. *Narodnyi kostium Samarskogo kraia* [Folk Costume of Samara Region]. Samara: Samara-print.
- Chuvashov, M.I. 2008. *Dukhovnoe nasledie narodov Povolzh'ia: zhivye istoki. Antologiya* [Spiritual Heritage of the Peoples of the Volga Region: Living Sources: Anthology]. Vol. 2. Samara: SGPU.
- Denisov, P.V. 1959. *Religioznye verovaniia chuvash (istoriko-etnograficheskie ocherki)* [Religious Beliefs of the Chuvash]. Cheboksary: Chuvashskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Deviatkina, T.P. 1997. *Mifologiya mordvy (traditsionnaia kartina mira i obraz myshleniia)* [Mythology of the Mordva]. *Inzhenernye tekhnologii i sistemy* 3: 92–97.
- Deviatkina, T.P. 2007. *Mifologiya mordvy* [Mythology of the Mordva]. Saransk.
- Emelianov, M.A. 1955. *Samarskaia Luka i Zhiguli* [Samara Luka and the Zhiguli]. Kuibyshev: Kuibyshevskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Evseiev, M.E. 1892. *Mordovskaia svad'ba* [Mordovian Wedding]. St. Petersburg: Tipografiia S.N. Khudekova.
- Evseiev, M.E. 1914. *Bratchiny i drugie religioznye obriady mordvy Penzenskoi oblasti* [The Bratchiny and Other Religious Ceremonies of the Mordovians of the Penza Region]. Petrograd: Tipografiia D. Smirnova.
- Feoktistov, A.P. 2008. *Ocherki po istorii formirovaniia mordovskikh pis'menno-literaturnykh yazykov* [Essays on the History of the Formation of Mordovian Written and Literary Languages]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Harva, U. 1952. *Die Religiosen Vorstellungen der Mordwinen* [The Religious Ideas of the Mordovians]. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Kornishina, G.A. 2001. *Traditsionno-obriadovaia kult'ura v sisteme mordovskogo etnosa* [Traditional-Ritual Culture in the System of the Mordovian Ethnos]. PhD diss., Moscow State University.
- Kornishina, G.A. 2017. *Obriady troitskogo tsikla mordvy Penzenskoi oblasti* [Rites of the Mordovians of the Penza Region for the Trinity]. *Gumanitarii: aktual'nye problemy gumanitarnoi nauki i obrazovaniia* 3: 9–22.
- Malkova, N.M. 2019. *Materialy po istorii i kul'ture mordvy Samarskogo kraia* [Materials on the History and Culture of the Mordvins of the Samara Region]. Samara: Samarskoe arheologicheskoe obshchestvo.
- Malkova, N.M. 2000. *Pogrebal'nyi obriad i inventar' mogil'nikov erzi i mokshi XVI – nachala XIX vv.* [Funeral Rite and Inventory of the Erzi and Moksha Burial Grounds of the 16th – Early 19th Centuries]. PhD diss., Udmurt State University.
- Maskaev, A.I. 1964. *Mordovskaia epicheskaia pesnia* [Mordovian Epic Song]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Mikhalkovich, I.N. 2000. *Reministsentsiia obraza dereva v mifologii i fol'klore mordvy* [Reminiscence of the Image of a Tree in the Mythology and Folklore of the Mordovians]. *Inzhenernye tekhnologii i sistemy* 1–2: 72–77.
- Mokshin, N.F. 1998. *Religioznye verovaniia mordvy* [Religious Beliefs of the Mordva]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Peterburgskii, I.M., et al. 1994. *Mordva Zavolzh'ia* [Mordovians of the Volga Region]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Ryblova, M.A. 2017. *Obriadovaia trapeza donskikh kazakov: ot povsednevnogo k sakral'nomu* [The Ritual Feast among the Don Cossacks: From the Everyday to the Sacred]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 167–181.
- Serebrennikov, B.A. 1967. *Istoricheskaia morfologiya mordovskikh yazykov* [Historical Morphology of the Mordovian Languages]. Moscow: Nauka.
- Shepelev, A. 2008. *Samarskaia Luka* [Samara Luka]. Samara: Agni.

- Sychev, A.A. 2015. Kul't lesa v sisteme ekologicheskikh verovanii mordvy [The Cult of the Forest in the System of Ecological Beliefs of the Mordovians]. *Finno-ugorskii mir* 4: 76–83.
- Tsygankin, D.V. 2005. *Pamiat', zapechatlennaia v slove: slovar' geograficheskikh nazvanii Respubliki Mordoviia* [Memory Imprinted in the Word: Dictionary of Geographical Names of the Republic of Mordovia]. Saransk: Krasnyi Oktiabr'.
- Vedernikova, T.I. 1991. *Etnografiia i prazdnichnaia kul'tura narodov Samarskogo kraia* [Ethnography and Festive Culture of the Peoples of Samara Region]. Samara: Samarskii oblastnoi NTs narodnogo tvorchestva.
- Vedernikova, T.I., P.P. Fokin, and E.A. Yagafova. 1996. *Etnografiia Samarskoi Luki* [Ethnography of Samarskaya Luka]. Samara: Samarskii regional'nyi fond "Polden". XXII v."
- Paasonen, H. 1977. *Mordwinische Volksdichtung. Gesammelt on Ignatij Zorin, Durchgesehen u. transkribiert von Heikki Paasonen* [Mordovian Folk Poetry: Collected by Ignatii Zorin, Reviewed and Transcribed by Heikki Paasonen], edited by M. Kahla. Vol. V. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Paasonen, H. 1990. *Mordwinische Wörterbuch* [Mordovian Dictionary]. T. 1, A–I. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft.
- Paasonen, H. 1992. *Mordwinische Wörterbuch* [Mordovian Dictionary]. T. 2, K–M. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft.
- Paasonen, H. 1994. *Mordwinische Wörterbuch* [Mordovian Dictionary]. T. 3, N–R. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft.
- Paasonen, H. 1996. *Mordwinische Wörterbuch* [Mordovian Dictionary]. T. 4, S–Z. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft.
- Väisänen, A.O. 1948. *Mordwinische Melodien* [Mordovian Melodies], edited by A.O. Väisänen. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

О ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ МОРДВЫ: КОММЕНТАРИИ

EDN: UNJCVO

Т.И. Ведерникова, Г.А. Корнишина, Н.В. Беленов

Тамара Ивановна Ведерникова | <https://orcid.org/0000-0003-0212-8975> | vti53@mail.ru | к. и. н., доцент | Самарский государственный институт культуры (ул. Фрунзе 167, Самара, 443010, Россия)

Галина Альбертовна Корнишина | <https://orcid.org/0000-0001-5680-5041> | g.kornihina@mail.ru | д. и. н., профессор | Национальный исследовательский Мордовский государственный университет имени Н.П. Огарева (ул. Большевикская 68/1, Саранск, 430005, Россия)

Николай Валерьевич Беленов | <https://orcid.org/0000-0002-4415-5966> | belenov82@gmail.com | к. п. н., доцент | Самарский государственный социально-педагогический университет (ул. Максима Горького 65/67, Самара, 443099, Россия)

Ключевые слова

мордва, традиционная культура, мордва-мокша, мордва-эрзя, Самарское Поволжье, этнотерриториальная группа

Аннотация

В настоящей публикации представлено обсуждение статьи Н.В. Беленова “Некоторые особенности традиционной культуры мордвы Самарского Поволжья”, в которой автор проводит исследование уникальных культурных традиций и элементов традиционного мировоззрения этнотерриториальных групп мордвы Самарского Поволжья. Автор обсуждаемой статьи приводит аргументы в пользу того, что многие элементы традиционной культуры различных этнотерриториальных мордовских групп имеют общемордовские истоки, которые, однако, претерпели существенные изменения после того, как данные группы обосновались на территории Самарского Поволжья. Критические замечания по поводу аргументации автора и свой взгляд на тему излагают Т.И. Ведерникова и Г.А. Корнишина, вступающие в полемику с автором.

Статья поступила 26.08.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 11.09.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Ведерникова Т.И., Корнишина Г.А., Беленов Н.В. О традиционной культуре мордвы: комментарии // *Этнографическое обозрение*. 2022. № 1. С. 120–138. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010080>

Vedernikova, T.I., G.A. Kornishina, and N.V. Belenov. 2022. O traditsionnoi kul'ture mordvy: kommentarii [On the Traditional Culture of Mordevians: Comments]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 120–138. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010080>

СЕЛЬСКИЕ МИКРОИСТОРИИ В АВТОРСКОЙ ПРОЕКЦИИ: ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ ГРУППА МОРДВЫ ЗАВОЛЖЬЯ

Т.И. Ведерникова

Мордва – традиционная для Самарской области этническая группа, которая в 2010 г. составляла 65,4 тыс. человек, находясь по численности на четвертом месте после русских, татар и чувашей. Формирование группы происходило в XVII–XIX вв. в процессе аграрного освоения региона и дисперсного расселения народов на новых территориях.

Актуальность темы обсуждаемой статьи не вызывает сомнения. Автор справедливо указывает, что культура мордвы Самарского Поволжья характеризуется, с одной стороны, сохранением традиций районов выхода переселенцев, с другой – приобретением новых черт в результате взаимодействия с иноэтничным населением в осваиваемом регионе. Исследования истории и традиционной культуры мордвы актуализируются и тем, что в последние десятилетия появился ряд публикаций, в том числе монографического характера, о численно лидирующих в Самарской области народах – русских, татарах и чувашах. Но пока нет исследований, посвященных мордве.

Несомненным достоинством статьи является включение в научный оборот полевых материалов автора, полученных в этнографических экспедициях последних трех лет. В ряде случаев они убедительно подтверждают и расширяют сведения, содержащиеся в уже вышедших публикациях о мордве Самарского края.

Вместе с тем вызывает вопрос само название статьи, в котором не просматриваются ни цель, ни предмет исследования. Лишь из текста можно предположить, что речь идет об обрядовой культуре самарской мордвы в сравнении с традициями жителей исходных территорий расселения предков, а также иноэтничных соседей в Самарском крае.

Конкретизации требует и достаточно поверхностный историографический обзор. Отдельную страницу в истории этнографического самарского краеведения составила деятельность Общества истории, археологии и этнографии, созданного в 1919 г. при Самарском государственном университете – Н.В. Беленов лишь упоминает безымянных слушателей археолого-этнографических курсов при Обществе. Весьма значимой фигурой в исследованиях народов Самарского края в начале XX в. представляется И.С. Поздьяев, труды которого в действительности являются уникальным источником по обрядовой культуре и языческим верованиям самарской мордвы (*Поздьяев* 1928). Не получил должного внимания автора статьи начавшийся с 1970-х годов период изучения мордвы самарскими и саранскими исследователями, участниками полевых экспедиций в Куйбышевскую/Самарскую область (*Ведерникова* 1981; *Корнишина* 1987, 1992; *Тумайкин* 1974а, 1974б, 1978, 1982 и др.). Современный этап ознаменовался целым рядом публикаций, посвященных конфессиональной специфике (*Ведерникова* 2012; *Корнишина* 2008, 2015б) и обрядовой культуре (*Ведерникова* 2019) самарской мордвы, а также истории отдельных мордовских селений (*Алексеева* 2019; *Ведерникова* и др. 2019). Недоумение вызывает ссылка Н.В. Беленова на “Материалы по истории и культуре мордвы Самарского края” (2019) – хрестоматийное издание, составленное из опубликованных ранее работ разных авторов археологом Н.М. Малковой, хотя изыскания самой исследовательницы, посвященные региональным традициям погребальной обрядности мордвы (на материале ряда могильников, в том числе Коноваловского) (*Малкова* 2000), не нашли отражения в обсуждаемой статье.

Существенным недостатком работы Н.В. Беленова представляется отсутствие принципа (маркера) выделения ряда “этнотерриториальных групп эрзи и мокши” в муниципальных районах Самарской области и включение (или невключение) жителей отдельных селений в конкретную группу. Согласно тексту автора, “мордовское население отдельных населенных пунктов – эрзя-мордовских сел Шилан (Красноярский р-н) и Коноваловка (Борский р-н), а также мокша-мордовского с. Благодаровка (Борский р-н) – не входит в состав ни одной из перечисленных этнотерриториальных групп и, обладает уникальными этнокультурными и этноязыковыми особенностями”.

Теоретические подходы к определению структурного элемента этноса – “этнотерриториальной группы”, на наш взгляд, основательно разработаны в трудах Г.А. Корнишиной (*Корнишина* 2015а), Р.Г. Кузеева (*Кузеев* 1992), Е.А. Ягафовой (*Ягафова* 2013) и др., рассматривающих различные народы Волго-Уральского региона. Что касается этнической группы мордвы Самарского Поволжья, она целым рядом исследователей (*Ведерникова* 1988; *Петербургский и др.* 1994; *Корнишина* 2015а; *Смирнов* 2020) включается в состав этнотерриториальной группы мордвы Заволжья. Заволжье – зона расселения миграционных потоков (на раннем этапе [XVIII – начало XIX в.] из Верхневолжских губерний – Казанской, Нижегородской, Симбирской, а с 1830-х годов из Тамбовской, Пензенской, Саратовской губерний), включавших не только эрзян, но и мокшан. Зона охватывала аграрно-осваиваемые земли Бугульминского, Бугурусланского, Бузулукского, Самарского, Ставропольского уездов будущей Самарской губернии, Чистопольского уезда Казанской губернии, Белебеевского и Стерлитамакского уездов Уфимской губернии. Сегодня в эту зону входят компактные поселения мордвы Мелекесского, Ново-Малыклинского, Чердаклинского районов Ульяновской области, Лениногорского, Черемшанского, Чистопольского районов Татарстана, Богатовского, Борского, Елховского, Иса克林ского, Клявлинского, Кошкинского, Красноярского, Похвистневского, Самарского, Ставропольского, Челно-Вершинского, Шенталинского районов Самарской области, Абдулинского, Бугурусланского, Бузулукского, Матвеевского, Северного районов Оренбургской области, Аургазинского, Ермикеевского, Стерлитамакского районов Башкортостана. Единство этнотерриториальной группы мордвы Заволжья основывается на общности 300-летнего исторического развития, процессах внутриэтнической консолидации и взаимодействия с иноэтничным населением региона.

Используя традиционный мордовский костюм в качестве маркера для дифференциации различных групп костюмных комплексов, Т.П. Прокина и М.И. Сурина обозначили отдельную заволжскую группу костюма мордвы-эрзи (*Прокина, Сурина* 1990), который ярко демонстрирует взаимосвязь с мокшанским костюмом.

Дальнейшие исследования в этом направлении позволяют нам внутри этнотерриториальной общности мордвы Заволжья выделить три локальные микрогруппы, в костюмном комплексе которых существуют варианты сочетания как эрзянских, так и мокшанских элементов. Варианты отличаются формой и отделкой костюма, характером конструирования, приемами декорирования, техникой вышивки, сохраняющими связь с ареалами коренной территории, что объясняется неоднородностью состава переселенцев.

Северо-западный или *ставропольский комплекс* сформировался в границах бывшего Ставропольского уезда Самарской губернии (ныне Ново-Малыклинский р-н Ульяновской обл. и Ставропольский р-н Самарской обл.; с этим комплексом генетически связаны и жители правобережных мокшанских селений в среднем течении Волги), в нем ярко проявляется смешение элементов, типич-

ных для одежды и украшений эрзянского населения Нижегородской губернии и мокшан Тетюшского р-на Татарстана (*Евсевьев* 1925: 182–185).

Центральный комплекс характерен для жителей мордовских селений, расположенных в верховьях Большого Черемшана, на территориях Челно-Вершинского, Шенталинского, Иса克林ского, Похвистневского и части Клявлинского районов. Здесь элементы костюма, характерные для Нижегородской губернии, сочетались с деталями, типичными для Симбирской, Пензенской и Саратовской губерний.

Восточный комплекс костюма, имеющий параллели с одеждой эрзян Симбирской и Саратовской губерний, был распространен на территории Бугульминского и Бугурусланского уездов Самарской губ. (ныне это восточные территории Клявлинского р-на Самарской обл., а также соседних районов Татарстана и Оренбургской обл.).

В обсуждаемой статье не продемонстрирована системная проработка данных по этнографии, религиозной специфике и дендрологическому опыту мордовского этноса. Соответственно, имеют место весьма сомнительные интерпретации сельских микро-историй из полевых материалов автора, которые затем проецируются на всю этнотерриториальную группу мордвы Заволжья. Таких примеров множество. Мы остановимся лишь на некоторых:

– анализируя языческие (дохристианские) верования мордвы, В.Н. Беленов заявляет, что “ведь-ава, вирь-ава, юрт-ава и прочие второстепенные персонажи мордовского пантеона мордвой Самарской области собственно богами не считаются, а воспринимаются здесь как некие мифические существа”. Указанные персонажи (далеко не второстепенные) никогда и не являлись богами; на уровне анимистических представлений в мордовской мифологии они повсеместно считались персонифицированными духами-покровителями воды, леса, дома, бани и т.д.;

– весьма оригинальной является самим автором поставленная под сомнение интерпретация (в качестве одного из вариантов) истории возникновения праздника *Ватази чи* в с. Коноваловка Борского р-на. В жизни русско-мордовского села до сего дня, действительно, на уровне исторической памяти сохраняется информация о “кулачках” 1923 г., где произошло убийство русского крестьянина Никифора Обьедкова. Было и собрание сельчан, и милиция приезжала, но это и по времени события, и по содержанию не может рассматриваться в качестве основания традиционного праздника Троицы и обряда проводов весны;

– зафиксированное на уровне устной истории и исторической памяти старожилов “почитание вяза” в двух мокшанских правобережных селениях Бахилово (Ставропольского р-на) и Торновое (Волжского р-на) рассматривается автором в качестве “общей характерной черты” мордвы-мокши Самарской Луки. В полевых экспедициях 1995–1996 гг. нами было обнаружено сакральное место около вяза на входе (из с. Рождествено) в д. Торновое (*Ведерникова и др.* 1996), однако это не дает оснований для унификации традиции в целом на Самарской Луке. Тем более что для мокши д. Шелехметь и с. Новинки сакральными для обряда вызывания дождя были росшие между указанными селениями дикие яблони. Сами за себя говорят и повсеместное использование мордвой березы в календарной обрядности (в народном празднике Троицы и обряде проводов весны), и березового веника в режиссуре свадьбы, широко распространенных в среде разных народов (*Зорин* 2006);

– обряды вызывания дождя, представленные полевыми материалами автора из отдельных селений Самарской области, не являются оригинальными и тем более обладающими локальной спецификой. В опубликованных ранее работах (*Корнишина* 2008а, 2007; *Ведерникова* 2019) отражены общемордовские тради-

ции в культурных практиках, связанных с водой, родниками, источниками. Кроме того, обряды “испрошения” дождя у мордвы повсеместно связаны с культом предков и обращением к покровительнице воды Ведь-аве.

Неубедительны и выводы автора о своеобразии традиционной культуры мордвы Самарского Поволжья. Например, такие заявления, как “...свадебные обряды мордвы Самарского Поволжья, там, где они сохранились, в общих чертах тождественны соответствующим обрядам мордвы других регионов России” или “...традиционное мировосприятие мордвы Самарского Поволжья в целом неразрывно связано с представлениями мордвы, расселяющейся на других территориях”, свидетельствуют об отсутствии искомого своеобразия, за исключением единичных случаев.

ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ И ТОПОНИМИКЕ МОРДОВСКОГО НАСЕЛЕНИЯ САМАРСКОГО ЗАВОЛЖЬЯ

Г.А. Корнишина

Разработка теоретико-методологических основ структуры этносов, а также ее иерархических таксонов является одним из актуальнейших направлений современной этнологической науки. Интерес к нему вызван интенсификацией в последние годы этнических процессов, а также тем, что эти процессы служат маркерами тенденций и основных векторов развития этносов и их отдельных групп. В связи с этим вызывает одобрение появление публикаций, в которых рассматривается современное состояние тех или иных структурных этнических образований, а также факторов, определяющих дальнейшее развитие их культуры и языка. Именно подобные цели обозначены Н.В. Беленовым в статье, посвященной мордовскому населению Самарского Поволжья. Несомненным достоинством данного исследования является широкое привлечение полевых материалов, собранных в различных районах Самарской области.

К сожалению, основные положения статьи вызывают серьезные возражения. В первую очередь это относится к трактовке одного из базовых ее терминов – “этнотерриториальная группа”, так автором именуется мордовское (мокшанское и эрзянское) население отдельных районов, а иногда и нескольких селений Самарской области. В то время как согласно современным теоретико-методологическим концепциям структуры любого этноса (в том числе и мордовского) этнотерриториальная группа – один из его основных иерархических таксонов. Данная дефиниция, по мнению многих исследователей (Р.Г. Кузеева, Д.М. Исхакова, Е.А. Ягафовой, Г.А. Корнишиной)¹, обозначает часть этноса, образование которого происходило на протяжении длительного периода времени на значительной территории и представители которого до настоящего времени сохраняют свою этнокультурную и языковую самобытность. Исходя из этого, этнотерриториальной группой, если говорить о рассматриваемом в публикации регионе, является так наз. заволжская мордва или мордва Заволжья. Территория ее расселения – Самарская область, а также граничащие с ней районы Оренбуржья, Ульяновской области, Республики Татарстан и северо-восток Башкирии.

Несомненно, в составе заволжской мордвы, в том числе проживающей на территории современной Самарской области, выделяются отдельные локаль-

ные группы. Это связано с ее формированием, которое происходило со второй половины XVII в. до 1920-х годов. Колонизация мордовским населением новых территорий осуществлялась с согласия государственных органов или по желанию помещиков, было и вольное заселение земель крепостными крестьянами, бежавшими от своих владельцев. Примером планомерного государственного переселения может служить целый ряд мокшанско-русских селений бывшего Ставропольского уезда – Нижнее и Верхнее Санчелеево, Лопатино, Узюково, Подстепки, возникших в результате перевода сюда мокшанских городских казаков (*Козлов* 1958: 52).

Наиболее ранние миграционные потоки мордвы на левобережье Волги шли из Нижегородского, Арзамасского, Алатырского, Симбирского и Казанского уездов, где в основном проживала эрзя. Во второй половине XVIII в. в Заволжье начала переселяться и мордва Пензенско-Саратовского края, а в XIX в. здесь появились выходцы из Пензенской и Тамбовской губерний, в результате чего доля мокши на новых территориях заметно выросла (*Козлов* 1960: 27). Прибывшие из различных регионов люди зачастую обосновывались в одних населенных пунктах. Например, с. Большой Толкай бывшего Бугурусланского уезда (ныне Похвистневский р-н) было основано выходцами из Пензенского и Симбирского уездов, с. Малый Толкай (Похвистневский р-н) – из Симбирского, Наровчатского и Пензенского уездов (*Тумайкин* 1974а: 80). Это обстоятельство способствовало сближению и объединению мокшан и эрзян, нередко становившихся жителями одного населенного пункта. В зависимости от того, какая из этих этнических групп мордвы преобладала в данной местности, происходила “эрзянизация” мокши или “мокшанизация” эрзи, о чем свидетельствуют топонимы многих мордовских селений Самарской области. Например, о том, что в эрзянском с. Багана Шенталинского р-на когда-то проживала мокша, указывает название одной из улиц – “Мокшо”, а в эрзянском с. Алешкино Похвистневского р-на есть колодец “Мокшень лисьма” – явный мокшанский след (*Корнишина* 2015а: 12). Кроме того, на одной территории вместе часто поселялись люди разных национальностей. Так, в Исаклинском районе Самарской обл., где мордва проживает в 13 населенных пунктах, преимущественно мордовскими являются шесть селений, в четырех вместе с мордвой живут русские, в одном чуваша, а еще два селения характеризуются “широким” этническим составом (русские, мордва, чуваша, татары, украинцы) (Исаклинский р-н б.г.).

В результате такого расселения у заволжской мордвы сформировался своеобразный культурно-бытовой комплекс. Его характеризуют, с одной стороны, архаичные элементы, обусловленные определенной изоляцией от других этно-территориальных групп мордовского этноса в течение длительного времени, а с другой – новации, возникшие в результате стабильных контактов мокши и эрзи как между собой, так и с соседними народами. В составе этого комплекса, как уже отмечалось выше, существуют локальные группы, но их основным признаком является отнюдь не “районный” принцип расселения, а базовые компоненты материальной и духовной культуры, а также языковые особенности. К сожалению, в статье об этих особенностях упоминается лишь вскользь, их сущность не раскрывается.

Кроме того, не всегда ясны критерии, согласно которым в состав тех или иных “районных групп” включаются отдельные селения. Например, в группу “шенталинской мордвы” почему-то не вошло находящееся рядом со Старой Шенталой (Шенталинский р-н) с. Багана; непонятно, почему в группе “клявлинской мордвы” оказалось с. Новый Байтермиш (Исаклинский р-н) или в группе “похвистневской мордвы” с. Ерзовка (Кинель-Черкасский р-н) и т.п. Возможно, что для этого есть какие-то основания, но они не уточнены.

Отдельные селения в статье не отнесены ни к одной из так наз. этнотерриториальных групп, т.к. их жители якобы демонстрируют “уникальные этнокультурные и этноязыковые особенности”. Но конкретного описания этих “особенностей” автор не приводит. Так, с. Шилан (Красноярский р-н) преподносится как “нетипичное” в ряду других мордовских населенных пунктов региона. Это утверждение обосновывается тем, что село основано в середине XIX в., тогда как большинство мордовских селений возникло в XVIII столетии, а также тем, что предки шиланцев являются выходцами из “современных Атяшевского и Дубёнского районов Республики Мордовия, в то время как предки остальных этнотерриториальных групп мордвы Самарского Поволжья переселились сюда с территории современных Ульяновской и Пензенской областей”.

Данные аргументы не совсем верны. Дело в том, что в XIX в. миграция мордвы в левобережье Волги продолжается, но основной ее поток направляется в основном в южные регионы Самарской губернии, а именно в Новоузенский и Бузулукский уезды. Что касается современных Атяшевского и Дубёнского районов Республики Мордовия, то они в XIX в. входили в состав Симбирской губернии, которая в дальнейшем была реорганизована. Основная часть ее территории в настоящее время включена в состав Ульяновской области, земли Алатырского, Ардатовского и Карсунского уездов частично вошли в состав Республики Мордовия и Республики Чувашия. Наши полевые материалы свидетельствуют о том, что основателями с. Шилан были переселенцы из Ардатовского и Алатырского уездов Симбирской губернии (ПМА 1: Синегубов). Выходцы из этих уездов также составили определенную долю первопоселенцев с. Коноваловки (Борский р-н), которое упоминается в статье в числе “уникальных” поселений, а также положили начало селам Новое Афонькино Бугульминского уезда и Кирюшкино Бугурусланского уезда (*Тумайкин* 1974а: 80). Таким образом, историю возникновения Шилана нельзя назвать “нетипичной”.

Надо также отметить, что фактологический материал, касающийся культурных традиций мордвы Самарского Поволжья, изложен довольно сумбурно, лишен новизны, в нем практически нет убедительных фактов (за редким исключением), которые могли бы дать основание для заключительных выводов автора о самобытном характере этих традиций.

Так, сведения о дохристианских верованиях мордвы, приводимые в статье, общеизвестны, о них не раз писалось в различных публикациях. Не является уникальным, присущим только самарской мордве и представление о дохристианских покровителях леса, воды, двора и т.д. (которые “мордвой Самарской области собственно богами не считаются, а воспринимаются здесь как некие мифические существа”) – подобные воззрения возникли в народной среде в период распространения среди мордвы христианства. В это же время появляются легенды о происхождении этих мифологических персонажей именно с христианской точки зрения. Одну из таких легенд рассказала нам в 1997 г. жительница с. Новый Маклауш Клявлинского р-на: “Ангелы захотели стать выше бога. За это бог спустил их в виде дождя на землю. Кто упал в баню, стал Шайтаном, кто в лес – Вирь авой, кто в воду – Вель авой, кто в дом – Куд авой” (ПМА 2: Спиридонова). В настоящее время лишь представители старшего поколения еще помнят о значении этих древних божеств мордвы как духов-покровителей природных стихий, жилых и хозяйственных построек, а более молодые люди считают их чисто сказочными персонажами.

Трудно согласиться и с утверждением, что “[о]дной из специфических особенностей молений о дожде, зафиксированной в ряде мордовских сел региона, является проведение этого обряда у источников, расположенных в удаленной, труднодоступной местности”. Подобные факты были зафиксированы и у других

территориальных групп мордвы, о чем и сам автор пишет немного ниже, когда говорит о проведении похожего обряда у мордовского населения современной Ульяновской области. Удивляет то, что, описывая моления о дожде у эрзянского населения с. Большая Ёга, совершаемые женщинами на Шихан-горе, автор почему-то для сравнения берет материал по ульяновской (симбирской) мордве и при этом упускает из виду аналогичный материал по мордве соседних селений Большой и Малый Толкай, расположенных в том же Похвистневском р-не.

Вызывает большие сомнения правильность написания и трактовки в статье многих названий на мордовском языке. Это, например, наименования культурных мест Старипчане, Репчапре, Ала тесэ и Вере тесэ, Алкурай кереметь и Веркурай кереметь. Вероятнее всего, данные топонимы зафиксированы человеком, не знающим языка, которому трудно разобраться в правильности как их написания, так и перевода. Кроме того, поскольку это не литературный язык, правильнее было бы использовать их фонетическую транскрипцию. Только в этом случае можно было бы более-менее точно определить их языковую (эрзянскую или мокшанскую) принадлежность и происхождение (исконное, заимствованное или смешанное), а уже затем, опираясь на эти данные, анализировать значение использованных топонимов.

В связи с этим надо отметить, что спорной является и трактовка имени мифологического существа Сарда/Варда – существа, которое, согласно преданиям жителей с. Шилан, может утопить человека, купающегося после Ильина дня (2 августа). В статье Сарда/Варда определяется как “рабыня”, “служанка”. Но слово имеет и другое значение, более подходящее для данного контекста: “враг”, “злой дух”, “нечистая сила” – в таком качестве Сарда/Варда нередко фигурирует в мордовском фольклоре (*Юрчёнков и др.* 2020: 129–130). Кстати, в произведениях устно-поэтического творчества Варда часто именно топтит встретившегося ей человека, как правило, молодую девушку, ищущую своих пропавших братьев.

В заключение хотелось бы отметить, что в обсуждаемой статье нет убедительной аргументации ее основных целей и положений, она изобилует общими фразами об “уникальных культурных традициях и элементах традиционного мировоззрения мордвы Самарского Поволжья”. Хотя возможность отыскать и проанализировать отдельные своеобразные элементы в локальных культурных комплексах мордовского населения рассматриваемого региона имеется. Возьмем тот же свадебный цикл, который, как отмечает сам автор публикации, “является наиболее глубоко изученным и досконально описанным этнографами”. Несмотря на то что в своей основе он сходен с традиционной мордовской свадьбой других регионов, есть и местные варианты, отличающиеся составом главных действующих лиц, отдельными обрядовыми компонентами, набором материальных элементов и т.п. Так, в мордовских селах Шенталинского района выделяется особый персонаж свадебного поезда – “ярцка”, его функции сходны с теми, которые выполняет русское “поддружье”. Или еще один пример: в Самарском Поволжье одним из свадебных атрибутов является украшенное лентами и бумажными цветами молодое деревце ели или сосны – “красотка”. “Красотку”носят за невестой на протяжении всей свадьбы, а по ее окончании ломают и всем присутствующим раздают с нее цветы и ленты (*Корнишина* 2000: 90, 97).

Подобные своеобразные элементы имеются не только в свадебном, но и в других обрядовых циклах мордовского населения Самарской области. Местные варианты культурных комплексов можно выявить с помощью изучения традиционного костюма, типов жилых и хозяйственных построек, языковых диалектов (конечно, при их хорошем знании!!!) и т.п. Только опираясь на конкретные факты, и можно выделить локальные территориальные группы мордовского населения Самарского Поволжья, особенности их культуры и языка.

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Н.И. Беленов

Хочу выразить глубокую признательность редакции журнала “Этнографическое обозрение” за предоставленную для дискуссии площадку, а также уважаемым оппонентам за обсуждение моей работы.

Одна из основных претензий, высказанных оппонентами, связана с представленным в моей работе подходом к выделению этнотерриториальных групп внутри мордвы Самарского Поволжья. Г.А. Корнишина и Т.И. Ведерникова настаивают на том, что всю мордву, проживающую на территории Башкирии и Оренбуржья, большей части Самарской, Саратовской областей и Татарстана, значительной части Ульяновской области, следует рассматривать как одну этнотерриториальную группу – “мордва Заволжья”.

В обсуждаемой работе в силу ее специфики я не останавливался на критериях, на основании которых выделялись этнотерриториальные группы мордвы Самарского Поволжья. Отвечая на вопрос уважаемых оппонентов, привожу их здесь. На мой взгляд, это: а) этническая принадлежность; б) язык; в) самоидентификация (осознание внутреннего единства).

Постулируемая уважаемыми оппонентами этнотерриториальная группа “мордва Заволжья” не удовлетворяет ни одному из этих критериев, поскольку:

а) в эту группу искусственно включается население как мокшанских, так и эрзянских сел региона, что уже противоречит любому определению этнотерриториальной группы, так как данное понятие не может быть шире, чем понятие этноса;

б) ни заволжского диалекта, ни заволжского говора не существует ни в мокшанском, ни в эрзянском языках. Более того, общение между жителями различных мордовских сел Заволжья зачастую невозможно без привлечения русского языка;

в) ни в одном из исследованных мной мордовских сел Заволжья – в Самарской, Ульяновской, Оренбургской областях, Татарстане – мне не встречалась формула самоидентификации “я – заволжский мордвин”.

Вместе с тем у мордвы указанных территорий отмечаются следующие устойчивые формулы самоидентификации: “клявлинская мордва”, “северная мордва”/“северная эрзя” (Северный р-н Оренбургской обл.), “похвистневская мордва”, “шенталинская мордва”, “бинарадская мордва”. Указанные формулы отличаются заметной устойчивостью. Они действуют не только на территории соответствующих районов, представители этнотерриториальных групп сохраняют их и при переезде в мордовские села других районов области и смежных регионов (так, нами отмечены достаточно крупные группы шенталинской мордвы в селах Большая Каменка Красноярского р-на и Трофимовка Нефтегорского р-на Самарской обл., клявлинской мордвы в с. Старое Суркино Шенталинского р-на Самарской обл.).

В тексте обсуждаемой работы мной действительно, как отмечают оппоненты, немного сказано о языковых особенностях отдельных этнотерриториальных групп мордвы региона. Это объясняется тем, что данный вопрос выходит за рамки статьи, в центре внимания которой традиционная культура мордвы Самарского Поволжья. Характеристике и сравнительному анализу говоров мордвы региона, их отдельным лексическим кластерам я уделяю значительное внимание в других своих работах, к которым и отсылаю заинтересованного читателя (помимо указанных ранее в основной статье, см. также: *Беленов 2019, 2021*).

Далее разъясню свою позицию по тем селам региона, включение которых в ту или иную этнотерриториальную группу вызвало специальные вопросы у уважаемых оппонентов. Как справедливо отмечает Г.А. Корнишина, эрзянское с. Багана тоже располагается на территории Шенталинского р-на Самарской обл., так почему же тогда я не отношу его население к “шенталинской мордве”? Дело в том, что на территории Шенталинского р-на есть старейшее эрзянское село с названием Старая Шентала, говор жителей которого имеет ряд значительных отличий от остальных эрзянских говоров района. Выходцами из Старой Шенталы в 1733 г. основано с. Степная Шентала (ныне расположенное в Кошкинском р-не Самарской обл.), население которого до настоящего времени помнит о своем происхождении. В XX в. в результате столыпинских реформ из Степной Шенталы выделился целый ряд хуторов, которые затем в ходе коллективизации вновь были сведены в единый населенный пункт, получивший название Городок – его жители также продолжают называть себя “шенталинской мордвой”. На основании вышеизложенного я включил в группу шенталинской мордвы эрзян Старой Шенталы, Степной Шенталы и Городка. Население же остальных мордовских сел Шенталинского района, по моему мнению, нельзя относить не только к этой, но и вообще к какой-либо единой этнотерриториальной группе. Так, эрзянский говор упомянутого выше с. Багана близок говорам, бытующим в селах Старое Суркино, Новое Суркино, Васильевка, Сенькино (Шенталинский р-н) (ПМА 5), – вместе они составляют еще одну этнотерриториальную группу мордвы Самарского Поволжья, использовать для которой название “шенталинская” не представляется возможным, дабы не допустить смешения с рассмотренной выше группой (села Старая Шентала, Степная Шентала и Городок). Далее, эрзянский говор с. Тимяшево Шенталинского р-на по ряду характеристических признаков (фонетически, акцентологически, лексически) отличается как от уже упомянутых говоров, так и от старошенталинского. Вместе с тем надо отметить, что эрзянские говоры, близкие тимяшевскому, бытуют на территории Челно-Вершинского р-на Самарской обл. и южных районов Татарстана. То же можно сказать и об эрзянском говоре д. Подлесная Андреевка Шенталинского р-на. Вероятно, общие особенности данных говоров позволяют объединить в трансрегиональную этнотерриториальную группу ряд мордовских сел северных районов Самарской обл. и южных районов Татарстана.

Деревня Новый Байтермиш (Исаклинский р-н Самарской обл.) причислена мной к “клявлинской мордве” на том основании, что для мордовского населения деревни характерны клявлинский говор эрзянского языка и самоидентификация “клявлинская мордва”. А мордва с. Ерзовка Кинель-Черкасского р-на отнесена к “похвистневской мордве”, поскольку на протяжении XX в. сюда переселилось значительное количество мордвы из сел Большой Толкай и Малый Толкай (Похвистневский р-н). Кроме того, в Ерзовку в полном составе перешло население ряда небольших, сегодня не существующих поселков (Утешительного, Зинаевки, Битоновки, Лодыревки, Дурасово), выделившихся во второй половине XIX – первой половине XX в. из Малого Толкая. Таким образом, костяк мордовского населения Ерзовки в настоящее время составляют похвистневские эрзяне.

Далее Г.А. Корнишина пишет: “Вызывает большие сомнения правильность написания и трактовки в статье многих названий на мордовском языке”. Здесь прежде всего следует уточнить, что никакого “мордовского языка” не существует, есть мокша-мордовский и эрзя-мордовский – это родственные, но различные языки. Что же касается названий, приведенных мной в статье, то на их формах и этимологиях остановимся подробнее. *Репчапре* и *Старипчане* – названия из

торновского говора мокша-мордовского языка, *Алкурай кереметь*, *Веркурай кереметь*, *Ала тесэ*, *Вере тесэ* – из бахиловского говора мокша-мордовского языка. В основе двух первых топонимов лежит термин *рипча*, бытующий в настоящее время в торновском говоре в значениях “поле”, “поле на месте бывшего леса” и восходящий к русскому термину *речище*, также имеющему значительное распространение в топонимии Самарской Луки. *Репчапре* введен в научный оборот В.Ф. Барашковым, поэтому в статье он оставлен в той форме, в которой впервые появился в специальной литературе (*Барашков* и др. 1996). Вероятно, на вариативность записи термина *репча/рипча* повлиял тот факт, что ударение в торновском говоре в большинстве лексем падает на последний слог; не исключение и лексема *рипча*. Топоним *Репчапре* является двусоставным: *репча/рипча* (“поле”) + *пре* (общемордовское *пря* – “голова”; в топонимии – “вершина”, “начало”). Однако мокшанские говоры Самарской Луки отличаются от литературно-письменного мокша-мордовского языка особенностями вокализма, одной из которых является подтвержденный многочисленными примерами переход [а/я] в [е/э] (подробнее см.: *Беленов* 2018). Таким образом, топоним *Репчапре* может быть переведен как “вершина поля” – это название в действительности относится к верхней части поля, располагающегося на склоне горы. В основе топонима *Старипчане*, по мнению наших информантов, лежат лексемы *стара* (адаптированная в торновском говоре русская лексема *старое*) + *рипча* (“поле”) + *не* (мокшанский аффикс уменьшительности *ня*, в соответствии с вокализмом торновского говора принявший форму *не*) = “старая поляна”. В разговорной речи носителей торновского говора название *Стара рипчане* со временем преобразовалось в *Старипчане* (ПМА 4: М.А. Радаева). Вместе с тем я не исключаю, что первый компонент топонима может восходить к мокшанской лексеме *стирь* (“девушка”), которая в торновском говоре имеет форму *стырь*. Если это предположение верно, то в окрестностях Торнового можно указать русскую кальку данного топонима – *Девичья поляна*. Кроме того, как следует из материалов Ю.К. Рощевского, в обрядовой культуре торновской мордвы эпитет “девичий” встречается достаточно часто, сравните: “девичий квас (пиво)”, “девичий вяз”.

В бахиловском говоре мокша-мордовского языка отмечается тот же переход гласных, что и в торновском, отсюда: *тесэ* вместо литературно-письменного *тяса* (“здесь”), *вере* вместо *вяре* (“верх”, “вверху”) и т.д. *Алкурай кереметь* и *Веркурай кереметь* – названия двух небольших озер в Бахилово, они записаны мной от информантов в 2018 г. Финаль *й*, вероятно, является аффиксом, который в мордовских языках часто используется при уважительном, родственном обращении; сравните: *Тядяней!* (мокш.) – “Матушка моя!” Напомним, что бахиловская мордва называет местное языческое божество *Матушка кереметь*. Слово *кура*, первоначально имевшее значения “часть села”, “небольшое село” (в последнем значении оно сохраняется в родственном бахиловскому старобинарадском говоре), в настоящее время в Бахилово означает “озеро” (ПМА 5). Таким образом, изначально данные названия маркировали места поклонения местному божеству *Кереметь* в верхней и нижней частях села, как и два старых вяза – *Ала тесэ* (“Низ здесь”) и *Вере тесэ* (“Верх здесь”).

Наконец, Г.А. Корнишина отмечает: “Вероятнее всего, данные топонимы зафиксированы человеком, не знающим языка, которому трудно разобраться в правильности как их написания, так и перевода”. Что касается автора обсуждаемой статьи, то мокша-мордовский у меня разговорный, эрзянский – на уровне понимания.

Т.И. Ведерниковой в качестве одного из основных замечаний к статье заявлено “отсутствие искомого своеобразия” в традиционной культуре мордвы Самарского Поволжья. Так как один из элементов данного своеобразия связан с

поставленным Т.И. Ведерниковой же под сомнение культом почитания вяза на Самарской Луке, с него и начну свой ответ.

Обратимся к материалам ведущего этнографа Самарской Луки Ю.К. Рощевского, описывающего со слов старожилов с. Торновое празднование Троицы в этом селе до 1930 г.:

<...> Молян представлял собой не распаханный, поросший травой участок, в середине которого рос огромный старый раскидистый вяз. Его называли Девичьим.

Как только ступали на траву моляна, все должны были подчиняться заранее назначенной колдунье. <...> В начале XX века это была бабка Дарья. <...>

Бабка Дарья подходила к вязу. Поодаль полукругом вставали девушки <...> <...> Начинали моление стоя, повернувшись лицом к вязу. Через некоторое время молящиеся опускались на колени и продолжали молитвы, опустив головы до земли (Рощевский б.г.).

В настоящее время урочище, где ранее совершался описываемый Ю.К. Рощевским молян, у торновской мордвы носит название *Поклонный Вяз* (ПМА 4: Т. Радаева).

В урочище *Ренчапре* мной в 2018 г. отмечен старый вяз, пользующийся особым почитанием торновской мордвы и сегодня. Моления о дожде возле него уже не проводятся, однако за деревом заботливо ухаживают: его надломившийся ствол скреплен металлическим ободом.

При описании языческих молений мордвы в с. Бахилово Ю.К. Рощевский отмечает:

Поклонялись Керемети у одноименного вяза и не только на Троицу. Бахиловские жители сохранили больше языческих обычаев (чем жители сел Торновое и Шелехметь. – Н.Б.). Да и Керемети они поклонялись дольше, приблизительно до 1945 г. Кроме того, в Бахилово было два моляна: Кереметь нижний (в центре села) и Кереметь верхний (у северо-западной окраины села) (Рощевский б.г.).

Полагаем, приведенные описания позволяют однозначно утверждать, что у мордвы-мокши Самарской Луки среди деревьев выделяется именно вяз, он занимает центральное место при проведении языческих обрядов. А, учитывая, как пишет сама Т.И. Ведерникова, то, что “[с]амо за себя говорит повсеместное использование мордвой березы в календарной обрядности (в народном празднике Троицы и обряде проводов весны)”, факт поклонения вязу, по нашему мнению, как раз и является подтверждением наличия “искомого своеобразия” в традиционной культуре мокшан Самарской Луки.

Далее: приведенную мной в статье фольклорную трактовку возникновение праздника *Ватази чи* в с. Коноваловка Т.И. Ведерникова называет “весьма оригинальной”. И здесь я полностью согласен с уважаемым оппонентом – она действительно весьма оригинальна, поэтому я и включил ее в свой текст. Еще раз отмечу, что в моей работе нигде нет и намека на то, что я признаю эту трактовку как исторически достоверную – свою версию происхождения праздника, как и этимологию его названия я подробно излагаю в статье. Вариант, записанный от информантов в Коноваловке, приведен мной исключительно в качестве уникального фольклорного сюжета для объяснения обрядов Троицкого цикла у коноваловской мордвы, что, по моему мнению, уместно в статье, посвященной специфическим чертам традиционной культуры мордвы Самарского Поволжья. Название этого праздника в Коноваловке также уникально для мордвы как исследуемого региона, так и других территорий расселения. Следовательно, “искомое своеобразие” обнаруживается и в этом случае.

Полемизируя со мной относительно места в мордовском язычестве ряда мифических персонажей, Т.И. Ведерникова пишет: “Указанные персонажи (далеко не второстепенные) (ведь-ава, вирь-ава, юрт-ава. – *Н.Б.*) никогда и не являлись богами”. У автора фундаментальных работ по религиозным верованиям и мифологии мордвы Н.Ф. Мокшина, однако, другое мнение: “...мордовское божество воды Ведь-ава, мордовское божество земли Мода-ава, мордовское божество дома Кудо-ава и некоторые другие...” (*Мокшин* 1965: 196). Таким образом, очевидно, что в данном вопросе возможны различные подходы, в том числе и тот, который отражен в тексте моей статьи.

Наконец, отвечая на финальные замечания Т.И. Ведерниковой о том, что я, как бы, сам себе противоречу, отмечая, что многие элементы традиционной культуры самарской мордвы неразрывно связаны с соответствующими элементами культуры мордвы других регионов России, прошу заметить, что я как автор и не пытался их противопоставлять. В моей работе, как это следует из ее названия, речь идет лишь о некоторых особенностях традиционной культуры мордвы Самарского Поволжья, которые я и постарался раскрыть, опираясь на материалы полевых исследований.

Примечания

¹ См.: *Корнишина* 2015а: 13–15; *Кузеев* 1992: 247; *Мухаметшин и др.* 2002: 54; *Ягафова* 1998: 7, 363.

Источники и материалы

Иса克林ский р-н б.г. – Иса克林ский район. https://wikicom.ru/wiki/Иса克林ский_район (дата обращения: 10.06.2021).

ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Красноярский р-н Самарской обл. Июнь 1985 г. (информант Я.Е. Синегубов, 1901 г.р.).

ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Клявлинский р-н Самарской обл. Июль 1997 г. (информант Х.М. Спиридонова, 1896 г.р.).

ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Старое Суркино Шенталинского р-на Самарской обл. Октябрь 2019 г. (информант С.Я. Кандраев, 1965 г.р.).

ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Торновое Волжского р-на Самарской обл. Сентябрь 2018 г. (информанты: М.А. Радаева, 1928 г.р.; Т. Радаева, 1931 г.р.).

ПМА 5 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Бахилово Ставропольского р-на Самарской обл. Декабрь 2018 г. (информант И.В. Мордвинова, 1961 г.р.).
Рощевский б.г. – Обыденная жизнь. Ч. 2 // Живой Журнал Юрия Рощевского. <https://yurigo.livejournal.com/9911.html> (дата обращения: 16.08.2021).

Юрчёнков и др. 2020 – *Юрчёнков В.А.* и др. (науч. ред.) Мордовская мифология: энциклопедия. Саранск: НИИГН, 2020.

Научная литература

Алексеева В.И. Новая Кармала. Самара: Слово, 2019.

Барашков В.Ф., Дубман Э.Л., Смирнов Ю.Н. Самарская топонимика. Самара: СамГУ, 1996.

Беленов Н.В. Мокша-мордовская топонимия Самарской Луки. Самара: Порто-принт, 2018.

Беленов Н.В. Сельскохозяйственная топонимная лексика эрзя-мордовского на-

- селения села Красные Ключи Самарской области // Успехи современной науки и образования. 2019. № 2. С. 16–20.
- Беленов Н.В.* Географическая лексика и топонимия старорешеталинского говора эрзя-мордовского языка // Вестник Новосибирского государственного университета. 2021. № 1. С. 67–80.
- Ведерникова Т.И.* Формирование этнически смешанного населения степного Самарского Заволжья в середине XVII – середине XIX вв. Дис. ... канд. ист. наук. МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, 1981.
- Ведерникова Т.И.* Расселение мордвы в Самарском Заволжье (XVII – середина XIX вв.) // Этнокультурные связи мордвы. Дооктябрьский период / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин. Саранск: МГУ, 1988. С. 38–40.
- Ведерникова Т.И.* Молоканские общины Самарского края в XIX–XXI вв. // Труды исторического факультета МГУ. Сер. 2. Исторические исследования. Вып. 57 (22), Этнокультурные процессы в прошлом и настоящем. К юбилею докт. ист. наук, проф. К.И. Козловой / Отв. ред. А.А. Никишенков. М.: Изд-во МГУ, 2012. С. 42–52.
- Ведерникова Т.И.* Обряды вызывания дождя в культурных практиках народов Самарского края в XX веке // Природно-географический фактор в повседневной жизни населения России: история и современность (региональный аспект). Материалы Международной научной конференции 14–16 марта 2019 г. / Под общ. ред. проф. В.А. Веремченко. СПб.: Ленинградский гос. ун-т (ЛГУ) им. А.С. Пушкина, 2019. С. 118–123.
- Ведерникова Т.И., Сёмочкина Г.В., Столяров П.Д., Черных Л.А.* Край Кинель-Черкасский. Самара: Самарский гос. институт культуры, 2019.
- Ведерникова Т.И., Фокин П.П., Ягафова Е.А.* Этнография Самарской Луки. Самара: Самарский региональный фонд “Полдень. XXII в.”, 1996.
- Евсеев М.Е.* Мордва Татареспублики // Материалы по изучению истории Татарстана. Вып. 2 / Под ред. Г.Г. Ибрагимова, Н.И. Воробьева. Казань: б.и., 1925.
- Зорин Н.В.* Очерки этнодендрологии. Казань: КГУ, 2006.
- Корнишина Г.А.* Общее и особенное в этнокультурных контактах мордвы Мордовской АССР и Куйбышевской области // Этнические аспекты культурно-бытовых процессов в Мордовской АССР / Ред. М.Ф. Жиганов и др. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1987. С. 105–120.
- Корнишина Г.А.* Сельская семья мордвы Самарского Заволжья. Дис. ... канд. ист. наук. МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, 1992.
- Корнишина Г.А.* Традиционно-обрядовая культура мордвы: учебное пособие. Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2007.
- Корнишина Г.А.* Экологическое воззрение мордвы (религиозно-обрядовый аспект). Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 2008а.
- Корнишина Г.А.* Конфессиональная характеристика мордвы Самарского края в контексте этнической идентичности // Роль конфессий в развитии межнациональных отношений: Россия – Балканы – Поволжье: труды Международной научной конференции / Ред. Ю.П. Аншаков и др. Самара: Поволжский филиал Института российской истории РАН, 2008. С. 217–224.
- Корнишина Г.А.* Структура мордовского этноса: методологические аспекты проблемы // Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования. 2015а. № 2 (30). С. 10–18.
- Корнишина Г.А.* Этнокультурная самоидентификация последователей неортодоксальных христианских вероучений (на примере мордовской религиозной общины) // Этнографическое обозрение. 2015б. № 5. С. 63–72.

- Кузеев Р.Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М.: Наука, 1992.
- Малкова Н.М. Погребальный обряд и инвентарь могильников эрзи и мокши XVI – начала XIX вв. Дис. ... канд. ист. наук. Удмуртский гос. ун-т, Ижевск, 2000.
- Мокшин Н.Ф. О мордовско-марийских этнических связях (по материалам религиозных верований) // Этногенез мордовского народа / Под общ. ред. Б.А. Рыбакова и др. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1965. С. 195–200.
- Петербургский И.М. и др. Мордва Заволжья. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1994.
- Поздьяев И.С. Из материалов комиссии по изучению нацменьшинств. Древние обряды самарской мордвы // Известия СГУ. Вып. 5. 1928. С. 13–18.
- Прокина Т.П., Сурина М.И. (сост., авт. текста) Мордовский народный костюм: альбом. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1990.
- Смирнов Ю.Н. Роль мордвы в расширении пространства российской государственности и культуры XVIII – начала XX вв. // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. 2020. № 1 (53). С. 26–34.
- Тумайкин В.П. Из истории заселения мордвой левобережья Средней Волги (XVIII–XIX вв.) // Исследования по истории Мордовской АССР. Труды МНИИЯЛИЭ. Вып. 47 / Ред. С.В. Заварзин и др. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1974а. С. 73–88.
- Тумайкин В.П. Соседская община заволжской мордвы в пореформенный период (по материалам Самарской губернии). Дис. ... канд. ист. наук. МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, 1974б.
- Тумайкин В.П. Семья и семейные отношения у мордвы Самарской губернии в XVIII–XIX вв. // Материальная и духовная культура мордвы в XVIII–XIX вв. / Отв. ред. В.И. Козлов. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1978. С. 77–86.
- Тумайкин В.П. Сведения по материальной культуре мордвы Куйбышевской области // Этнокультурные процессы в Мордовии / Отв. ред. В.И. Козлов. Саранск: Мордовское книжное изд-во, 1982. С. 148–157.
- Ягафова Е.А. Чувашская “диаспора” на постсоветском пространстве. Самара: ПГСГА, 2013.

Research Article

Vedernikova, T.I., G.A. Kornishina, and N.V. Belenov. On the Traditional Culture of Mordovians: Comments [O traditsionnoi kul'ture mordvy: kommentarii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 120–138. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010080> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tamara Vedernikova | <https://orcid.org/0000-0003-0212-8975> | vti53@mail.ru | Samara State Institute of Culture (167 Frunze Str., Samara, 443010, Russia)

Galina Kornishina | <https://orcid.org/0000-0001-5680-5041> | g.kornihina@mail.ru | National Research Ogarev Mordovian State University (68 Bolshevistskaya Str., Saransk, 430005, Russia)

Nikolay Belenov | <https://orcid.org/0000-0002-4415-5966> | belenov82@gmail.com | Samara State University of Social Sciences and Education (65/67 Maxim Gorky Str., Samara, 443099, Russia)

Keywords

Mordva, Mordvins, Mordovians, traditional culture, Moksha-Mordovians, Erzya-Mordovians, Samara-Volga region, ethnic/territorial group

Abstract

This text features critical comments and discussion of the article “Aspects of the Traditional Culture of the Samara Povolzhie Mordovians” by Nikolay Belenov who examines the cultural traditions and worldview aspects that are distinctive to the Mordovians, or Mordvins, of the Samara-Volga region (Samara Povolzhie). The author argues that many aspects of the culture of Samara Povolzhie Mordovians had most likely stemmed from the same roots, common to all ethnic groups of Mordovians, but must have undergone substantial changes after this particular group had settled in the geographical area of Samara Povolzhie. Tamara Vedernikova and Galina Kornishina debate the author’s arguments, expounding their own views on the matter and inviting the author to respond to their criticisms.

References

- Alekseeva, V.I. 2019. *Novaia Karmala* [New Karmala]. Samara: Slovo.
- Barashkov, V.F., E.L. Dubman, and Y.N. Smirnov. 1996. *Samarskaia toponimika* [Toponymy of Samara]. Samara: SamGU.
- Belenov, N.V. 2018. *Moksha-mordovskaia toponimiia Samarskoi Luki* [Moksha-Mordovian Toponymy of Samara Luka]. Samara: Porto-print.
- Belenov, N.V. 2019. Sel’skokhoziaistvennaia toponimnaia leksika erzia-mordovskogo naseleniia sela Krasnye Kliuchi Samarskoi oblasti [Agricultural Toponymic Lexicon of the Erzya-Mordovian Population of the Krasnye Klyuchi, Samara Region]. *Uspekhi sovremennoi nauki i obrazovaniia* 2: 16–20.
- Belenov, N.V. 2021. Geograficheskaia leksika i toponimiia staroshentalinskogo govora erzia-mordovskogo yazyka [Geographical Lexicon and Toponymy of the Staroshentalinsky Dialect of the Erzya-Mordovian Language]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* 1: 67–80.
- Evseviev, M.E. 1925. Mordva Tatarskoi Respubliki [Mordva of the Tatar Republic]. In *Materialy po izucheniiu istorii Tatarstana* [Materials for the Study of the History of Tatarstan], edited by G.G. Ibragimov and N.I. Vorobiev, 2. Kazan’.
- Kornishina, G.A. 1987. Obshchee i osobennoe v etnokul’turnykh kontaktakh mordvy Mordovskoi ASSR i Kuibyshevskoi oblasti [General and Special in Ethnocultural Contacts of the Mordovians of the Mordovian ASSR and the Kuibyshev Region]. In *Etnicheskie aspekty kul’turno-bytovykh protsessov v Mordovskoi ASSR* [Ethnic Aspects of Cultural and Everyday Processes in the Mordovian ASSR], edited by M.F. Zhiganov, et al., 105–120. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel’stvo.
- Kornishina, G.A. 1992. Sel’skaia sem’ia mordvy Samarskogo Zavolzh’ia [Rural Family of the Mordovians of the Samara Trans-Volga Region]. PhD diss., Moscow State University.
- Kornishina, G.A. 2000. *Traditsionnye obychai i obriady mordvy: istoricheskie korni, struktura, formy bytovaniia* [Traditional Customs and Rituals Mordovians: Historical Origins, Structure, Form of Existence]. Saransk: Mordovskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institut im. M.E. Evsev’eva.
- Kornishina, G.A. 2007. *Traditsionno-obriadovaia kul’tura mordvy: uchebnoe posobie* [The Traditional-Ritual Culture of the Mordovians: A Textbook]. Saransk: Izdatel’stvo Mordovskogo universiteta.
- Kornishina, G.A. 2008. *Ekologicheskoe vozzrenie mordvy (religiozno-obriadovyi*

- aspekt*) [Ecological Worldview of the Mordovians (a Religious-Ritual Aspect)]. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta.
- Kornishina, G.A. 2008. Konfessional'naiia kharakteristika mordvy Samarskogo kraia v kontekste etnicheskoi identichnosti [Confessional Characteristics of the Mordovians of the Samara Territory in the Context of Ethnic Identity]. In *Rol' konfessii v razvitii mezhdunarodnykh otnoshenii: Rossiia – Balkany – Povolzh'e: trudy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [The Role of Confessions in the Development of Interethnic Relations: Russia – Balkans – Volga Region: Proceedings of the International Scientific Conference], edited by Y.P. Anshakov, et al., 217–224. Samara: Povolzhskii filial Instituta rossiiskoi istorii RAN.
- Kornishina, G.A. 2015. Struktura mordovskogo etnosa: metodologicheskie aspekty problemy [The Structure of the Mordovian Ethnos: Methodological Aspects of the Problem]. *Gumanitarii: aktual'nye problemy nauki i obrazovaniia* 2 (30): 10–18.
- Kornishina, G.A. 2015. Etnokul'turnaia samoidentifikatsiia posledovatelei neortodoksal'nykh khristianskikh verouchenii (na primere mordovskoi religioznoi obshchiny) [Ethnic-Cultural Identification of the Followers of Unorthodox Christian Teachings (The Case of Mordovian Religious Communities)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 63–72.
- Kozlov, V.I. 1958. Rasselenie mordvy-erzi i mokshi [Migrations of Mordvins-Erzi and Moksha]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 43–54.
- Kozlov, V.I. 1960. Rasselenie mordvy: istoricheskii ocherk [Migrations of Mordvins: A Historical Essay]. In *Voprosy etnicheskoi istorii mordovskogo naroda. Trudy Instituta etnografii AN SSSR*. [Proceedings of the Ethnic History of the Mordovian People: Proceedings of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences], 1: 5–62. Moscow: Nauka.
- Kuzeev, R.G. 1992. *Narody Srednego Povolzh'ia i Yuzhnogo Urala. Etnogeneticheskii vzgliad na istoriiu* [Peoples of the Middle Volga and South Urals: Ethnogenetic View of History]. Moscow: Nauka.
- Kuzeev, R.G. 1992. *Narody Srednego Povolzh'ia i Yuzhnogo Urala. Etnogeneticheskii vzgliad na istoriiu* [Peoples of the Middle Volga and South Urals: Ethnogenetic View of History]. Moscow: Nauka.
- Malkova, N.M. 2000. Pogrebal'nyi obriad i inventar' mogil'nikov erzi i mokshi XVI – nachala XIX vv. [Funeral Rite and Inventory of the Erzi and Moksha Burial Grounds of the 16th – Early 19th Centuries]. PhD diss., Udmurt State University.
- Mokshin, N.F. 1965. O mordovsko-mariiskikh etnicheskikh svyaziakh (po materialam religioznykh verovanii) [About the Mordovian-Mari Ethnic Ties (Based on the Materials of Religious Beliefs)]. In *Etnogenez mordovskogo naroda* [Ethnogenesis of the Mordovian People], edited by B.A. Rybakov, et al., 195–200. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Mukhametshin, Y.G., et al. 2000. *Enoterritorial'nye gruppy tatar Povolzh'ia i Urala i voprosy ikh formirovaniia: istoriko-etnograficheskii atlas tatarskogo naroda* [Ethno-Territorial Groups of the Tatars of the Volga Region and the Urals and Issues of Their Formation: Historical and Ethnographic Atlas of the Tatar People]. Kazan': Dom pečhati, 2002.
- Peterburgskii, I.M., et al. 1994. *Mordva Zavolzh'ia* [Mordovians of the Volga Region]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Pozdiaev, I.S. 1928. Iz materialov komissii po izucheniiu natsmen'shinstv. Drevniie obriady samarskoi mordvy [From the Materials of the Commission for the Study of National Minorities: Ancient Rituals of the Samara Mordovians]. *Izvestiia SGU* 5: 13–18.

- Prokina, T.P., and M.I. Surina. 1990. *Mordovskii narodnyi kostium: al'bom* [Mordovian Folk Costume: Album]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Smirnov, Y.N. 2020. Rol' mordvy v rasshirenii prostranstva rossiiskoi gosudarstvennosti i kul'tury XVIII – nachala XX vv. [The Role of the Mordvins in the Expansion of the Space of the Russian State and Culture in the 18 – the Early 20 Century]. *Vestnik NII gumanitarnykh nauk pri Pravitel'stve Respubliki Mordoviia* 1 (53): 26–34.
- Tumaikin, V.P. 1974. Iz istorii zaseleniia mordvoi levoberezh'ia Srednei Volgi (XVIII–XIX vv.) [From the History of the Settlement of the Mordvians on the Left Bank of the Middle Volga (18th–19th Centuries)]. In *Issledovaniia po istorii Mordovskoi ASSR. Trudy Mordovskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta yazyka, literatury, istorii i ekonomiki. Vyp. 47* [Research on the History of the Mordovian ASSR: Proceedings of the Mordovian Research Institute of Language, Literature, History and Economy], 47: 73–88. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Tumaikin, V.P. 1974. Sosedskaia obshchina zavolzhskoi mordvy v poreformennyi period (po materialam Samarskoi gubernii) [Neighboring Community of the Trans-Volga Mordvians in the Post-Reform Period (Based on Materials from the Samara Province)]. PhD diss., Moscow State University.
- Tumaikin, V.P. 1978. Sem'ia i semeinye otnosheniia u mordvy Samarskoi gubernii v XVIII–XIX vv. [Family and Family Relations among the Mordvians of the Samara Province in the 18th–19th Centuries]. In *Material'naia i dukhovnaia kul'tura mordvy v XVIII–XIX vv.* [Material and Spiritual Culture of the Mordvians in the 18th–19th Centuries], edited by V.I. Kozlov, 77–86. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1978.
- Tumaikin, V.P. 1982. Svedeniia po material'noi kul'ture mordvy Kuibyshevskoi oblasti [Information on the Material Culture of the Mordvians in the Kuibyshev Region]. In *Etnokul'turnye protsessy v Mordovii* [Ethnocultural Processes in Mordovia], edited by V.I. Kozlov, 148–157. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1982.
- Vedernikova, T.I. 1981. Formirovanie etnicheskii smeshannogo naseleniia stepnogo Samarskogo Zavolzh'ia v seredine XVII – seredine XIX vv. [Formation of the Ethnically Mixed Population of the Steppe Samara Trans-Volga Region in the Mid-17th – Mid-19th Centuries]. PhD diss., Moscow State University.
- Vedernikova, T.I. 1988. Rasselenie mordvy v Samarskom Zavolzh'ie (XVII – seredina XIX vv.) [Resettlement of the Mordvians in the Samara-Volga Region (17 – Mid-19 Centuries)]. In *Etnokul'turnye svyazi mordvy. Dooktiabr'skii period* [Ethnocultural Relations of the Mordvians: Pre-October Period], edited by N.F. Mokshin, 38–40. Saransk: MGU.
- Vedernikova, T.I. 2012. Molokanskii obshchiny Samarskogo kraia v XIX–XX vv. [Molokan Communities of the Samara Region in the 19–21 Centuries]. *Trudy istoricheskogo fakul'teta MGU (Series 2, Istoricheskie issledovaniia)* 57 (22): 42–52.
- Vedernikova, T.I. 2019. Obriady vyzvaniia dozhdia v kul'turnykh praktikakh narodov Samarskogo kraia v XX veke [Rituals of Making Rain in the Cultural Practices of the Peoples of the Samara Region in the 20th Century]. In *Prirodno-geograficheskii faktor v povsednevnoi zhizni naseleniia Rossii: istoriia i sovremennost' (regional'nyi aspekt). Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii 14–16 marta 2019 g.* [Natural and Geographical Factor in the Everyday Life of the Population of Russia: History and

- Modernity (Regional Aspect): Materials International Scientific Conference March 14–16, 2019], edited by V.A. Veremenko, 118–123. St. Petersburg: Leningradskii gosudarstvennyi universitet (LGU) im. A.S. Pushkina.
- Vedernikova, T.I., G.V. Semochkina, P.D. Stoliarov, and L.A. Chernykh. 2019. *Krai Kinel'-Cherkasskii* [Kinel-Cherkassky Region]. Samara: Samarskii gosudarstvennyi institut kul'tury.
- Vedernikova, T.I., P.P. Fokin, and E.A. Yagafova. 1996. *Etnografiia Samarskoi Luki* [Ethnography of Samarskaya Luka]. Samara: Samarskii regional'nyi fond "Polden". XXII v."
- Yagafova, E.A. 1998. *Samarskie chuvashi (istoriko-etnograficheskie ocherki): konets XVII – nachalo XX vv* [The Chuvashi of Samara Region (Historical and Ethnographic Essays): Late 17th – Early 20th Centuries]. Samara.
- Yagafova, E.A. 2013. *Chuvashskaia "diaspora" na postsovetskom prostranstve* [Chuvash "Diaspora" in the Post-Soviet Space]. Samara: PGSGA.
- Zorin, N.V. 2006. *Ocherki etnodendrologii* [Essays on Ethnodendrology]. Kazan': KGU.

ФОЛЬКЛОР И МИФОЛОГИЯ

ВОДОЁМ. КАЛЕБАСА. ДЕВУШКА. НОВЫЙ АФРИКАНСКИЙ СКАЗОЧНЫЙ СЮЖЕТ “УТОПЛЕННИЦА”

EDN: DMSAVD

А.И. Бер-Глинка

Андрей Игоревич Бер-Глинка | <https://orcid.org/0000-0002-0759-9015> | a-bg@mail.ru | к. и. н., независимый исследователь | (Москва, Россия)

Ключевые слова

этнография Африки, африканская сказка, банту, змея в традиционной культуре, чудесный супруг, водяные духи, жертвоприношения, переселение душ, междисциплинарный подход

Аннотация

Автором выявлен неучтенный в сюжетных указателях африканский сказочный сюжет “Утопленница” и опубликованы его варианты в устной традиции народов банту. В статье предпринят семантический анализ отдельных элементов (мотивов) этого сказочного сюжета (с использованием этнографического материала народов Африки): представления о водяных духах, о водоеме как месте происхождения человеческих душ, о калевасе как метафоре человеческого тела; образы змея – “хозяина водоема” и девушки – супруги змея. В работе использован междисциплинарный подход, позволивший раскрыть тесную связь сказки с традиционными представлениями, ритуалами и практиками инициации.

Объем публикаций сказочного фольклора Субсахарской Африки, имевших место в 1960–2010-х годах, опередил способность исследователей изучать и систематизировать сюжетные типы континента. В эти полстолетия только на европейских языках были опубликованы сотни сборников сказок (отдельными книгами или в периодических изданиях). Указателей же африканских сказок (преимущественно сформированных по территориальному принципу) за это же время вышло в свет не больше десятка (*Clarke* 1958; *Arewa* 1961; *Lambrecht* 1967; *Klipple* 1992; *Schmidt* 1999, 2013; *Görög-Karady, Seydou* 2001; *Котляр* 2009), и в настоящий момент они (за исключением *Schmidt* 2013) не могут быть признаны удовлетворительными ни в плане количества представленных вариантов, ни в плане разработанности и полноты отраженных сюжетных типов. Помимо того, ареальный характер многих из этих указателей не позволя-

Статья поступила 11.02.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 22.09.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Бер-Глинка А.И. Водоём. Калеваса. Девушка. Новый африканский сказочный сюжет “утопленница” // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 139–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010092>

Behr-Glinka, A.I. 2022. Vodoem. Kalebasa. Devushka. Novyi afrikanskii skazochnyi siuzhet “utoplennitsa” [Watercourse, Calibasa, Girl: A New African Fairy-Tale Type “The Drowned Girl”]. *Этнографическое обозрение* 1: 139–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010092>

ет типологизировать сюжеты, встречающиеся в различных хозяйственно-культурных зонах Африки. “Глобальный” каталог сказочных сюжетов Утера (*Uther* 2004) опирается на уже известные типологические указатели и также не учитывает всю полноту сюжетных типов, имеющих на континенте. Каталог мотивов Берёзкина (*Берёзкин, Дувакин* б.г.) находится в стадии разработки и пока далек от завершения. Поэтому при работе с африканскими фольклорными текстами возможно обнаружение новых, не отраженных в указателях сюжетных типов.

Одним из таких типов, не отраженных ни в одном из указателей, является тип, который можно условно назвать “Утопленница”: девушка, по той или иной причине попавшая в водоем, становится женой водяного духа (или обитательницей подводной страны), однако спустя некоторое время возвращается (навсегда или на какой-то период) домой к родителям. Этот сюжет известен у восточных и западных банту. В настоящей работе будут приведены синопсисы сказок этого нового типа и будет сделана попытка интерпретации семантики отраженных в них представлений (с привлечением сравнительного этнографического материала).

Западные банту

Умбунду (Ангола, Атлантическое побережье).

Три сестры пошли купаться. Люди сказали им: “Вы красивые; сделайте себе тату – станете еще красивее”. Тату делает старушка, которая живет очень далеко. Девушки отправились к ней. По пути они заночевали в хижине одинокой старой женщины с одним глазом, одним ухом, одной рукой и одной ногой. Она попросила приготовить ей еду – это исполнила лишь младшая сестра. Женщина отвела девушек к старухе-волшебнице (которая также с одним глазом, одним ухом, одной рукой и одной ногой) и попросила сделать младшей самую красивую татуировку, так как она “красше всех”. На обратном пути старшие сестры, позавидовавшие младшей, столкнули девушку в реку. Родителям они сказали, что их младшая дочь потерялась в пути. Спустя несколько лет на то место у реки, куда столкнули младшую сестру, пришел дровосек. Он стал рубить дерево и услышал песню утонувшей девушки:

«Кто там стучит? Это ты стучишь, дровосек с топором?

Было нас три сестры. Я была красивее всех.

Сестры злили на меня. В воду сбросили меня.

И сказал мне крокодил: “Станешь ты моей женой.

Ты мне деток народишь”. Передай привет родным...»

Дровосек привел родителей на берег реки, и те увидели дочь в прозрачной воде. Она сидела на песчаном дне, раковины украшали ее лоб и виски. Родители позвали рыбаков, те закинули сети и выловили девушку. Девушку торжественно внесли в селение. Закололи быков, начался праздник. Сошлись колдуны, чтобы вернуть девушку к жизни. Она начала улыбаться, затем разговаривать, но боялась выходить из дома. Мудрые старики сказали, чтобы она никогда не носила воду и не толкла ничего в ступке. Но однажды, когда родителей не было дома, младшая сестра положила в ступку маис, стала толочь его и петь:

“Растолку я маис, размешаю с песком,

Пусть придет вода намочить маис”.

Вернулись родители, а младшая дочь им говорит: “Что я сделала плохого? Зачем вы держите меня здесь? Вот уже два месяца я не была у себя дома”.

Вода реки вышла из берегов и пришла в деревню. В хижину вплыл крокодил и сказал: “Чтоб твои родители больше никогда не могли тебя украсть, мы возьмем их с собой. Там им не придется работать, они будут лишь любоваться на

внуков”. А старшие сестры в наказание были съедены крокодилами (*Некрасова* 1975: 76–82).

Умбунду (Ангола, Атлантическое побережье).

Бездетной женщине во сне голос сказал: “Ты родишь девочек-близнецов; назови их: одну – Какула, другую – Кабаса. Достань для них два глиняных горшочка из черной глины и две корзины из прутьев, чтобы девочки играли с ними”. После родов голос сказал снова: “Теперь сестры родились. Когда научатся ходить, не пускай их на берег реки”. Женщина не усмотрела за дочерьми, девочки убежали на р. Кванзу. Корзинки упали в воду и поплыли. Девочки ухватились за них и поплыли по реке, напевая:

“Плывет Какула, плывет Кабаса, плывет сестричка.

Несет ее река Кванза. Туда, где живет наш повелитель.

Плывут наши горшочки, плывут наши корзиночки,

Плывут все дальше и дальше по реке Кванза”.

Мать выбежала на берег реки, вошла в воду, хотела поплыть за дочерьми, но испугалась, что утонет, и стала звать их. Но девочки не слушались ее и плыли за корзинками. А когда они устали, волны поглотили их. Ночью женщина увидела сон. Голос сказал ей: “Ты хотела иметь детей. Я тебе их дал. Я предупредил тебя, чтобы ты не пускала их на берег реки. Только ты не уследила за ними. И теперь их домом будет дно реки. Если бы ты не испугалась воды и поплыла за ними, сейчас твои девочки были бы с тобой. Но ты покинула их, и отныне они принадлежат мне” (*Некрасова* 1975: 62–64).

Конго (нижнее течение р. Конго, Конго или Демократическая Республика Конго [ДРК]).

Девушка пошла толочь маниоку. Подойдя к пруду, она услышала голос, сказавший ей: “Больше не мочите маниоку в пруду!” Она не обратила на него внимания. Водяные духи схватили ее и понесли вверх по реке. Отец, мать и братья три месяца искали девушку, но не нашли. Однажды все дети собрались за водой. Когда вода была набрана, все ушли, взяв свои сосуды. Младшая сестра пропавшей попросила подруг помочь поднять калевасу. Все отказались: “Сама носи свой горшок!” Тогда она заплакала: “Ах! Если бы моя старшая сестра была еще жива, она бы помогла мне”. Вдруг она услышала выше по течению реки голос старшей сестры и увидела ее в компании водяных духов. Духи вытащили калевасу из воды, а затем сказали девочке: “Не говори никому, что ты встретила свою старшую сестру в воде”. Затем они намазали ее красной краской и запретили рассказывать о произошедшем. Так повторилось дважды. Когда младшая дочь второй раз пришла домой, мать спросила: “Где же на земле ты смогла найти этот красный цвет?” Младшая отказалась отвечать, и в ярости мать стала ее избивать. В итоге девочка призналась. Мать спросила:

– Это тебе подарила твоя старшая сестра? Где она?

– Выше по течению реки!

На следующее утро родители взяли с собой односельчан, те взяли ружья и сети и расставили ловушки. Детей вновь отправили за водой. Наполнив кувшины, дети собрались уходить, а младшая сестра снова стала умолять их подождать ее. Дети отказались и ушли. Девочка осталась одна и сказала: “Ах! Если бы здесь была моя старшая сестра, она бы помогла мне выбраться из воды”.

И снова послышался выше по течению реки плеск воды. Появилась старшая сестра. Едва младшая набрала воды, как прятавшиеся поблизости мужчины схватили старшую.

Затем появились водяные духи и сказали: «Вы забрали ее, это нормально, но не давите больше листьев маниоки, не готовьте больше “чиквангу”, не готовьте больше мяса. И пусть она [старшая сестра] всегда красится красным!»

Все вернулись в деревню. Прошло около двух месяцев. Однажды утром мать заставила старшую дочь толочь маниоку. Девушка отказывалась, но мать лишь усмехнулась: “Заткнись, дитя, просто толки”.

Девочка ушла толочь маниоку [на берег реки]. Пока она толкла, вода поднялась ей до колен, потом до бедер, до шеи и, наконец, поглотила ее.

Тогда младшая девушка вскрикнула: “Эй! Мама, моя сестра Нкенге пропала!”

Женщина подбежала и увидела лужу с водой, при этом послышался голос: “А! Так я просто лгала!..”

Старшая дочь исчезла, больше ее не видели (*Struyf* 1936: 183–191).

Замбо (группа конго, крайний восток Анголы)¹.

В деревне жила красивая Маямба с щелочкой в верхних зубах. Девушки деревни завидовали ей. Однажды все пошли на речку стирать белье и столкнули Маямбу в омут, сказав односельчанам, что не знают, куда пропала подруга. Родители искали ее, затем решили, что она умерла. Один человек пошел к р. Луфунду резать лианы для плетения корзин. Он залез на дерево и услышал песню, доносящуюся из воды:

“Человек, срезающий лианы, передай моим родителям,

Что Маямбу бросили в реку.

За то, что между зубами была у Маямбы щелка”.

Человек рассказал об этом в деревне, все пришли на берег, он вновь залез на дерево, и все услышали песню. Родители закричали:

“Мы здесь, Маямба!”

В ответ волна выбросила на берег богатые одежды и золото. Маямба послала родителям подарок, сама же не появилась. Родители поняли, что дочери живется лучше, чем прежде, и не стали мстить тем, кто ее утопил (*Аннеткова-Шарова* 1975: 56–57).

Восточные банту

Малави (без указания народа).

Девочку Нгозу, украшущую во время голода бананы у соседей, рассерженная мать выгнала ночью из дома, и та оказалась под сильным ливнем. Ливневый поток увлек девушку и понес к реке. Река подхватила Нгозу, закрутила. Со дна реки поднялся питон Санто, проглотил девушку и унес ее на дно в подводную пещеру, в которой он жил. Питон обошелся с ней как с дорогой гостьей, и через некоторое время Нгоза стала женой огромного змея. Зажили они счастливо. Санто одарил молодую жену жемчугом, красивыми нарядами из тончайших тканей. Когда девушка захотела навестить родных, питон заколдовал ее, сделав невидимой, и Нгоза вернулась в дом своих родителей и стала жить, как прежде, в своей семье, оставаясь невидимкой. Она стала помогать младшей сестре по хозяйству, и однажды об этом узнала мать: “Доченька, прости меня! Вернись, заклиная, мы все любим тебя!”

При этих словах чары рассеялись, и Нгоза предстала перед матерью. Мать повела Нгозу в дом. А питон тосковал без жены. Он покинул свой подводный дом и отправился искать ее. Отыскал хижину Нгозы и сказал ее матери: “Женщина, ты выгнала Нгозу из дому, она больше не твоя. Ты не можешь отнять ее у мужа”.

Нгоза также сказала матери, что любит питона, своего мужа. Однако мать закрыла дверь перед его носом. Она отнесла на берег реки щедрые приношения, загнала в омут весь свой скот – самое большое свое богатство. Но питон просил отпустить его жену. Однажды на рассвете питон вполз в хижину, где спала

Нгоза, открыл свою пасть и проглотил жену. Он отнес ее в подводный дом и выпустил из чрева живой и невредимой. С тех пор Нгоза не показывается людям. Она живет счастливо под водой с любимым мужем питоном (*Вольпе* 1987: 165–169)².

Кинга (Танзания, Ньомбе – регион к северу от оз. Малави).

Старшая сестра несколько раз посылала младшую за водой, а сама, воспользовавшись моментом, тайком резала и ела курицу родителей. В последний раз младшая сестра вернулась чуть раньше, заметила проделку старшей и сообщила о ней родителям. Родители побили и выгнали из дома старшую дочь; ее унесла река. Младшая дочь трижды, отправляясь за водой, слышит голос старшей, и та помогает сестре поставить на голову ведро. Родители отправляются к знахарю, чтобы он попросил Уньяндемулу (“того, кто в реке”) отдать им дочь. Знахарь посылает родителей к лесной ведьме. Лесная ведьма требует, чтобы они “почистили” ее, после чего отправляет их к другой лесной ведьме. Та требует того же, после чего отправляет к третьей. Третья ведьма показывает родителям множество чужих девушек и, наконец, отдает им их старшую дочь, предупредив, что она вновь исчезнет, если они опять станут ругать ее. Проходит время, и мать вновь ругает старшую дочь; та исчезает навсегда (*Arewa* 1961: № 3198).

Кикуйю (Кения).

Во время засухи колдун велел собрать скот в подарок отцу девушки, которую решили принести в жертву. По мере того как девушка погружается в воду, она обращается сначала к чужим людям, затем к отцу, матери, родственникам, возлюбленному, спрашивая их: “Говоришь ли ты, что [пусть] я [по]гибну [и] пусть прольется дождь?” Все отвечают утвердительно. Когда она скрылась под водой, хлынул дождь. Девушки ходят за водой и помогают друг другу поставить сосуд с водой на голову, но никто не хочет помочь младшей сестре принесенной в жертву девушки, все называют ее продавшей сестру за дождь. Тогда девочка просит воды озера выйти и помочь ей; “зверь озера” отвечает: “У меня сын, у меня дочь, я не могу их оставить”. Однако сестра все же вышла, с ней двое детей; она дала младшей бусы, кукурузу, бананы, мясо. Дома младшая дочь спросила мать, побьет ли она ее, если девочка расскажет о том, где взяла их. Дочь стала рассказывать, мать побила ее, запретила поминать ту, что пропала. Тогда девочка рассказала о случившемся отцу. Они пошли к колдуну, тот не смог помочь, пошли к другому, сказали, что “зверь” держит девушку в озере. Колдун велел приготовить медовухи, вырыть ямки от озера до дома, в каждую налить пива – пусть девочка начнет выманивать сестру. У каждой ямки, все ближе к дому, девочка пела: “Ты речной человек, мой отец приглашает тебя пить пиво”. “Зверь озера” идет от одной ямки к другой, с ним девушка и ее двое детей; у дома жена и дети ускользнули от него, а “речной человек” снова бухнул в реку. Девушка осталась дома (*Mwangi* 1983: 72–75).

Ронга (Мозамбик).

Две сестры – дочери вождя Макеньи отправились на берег реки копать глину вместе со своими сводными сестрами – дочерьми других жен вождя. Они были единственными дочерьми любимой и потому ненавидимой другими жены вождя. Одна из старших сводных сестер велела Чичингуане залезть в яму и копать глину. Когда старшая наполнила корзину глиной, она отправилась домой, оставив Чичингуане в яме со скользкими краями, из которой та не могла выбраться. Отцу девушки сказали, что Чичингуане потерялась, возможно, утонула. Вдруг рядом появилась гигантская рыба Чипфаламфуле (“речной ставень”) и сказала девушке: “Дочь моя, войди в мое брюхо, живи во мне, и тебе больше никуда не захочется”.

Чичингуане вошла внутрь рыбы, обнаружила там деревни, населенные людьми, и осталась жить там. Время от времени сестры Чичингуане ходили к водоему за водой, и самой младшей сестре никто не помогал ставить кувшин с водой на голову. Она оставалась на берегу реки и плакала. Тогда из воды выходила Чичингуане, помогала ей поставить на голову кувшин и провожала полдороги домой. Так повторялось каждый вечер. Об этом узнала мама, спряталась в кустах и увидела, как Чичингуане выходит из воды. Она обняла дочь и попросила вернуться.

“Нет, мама. Не пытайся удержать меня, я теперь рыба и должна жить в воде”, – ответила дочь.

И, хотя мать крепко держала ее, Чичингуане, как угорь, выскользнула из ее объятий в воду. Вернувшись в брюхо Чипфаламфуле, Чичингуане призналась ей, что хочет снова оказаться с матерью и сестрой, и рыба отпускала ее. Возвратившись домой, Чичингуане подарила матери свою волшебную рыбу чешую, которая рассыпалась по полу, превратившись в серебряные монеты. Так сестра вернулась в мир людей (далее сказка развивается по другому сценарию: девушки, спасаясь от чудовищ, вновь прибегают к помощи рыбы Чипфаламфуле) (*Junod* 1897: 229–232; *Knappert* 1977: 58–63, № 17).

Зулу (ЮАР).

Питон Монья, “Речной страж”, хотя и охотится в лесу, всегда возвращается в свое жилище на дне реки, чтобы провести время со своей возлюбленной Номхози. У одного отца было две дочери: старшая – Номхози и младшая – Сомате. Отец не любил старшую и решил избавиться от нее. Он отвел ее на берег реки, связал ей руки и бросил в воду. В воде ее увидел питон Монья и решил “подарить ей бессмертие реки”, оставив ее навсегда рядом. Он аккуратно взял ее, посмотрел ей в глаза, загнипнотизировав взглядом, поскольку хотел связать ее волю с собой. Так Номхози стала представительницей речного народа. День она проводила, играя с рыбами и крабами, а ночь проводила в объятиях Моньи. Но маленькая Сомате скучала без сестры и постоянно спрашивала отца, где она.

“Спроси об этом у рыб”, – раздраженно отвечал отец.

Когда женщины пошли к реке за водой, Сомате увязалась за ними и увидела в глубине пруда улыбающееся лицо своей сестры.

“Сестра, что ты делаешь здесь? – спросила она. – Возвращайся домой. Я скучаю без тебя. И как ты можешь жить в водной глубине?”

Но Номхози попросила сестру вернуться домой, сказав: “Я счастлива жить здесь, где все создания любят меня. Иди домой и не говори никому о том, что видела меня”.

Ночью Сомате рассказала отцу, что видела сестру, играющую с рыбами на дне большого пруда. Она попросила отца вернуть Номхози домой, сказав, что скучает без нее. Тогда отец захотел вернуть старшую дочь, и утром они пошли на берег реки и попросили ее вернуться. Они возвратились вместе с Номхози домой, и маленькая Сомате была счастлива. Однако “Речной страж” был весьма рассержен, когда узнал, что его возлюбленная пропала. Река вышла из берегов и понесла питона Монью на гребне волны к дому девушек. Волна вышибла дверь, питон нежно обвил спящую Номхози своими кольцами и вновь унес в глубину. И по сей день она живет с ним на дне водоема как речная дева (*Savory* 1961: 60–63, № 12).

Сутто (Лесото, ЮАР).

Жили две сестры-близняшки Мосимолы и Мосимотсана. Однажды Мосимолы пришла к родителям и обнаружила, что матери нет дома. Уставшая и голодная, она решила приготовить немного еды. Мать строго запретила Мо-

симоли и ее сестре-близняшке Мосимотсане готовить еду в туларе (*thulare*) – большом горшке, готовить в котором имела право лишь их мать. Приготовив еду в этом горшке, Мосимоли ушла. Мать, вернувшись, увидела, что сделала дочь, и послала Мосимотсану позвать сестру домой. Когда Мосимоли пришла, мать сказала ей сложить зерно в глубокую яму, а сама столкнула девушку в эту яму и забросала сверху землей. Когда дочь умерла, мать растолкла ее вместе с зерном в мелкие кусочки, которые затем высыпала в глубокий пруд, примыкающий к деревенскому источнику. Из этих кусочков живший в источнике крокодил (водный змей)³ воссоздал Мосимоли. Однажды Мосимотсана пошла с подругами к водоему за водой. Когда они собирались поднять свои линхо (*linkho*) (глиняные чаны), оказалось, что линхо Мосимотсаны не может сдвинуться с места. Подруги ушли, оставив Мосимотсану возле источника. Тогда из воды появилась Мосимоли и в песне рассказала о том, что мать сделала с ней (убила и растолкла в порошок), что пыльный вихрь подхватил ее кусочки и унес в пруд, где крокодил воссоздал ее из кусочков. Мосимоли побила свою сестру за то, что та не сказала ей правду о том, что ее мать зла на нее, а затем наполнила чан сестры грязной водой и отправила ее домой, наказав приготовить еду родителям на этой грязной воде. Когда родители Мосимоли узнали, что их дочь жива, они загнали большое количество скота в пруд в обмен на свою дочь и получили ее обратно после разговора с живущим в источнике водяным змеем, который строго запретил родителям впредь обижать Мосимоли (*Jacottet* 1908: 166–174, № 24; *Rakotsoane* 2008: 60–61).

Сумо (Лесото, ЮАР).

Однажды девушка сорвала в поле дыню и собралась отнести ее матери. У девушки было два поклонника, которые сидели у дороги, ожидая, когда она пройдет. Когда она прошла, они оба похвалили ее красоту. Девушке понравились их слова, и она отдала им дыню. Мать, услышав о случившемся, отругала ее. Девушка, вместо того чтобы промолчать, закатила глаза и, обращаясь к любимой звезде, запела: “О моя звезда, моя маленькая звездочка! Мои друзья из Мабиелы ждали меня там, по дороге. Я отдала им дыню. Звезда, звездочка! Моя мать проклинает меня, утверждая, что у меня зеленые глаза, такие же зеленые, как у крокодила”. Мать убила дочь и растолкла ее в пыль. Поднялся ветер и унес эту пыль, бросив в озеро. Крокодил сделал из этой пыли очень красивую девушку, с которой стал жить на дне озера. Иногда она появляется на поверхности воды, чтобы позвать свою сестру Мосибутсане и рассказать ей о своих несчастьях. Она поет: “Твоя мать, Мосибутсане, обратила меня в пыль и бросила меня по ветру; крокодил взял меня, он сделал меня человеком – сделал такой, какая я [теперь] есть” (*Casalis* 1859: 360–362).

Анализ сюжетного типа “Утопленница”

Большинство вариантов сказок типа “Утопленница” строятся по единой сюжетной схеме:

1. Девушка в результате конфликта с матерью, отцом, сестрой или подругами либо в нарушение табу, связанного с водяными духами (подходить к реке, толочь что-то в ступке в водоеме), оказывается в воде.

2. Девушка не погибает, она продолжает жить на дне водоема как представитель “речного народа”, как “водная дева” и чаще всего как супруга “хозяина вод” – водяного питона или крокодила.

3. Сестра утонувшей девушки отправляется за водой к реке/озеру, где с ней разговаривает ее сестра-утопленница, которая помогает ей поставить сосуд с водой (калебасу) на голову.

4. Вмешательство родителей и/или колдуна (колдуньи) позволяет вернуть сестру-утопленницу в мир людей, в дом родителей.

5. Водяной супруг девушки приходит за ней и возвращает ее в подводный мир (вариант: табу вновь нарушено, и девушка возвращается в водоем).

Большинство представленных выше сказок весьма сходны между собой по структуре, однако две из них выделяются зачином. Это сказка кикуйю и второй вариант умбунду. У кикуйю девушка попадает в водоем после того, как жители деревни приносят ее в жертву духу воды – хозяину пруда питону. У умбунду девочки-близняшки появляются на свет в результате активного участия в судьбе бездетной женщины некоего “хозяина вод”, опять же речного духа. В финале сказки девочки прыгают в реку и плывут туда, где живет их “повелитель”, а речной дух является женщине во сне и говорит ей: “Ты хотела иметь детей. Я тебе их дал. <...> Но ты покинула их, и отныне они принадлежат мне”. Эти варианты, как мы увидим дальше, раскрывают семантику представлений, лежащих в основе данного сказочного типа.

Сказки типа “Утопленница” содержат семантические коннотации, раскрывающиеся при знакомстве с традиционными представлениями народов, в культуре которых бытуют эти сказки. Помимо указанных выше мотивов рождения детей при помощи водяного духа и принесения девушки в жертву путем утопления ее в водоеме, почти в каждом варианте встречаются мотивы жизни человека на дне водоема, брак с водяным духом, а также сосуд для воды (калебаса) – разберем их поочередно, сопоставляя с элементами традиционного мировоззрения банту, в отдельных случаях проводя параллели с представлениями народов Западной Африки⁴.

Водяные духи как форма существования человека. Представления о том, что отдельные водоемы – являются местами обитания духов предков, являющихся формой бытия человеческого существа в промежутках между смертью и новым рождением, широко распространены у банту и лежат в основе многих ритуальных практик и семантических комплексов. Такие водоемы у различных народов банту называются дзива (*dziva*), дзивое (*dzivoe*) или дзивоа (*dzivoa*). Живущий в дзивое дух предка, если и показывается людям, то обычно в облике змеи. Такой “водяной” дух может снова родиться в человеческом теле, для этого он использует находящуюся поблизости женщину, способную к зачатию. Об этом прямо говорится в целом ряде африканских текстов, например:

У царской наложницы не было детей. Когда солнце стояло в зените, она отправилась к реке, где обнаружила выплзшую из воды змею, которая вилась кольцами по земле, сделала полукруг вокруг женщины, а затем вернулась в воду. Женщина попросила: “Ауе, пусть Бог даст мне кое-что, чтобы я могла родить ребенка царю”. В этот момент “змея вошла в ее утробу” и женщина забеременела (фульбе) (*Baumgardt* 1994: 165–168).

Может случиться и наоборот: нерожденный ребенок возвращается в среду, откуда он вошел в утробу:

Однажды женщина, которая вскоре должна была родить, пошла за водой. Когда она нагнулась, чтобы набрать воды, ребенок выскользнул из ее вагины и упал в реку. Она не смогла вытащить его, поскольку словно некая мистическая рука утащила его на дно (в дальнейшем нерожденный ребенок развивается на речном дне как водный дух в змеином облике. – А.Б.-Г.) (гису) (*Taban lo Liyong* 1972: 78–80).

Живущая в водоеме змея и дух предка смешиваются в представлении банту до степени неразличения⁵. Это представление лежит в основе множества поверий. Например, если женщина конго (низовья р. Конго) видит во сне змею, бегущую воду или водных духов (*ximbi*), это является предзнаменованием

того, что ее будущий ребенок будет воплощением водяного духа. Как только такой ребенок рождается, вокруг его тела обматывается ткань, чтобы никто не мог определить его пол. Спустя несколько дней после рождения вызывают знахаря, который и объявляет собравшимся, что появившееся на свет дитя является воплощением водяного духа. Все девочки, рожденные после такого пророческого сна, получают имя Ломбо (Lombo), мальчики – Этоко (Etoko); причем для идентификации детей в качестве воплощения водяных духов, имеющих змеиную природу, обыкновенно бывает достаточно сна матери. На протяжении жизни такого человека, в доме не убивают змей. Самим Ломбо и Этоко также не разрешается убивать змей – чтобы они не убили собственных родственников. Змеи же часто появляются в домах, где живут такие дети, находя здесь безопасные убежища. Джон Уикс, описавший этот обычай у конго, добавляет: “[Люди] верят, что единственная новая часть такого ребенка – его тело. Дух или душа же такого ребенка старые и принадлежат или умершему человеку, или [какому-то другому] живущему, или водяному духу” (*Weeks* 1914: 113–115). Схожие поверья бытуют и в Западной Африке. Согласно представлениям игбо (Южная Нигерия), если беременная или кормящая женщина видит во сне, что она плывет, это ясный знак, указывающий на то, что чи (*ci*) (сущность, душа) родившегося ребенка является воплощением водного духа алозе (*alose*), имеющего змеиную форму. Ребенка, до трех лет не научившегося ходить, игбо также считают порождением алозе. Проводится церемония, цель которой выявить истинную природу ребенка, во время церемонии он может превратиться в змею (о нескольких таких случаях игбо рассказывали Норткоту В. Томасу). На о-ве Убулубу трехлетнего ребенка, не научившегося ходить, игбо положили на блюде в реку вместе с приношением ямса. Ребенок тут же превратился в питона и уплыл. В регионе Асаба такую же церемонию проводят в доме; если ребенок превращается в змею, его убивают (*Thomas* 1914: 22–23, 29; *Hambly* 1931: 26). Схожая традиция существует у кагоро Северной Нигерии. Умственно отсталому или парализованному новорожденному дается год на выздоровление. Если этого не происходит, люди говорят, что “это змея, а не человек”, и бросают его в воду. Кагоро утверждают, что, если заглянуть в этот момент под воду, можно видеть, как ребенок превращается в змею (*Hambly* 1931: 27). Дороти А. Тэлбот записала несколько подобных преданий от ибибио Южной Нигерии (*Talbot* 1915: 54–57). В сказке фульбе (Северный Камерун) водяной джинн говорит героине о человеке-змее, за которого ей предстоит выйти замуж: “Не бойся, он – наше дитя”, – т.е. воплощенная змеинная душа (*Görög-Karady* 1994: 165–168). «Водоём – место, откуда “берутся дети” (*babies are fetched*)», – отвечают венда своим детям на вопрос об их происхождении (*Eberhardt* 1958: 19). Суто верят, что дети выходят из оз. Нцоана-Цаци (Ntsoana-Tsatsi) (*Rakotsoane* 2008: 60). Поэтому жертвы водоему или у водоема с целью обеспечить зачатие ребенка – распространенная практика в Субсахарской Африке. Согласно представлению мальгашей Мадагаскара, “если хочешь иметь детей, принеси каледас полный жира и брось его в воду” (*Корнеева* 1977: 193). Помимо того, в традиции ряда народов банту водоемы считаются местом происхождения первых людей: в мифах суто – это пруд (*Rakotsoane* 2008: 60); у кикуйю – первая пара людей жила на берегу подземного водоема; у мбунди – первая женщина появилась из реки (*Heintze* 1967: 340). Также, в соответствии с воззрениями многих народов Африки, реки, пруды и болота – места захоронения умерших и пребывания их духов (*Heintze* 1967: 341–342). Согласно верованиям венда, все мертворожденные дети и дети, умершие вскоре после смерти или от чахотки, должны быть похоронены вблизи воды, иначе не будет дождей (*Miller* 1979: 139). У венда и свази умерших вождей было принято хоронить “дважды”: сначала тела сжигались, затем их пепел опускался в реку (*Heintze*

1967: 342); у чокве, луба, лунда и венда вождей погребали непосредственно в реке, иногда отводя для этого на время речное русло и выкапывая могилу в высохшем речном дне (Ibid.: 342–343). Таким образом, водоем представляет собой локус “замкнутого цикла” циркуляции душ, куда депонируются умершие взрослые и нежелательные дети и откуда появляются на свет новорожденные души.

Змей – “хозяин воды” и метафора жизни. Водоем – не только локус пребывания душ предков и новорожденных. В водоеме обитает питон – его хозяин. “Царь вод”, “бог вод”, “хозяин вод”, “владыка реки” – устойчивые названия змея в сказках Африки. В ряде сюжетов (о девушке, обещанной в жены змею, и о жене змея) живущему в водоеме змею (как правило, питону) отдают в жены девушку (в обмен на дождь или на позволение изможденным путникам напиться воды). Таковы сказки койсанов нама (Schmidt 1980: № 131, 2013: № 1051), зулу (Callaway 1868: 55–72), тонга или ндебеле (?) (Bournhill, Drake 1908: 78–98), суто (Jacottet 1908: 126–134, 148–152, 152–159), бака (Jordan 1973: 191–197), ираку (Vольне 1987: 193–196), кикуйю (Mwangi 1983: 72–75), шона (von Sicard 1965: 39) и других народов (подробнее см.: Бер-Глинка 2016, 2021). Питон в сказках типа “Утопленница” – также супруг героини⁶. Змей, живущий в водоеме, способен “запирать” или “отпускать” дождь, т.е. вызывать и прекращать засуху, поэтому к нему в засушливые периоды обращены жертвоприношения (зачастую человеческие). В целом ряде сказок банту и этнографических свидетельств, собранных в Западной Африке, именно живущий в воде змей – адресат жертвоприношений, отправляемых в случае засухи и голода у водоема – места его обитания. Зачин приведенной в настоящей статье сказки кикуйю описывает церемонию, в ходе которой девушку топят в пруду для того, чтобы пошел дождь (Mwangi 1983: 72–75). Одна из сказок венда представляет собой изложение ритуала и мифа, связанных с культом питона, жившего в оз. Фундудзи, которому была посвящена ежегодная церемония жертвоприношения женщины, несущей пиво. Описанные в сказке исчезновение питона в оз. Фундудзи, следующая за этим засуха и, наконец, вхождение женщины с пивом в озеро представляют собой, по всей видимости, финальные эпизоды этого мифа (Eberhardt 1958: 15–19). По сообщению Жаклин Эберхард, “ежегодно венда проводят обряд, в рамках которого приносят в жертву девушку, несущую котел с пивом, топя ее в оз. Фундудзи, расположенном в центре земель венда в горах Зутпансберг” (Ibid.). У суто девочек в ходе инициации кидали в поток, где, как считалось, “змей посещал их” (MacCulloch 1918: 410). Ломве (Малави) некогда приносили в жертву питону юную девушку (Schoffeleers 1992: 54). Динка (Южный Судан) приносили в жертву “богу вод” или “речному народу” (живущим в самой глубине реки духам предков) девочку, чтобы вызвать дождь во время сильной засухи или чтобы благополучно пересечь крупную и опасную реку. Стефани Бесвик опубликовала несколько подобных свидетельств, относящихся к прошлому (в ряде случаев недавнему – XVIII–XIX вв.), полученных ею от представителей разных кланов динка (Beswick 2004: 116–119).

Жена змея (водяного духа). “Брак” девушки со змеем – это не в полной мере троп, эвфемистическая замена ее гибели. В представлениях и культовой практике банту функция “жены питона” является общественно признанной и традиционной. Эту социальную и ритуальную роль исполняет специально избираемая девушка (девушки), постоянно или временно проживающая в святилище питона. Святилища питона – комплексы, представляющие собой места поклонения предкам вождей (и кладбища последних), святилища дождя, где местный вождь (являющийся одновременно жрецом или назначавший этого жреца) проводит моления о дожде, и одновременно места обитания священных питонов (которые понимались как трансформации⁷ божеств и духов умерших вождей).

Такие святилища характерны для многих бантуязычных и западноафриканских ареалов. “Святилище дождя”, или “святилище питона”, обыкновенно располагается на берегу водоема (реки или моря) или близ находящегося в глубине рощи пруда, в котором, как считается, обитает питон. Там же – в пруду, на кладбище рядом с ним или в роще обитают и духи предков, являющиеся адресатами поминальных ритуалов и посредниками в прошениях, адресованных божествам. В “штате” такого святилища прежде обязательно присутствовала жрица – “жена питона” (часто выполнявшая функцию медиума). В качестве характерных примеров можно привести святилища питона у эве (Того-Бенин), ганда (Уганда), ломве, чева и фипа (Малави), шона (Зимбабве) и хумби (Ангола).

У эве святилище питона располагалось в г. Вида. Наиболее ранние и подробные упоминания о нем присутствуют в мемуарах Виллема Босмана (*Bosman* 1907 [1705]: 369–374) и шевалье де Марше, последние были опубликованы Жаном-Батистом Лабатом (*Labat* 1730). Обычными занятиями “жен” питона были приношение ему свежей воды, плетение травяных матов и украшение святилища по праздникам. “Брак” (физическое соитие) девушки со змеем (фактически с одним из жрецов святилища) был обязательным этапом инициации юных жриц этого культа.

У ганда (Уганда) святилище питона находится в ведении клана мутима (*Mutima*), оно расположено на западном берегу оз. Виктория-Ньяса, в устье впадающей в него р. Муджузи (*Mujuzi*). Глава клана является одновременно главным жрецом питона Селванги (*Selwanga*). В храме постоянно живет “жена” питона – жрица, именуемая Назимба (*Nazimba*). Она обязана соблюдать безбрачие и плести подстилки для питона. В стене храма есть дыра, через нее питон вылезает наружу, чтобы полакомиться привязанными к кольшкам козами и курами, и заползает обратно. Жрица поит питона молоком священных коров, в которое подмешивается белый мел (*Roscoe* 1909).

Святилище ломве (Малави), расположенное в южной оконечности оз. Малави, посвящено питону Мбоне. Святилище состоит из священной рощи и пруда, находящегося в 5 км от нее. Вода в пруду красноватого цвета, вероятно, из-за присутствия в ней оксида железа, однако местная традиция утверждает, что цвет воды вызван кровью Мбоны, который был некогда здесь убит. Пруд также ассоциируется с духами предков. Среди временных построек на территории святилища выделяется хижина питона и его “жены”, именуемой Салима. Считается, что питон из пруда вползает в хижину, в которой спит Салима, и “играет с ее телом, не кусая ее и не причиняя вреда”. Салима не готовит, не носит воду, не собирает дрова и не вступает в интимные отношения ни с кем из людей (*Morris* 2000: 214–215).

В “штате” святилища Мсинья (*Msinja*) народа чева (Малави) состояли две женщины: одну называли мангаджи (*mangadzi*) или чаута (*chauta* – “радуга”), а вторую – макевана (*makewana* – “мать детей”); имя подчеркивает ее роль в обеспечении плодородия и деторождения). Макевана выполняла функции медиума, она время от времени становилась одержимой (чева верили, что в эти моменты в нее вселялся дух питона). Обе жрицы выбираются из числа незамужних девушек, чтобы стать “женами” питона (его называют тунга [*thunga*] или нсато [*nsato*]), который понимается как воплощение или проявление верховного духа (*chiuta*) в форме змеи. Питон посещал макевану по особым, предусмотренным ритуалом случаям. Макевана жила одна, редко показывалась на глаза людям и соблюдала безбрачие. Ей было запрещено обрабатывать землю и притрагиваться к мясу и пиву. Она проводила время, лежа на кушетке из слоновой кости, и никогда не стригла волосы, поскольку, как считалось, контролировала выпадение

ние дождя (если бы она подстригла волосы, она бы “подстригла дождь”). Макевана считалась бессмертной и умирала почти всегда насильственной смертью. Если пророчество макеваны не сбывалось, ее бросали в оз. Малави. Если же она все-таки умирала сама, ее тело также бросали в озеро; в обоих случаях это считалось отправлением жрицы в дом божества. В 1870 г. святилище Мсинья было уничтожено (Heintze 1967: 355–358).

Фипа (Малави) почитают водяного духа фульве (*fulwe*) в облике питона. Дух-питон имеет жену, которую называют мкола (*mkola*), являющуюся одновременно жрицей и медиумом при его святилище. Мкола регулярно бывает одержима духом питона (Ibid.: 361).

Тавара (Мозамбик) посвящают водяному духу (относительно его змеино-го облика точных данных нет) юную девушку нечисква (*nchiskwa*), которая считается невестой божества и живет со старой женщиной уединенно на маленькой скале, называемой “местом белых деревьев”, под присмотром вождя одного из близлежащих племен, являющегося одновременно “верховным жрецом бога дождя” и приносящего в периоды засухи жертвы духу водоема (Heintze 1967: 352).

Святилище у шона (Зимбабве) располагалось на берегу священного пруда (*dzivoa*). Служащие в нем царские дочери “посвящали себя любви”, т.е. занимались храмовой проституцией. Причем прежде всего они должны были поддерживать сексуальные отношения со змеей, живущей в пруду. Эти жрицы были ответственны за дождь – он шел, если питон оставался доволен ласками девушек. В случае длительного отсутствия дождя считалось, что жрицы не выполняют своих обязанностей, и одну из них закапывали заживо (Frobenius 1931: 202–203).

Правитель г. Нгола народа хумби (Ангола) на протяжении всего царствования связан со священной змеей, живущей в особой хижине онхонголо (*onkhongolo*) на отгороженном участке царского двора. Контакт правителя со змеей осуществляется через науламбу – специальную жрицу, играющую роль советника и посредника. Науламба – одна из царских женщин и одновременно супруга священного змея. Она живет в хижине, где в ее обязанности входит поддержание огня и приготовление пищи для своего “супруга”-змея. Науламба не имеет права заниматься никакими другими делами и в свободное время отдыхает, лежа на леопардовой шкуре перед входом в хижину. Правитель может приблизиться к науламбе лишь во время отсутствия священного змея. Ночь – запретное время для посещения жрицы, так как встреча правителя с его священным антагонистом означает неминуемую гибель для первого. От поддерживаемого наулампой равновесия в отношениях между правителем и змеем, своими супругами, зависят благополучие и процветание страны, баланс влажности климата, здоровье скота и успех в охоте и войне (Hauenstein 1960: 222–223).

Жизнь человека под водой. Важно, что нахождение девушки под водой даже продолжительное время, как считают банту, не означает ее гибели. Многочисленные сообщения, записанные от представителей народов банту, недвусмысленно указывают на то, что человек не тонет, но продолжает жить на дне реки/пруда в мире духов. Эти сообщения весьма точно отражают представления банту о водоемах и их скрытой жизни. Приведем несколько примеров. Девушка народа венда, одержимая духом, говорящим ее устами на языке каранга, погрузилась в реку, где пробыла около часа, после чего вышла из воды, держа в одной руке зеленый маис, а в другой коренья. Все были крайне удивлены, поскольку в это время года не бывает зеленого маиса. Девушка объяснила, что получила его в дар от Мвари – верховного бога бан-

ту, который также посвятил ее в секреты приготовления лечебных снадобий. Впоследствии она стала искусным лекарем (*Stayt* 1931: 307; *Heintze* 1967: 348). У ньяо (Малави) женщина-медиум для моления о дожде погружается в оз. Ширва (*Shirwa*), взяв с собой белого петуха и прочие приношения. Спустя три дня она появляется на поверхности воды и говорит, что следует делать для того, чтобы дождь не задерживался (*Stannus* 1922: 317). Одержимая духом макевана – жрица дождя у чева (Малави) должна на три дня погрузиться в оз. Малави, чтобы вызвать дождь (*Heintze* 1967: 349). У многих народов ЮАР и Зимбабве (суто, коса, зулу, фипо, тембу, шона) юноши, собирающиеся стать знахарями, заканчивают свое обучение, отправляясь в состоянии транса под воду, чтобы учиться у водных духов – всех вместе их называют *abantu bomlambo* (“речной народ”). Под водой юноши обнаруживают мир, подобный земному. Он населен духами, выглядящими антропоморфно или как люди с рыбьей нижней половиной тела (ср: русалки у европейских народов). Главным среди духов является большой питон, лежащий на дне. Именно он, согласно сообщениям информантов, наделяет будущих знахарей знаниями и дает им лекарственные травы. Неофиты проводят под водой длительное время (от нескольких часов до нескольких недель) и возвращаются на землю с кореньями и лечебной корой, а их тело измазано белой речной глиной (*Gelfand* 1964: 62–63; *Heintze* 1967: 349; *Hirst* 1997: 229–230). Подробное исследование процесса “подводного обучения” будущих знахарей опубликовано антропологом из Зимбабве Пенелопой Бернад (*Bernard* 2010).

Кalebаса как метафора тела. Постоянно встречающийся в сказках предмет – котелок (горшок) для воды, кувшин или кalebаса – может быть интерпретирован как метафора жизни и тела героини. В ангольской сказке “Предназначенная в жены змею” мать во сне видит, как наполняет водой кувшин. Это видение служит знаком ее беременности. В сказке умбунду родившиеся вследствие магического вмешательства дети должны иметь с собой горшочки (“Ты родишь девочек-близнецов; назови их: одну – Какула, другую – Кабаса. Достань для них два глиняных горшочка из черной глины и две корзины из прутьев, чтобы девочки играли с ними”). Эти же горшочки увлекают детей в реку, в царство водяных духов, откуда они и пришли в мир людей (“Туда, где живет наш повелитель. / Плывут наши горшочки, плывут наши корзиночки, / Плывут все дальше и дальше по реке Кванза”; *Некрасова* 1975: 62–64).

В различных сказках кalebаса часто оказывается причиной изгнания девушки из дома (дочь разбивает горшок матери или готовит в нем) или причиной того, что девушка не может покинуть берег реки (наполненный водой котелок слишком тяжел, и лишь вмешательство потусторонних сил помогает девушке поднять его и поставить на голову). Кalebаса служит также и оракулом: если она разбивается, девушке не следует идти следом за женихом:

...мать дала дочери две кalebасы и сказала: если разобьется правая, ты не должна идти с ним, если левая – иди (фульбе);

...мать девушки дала младшей сестре волшебную кalebасу и сказала, что в случае, если кalebаса крикнет “кей!”, им следует вернуться домой (догоны);

...мать дает ей кalebасу, чтобы принести гостю воды. Кalebаса матери бьется, и девочка берет кalebасу другой жены своего отца, которая “не хочет, чтобы девушка нашла себе хорошего мужа”, и та не бьется, и дочь приносит жениху воды (льела).

Мотив бьющейся кalebасы раскрыт полнее в сюжете льела, где сверхъестественным женихом выступает антилопа. «Кalebаса матери сообщала, если муж был “не тот”, и билась», – утверждает сказитель. Помимо того, именно

калебасу (а также украшения) берет с собой, согласно сказкам (кикуйю; Сенегал), приносимая в жертву змею озера девушка, отправляющаяся в свой последний путь – в водоем. Во всех рассмотренных примерах калемба выступает своего рода метафорой жизни героини.

В некоторых сказках в горшке поселяют новорожденного змея. В горшок же (иногда в шкуру) кладут пепел сожженного змея – в этом случае горшок становится новой формой его будущего тела.

* * *

Ареальное распределение вариантов сюжета “Утопленница” позволяет сделать уверенный вывод о том, что он относится к устной культуре восточных и западных банту и не встречается у других народов континента. География распространения сюжета делает возможным примерное определение временных рамок его возникновения. Как известно, банту начали свое расселение приблизительно в 1500–1000 годах до н.э. из ареала современного Камеруна и Восточной Нигерии, где в это время сформировались две ветви этого народа – западная и восточная. Западные банту переселились в район бассейна р. Конго и далее на юг, в ДРК и Анголу, а восточные – в северную часть области африканских озер, в район современных Уганды, Руанды и Танзании (“восточнобантоидное ядро”). Хозяйственный и технический прогресс в течение нескольких столетий, очевидно, привел к резкому демографическому росту, и после 800 г. до н.э. из района африканских озер (северной его части) началось расселение народов на юг и запад. Во второй половине I тыс. до н.э. в Восточном Конго (в области расселения восточных банту) сформировалось “восточноконголезское ядро”, из которого в I тыс. н.э. банту переселились в Южную Африку и в обширные области на востоке (от Сомали и Мозамбика до Замбии) и на западе континента (до севера Намибии и ДРК) (*Vansina* 1997: 158–159). Таким образом, мы получаем две временных границы. *Terminus post quem* является время формирования банту на восточной окраине Западной Африки – 1500–1000 годы до н.э. *Terminus ante quem* выступает середина I тыс. до н.э., когда на пространстве “восточноконголезского ядра” между восточными и западными банту еще имел место обмен устной традицией. По-видимому, в рамках этого диапазона (1500–500 годы до н.э.) и следует определить время сложения и распространения сюжета “Утопленница” на континенте.

Сказки этого типа имеют ряд общих мотивов с сюжетами о злой мачехе (темне; Сьерра-Леоне) (*Turay* 1989: 71–77) и о доброй и злой сестрах (ганда; Уганда) (*Taban lo Liyong* 1972: 102–103), распространенных у банту и в Западной Африке. Подобные “миграции” мотивов между сюжетами могут указывать на общее происхождение последних, а также на то, что тип “Утопленница” к XX в. еще не выделился в полной мере из сформировавшей его массы сказочных типов.

Примечания

¹ Сказка опубликована советским издателем без указания народа. Этническая группа зомбо народа конго определена автором статьи по упоминанию р. Луфунды – притока Замбези, текущей на границе Анголы и Замбии в области проживания зомбо (см. карту Анголы на ресурсе: <https://www.ethnologue.com>).

² Сказка опубликована советским издателем без указания народа.

³ По ходу изложения сказки название персонажа меняется: он то крокодил, то водный змей.

⁴ Автор использовал исследования, посвященные традиционным представлениям народов конго (Конго), чева, яо и ньянья (Малави), ронга (Мозамбик), зулу, коса и суто (ЮАР), шона (Зимбабве). Исследования же традиционных представлений умбунду и зомба (Ангола), кикуйю (Кения) и кинга (Танзания) либо не известны автору, либо не содержат информации о мире подводных духов. Ввиду этого автор применил метод экстраполяции представлений одних народов банту на другие, близкородственные. Разделение народов банту произошло около 3000–3500 лет назад, их представления до сих пор весьма схожи, что обуславливает возможность применения этого подхода.

⁵ “Фактически змея представляет предков. Не нужно... спрашивать о различии между змеей и предками. Можно также задать вопрос, как одна змея может представлять собой всех предков. Мы возвращаемся к хорошо известным этнографическим данным, согласно которым последний [предок] сосредотачивает в себе силу всех предшественников” (*Hauenstein* 1978: 531–532).

⁶ В ряде случаев питона заменяют крокодил (умбунду), большая рыба (ронда) или “водяной человек” (кикуйю), либо водяной дух спрятан за эвфемизмом “тот, кто в реке” (Уньяндемулу) (кинга).

⁷ Брайен Моррис подчеркивает, что, поскольку традиционные представления банту не разделяют четко духовное и телесное, можно говорить не о “воплощении” духа в питоне, а о превращении духа предка или божества в питона (*Morris* 2000: 215).

Источники и материалы

- Аннеткова-Шарова* 1975 – *Аннеткова-Шарова Г.Г.* Сказки народов Анголы. М.: Художественная литература, 1975.
- Берёзкин, Дувакин* б.г. – *Берёзкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Интернет-публикация. <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin> (дата обращения: 28.02.2020).
- Волье* 1987 – *Волье М.Л.* (сост., вступ.) Волшебный цветок. Сказки Восточной Африки. М.: Художественная литература, 1987.
- Некрасова* 1975 – *Некрасова Л.В.* Истории черной земли. Сказки и легенды Анголы. М.: Наука, 1975.
- Bosman* 1907 [1705] – *Bosman W.* A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coast. L.: Ballantine Press, 1907 [1705].
- Bournhill, Drake* 1908 – *Bournhill E., Drake J.* Fairy Tales from South Africa. N.Y.: Macmillan, 1908.
- Callaway* 1908 – *Callaway H.* Nursery Tales, Traditions, and Histories of the Zulus. Vol. 1. L.: Trübner, 1868.
- Jacottet* 1908 – *Jacottet E.* The Treasury of Ba-Suto Lore. L.: Trubner & Co, 1908.
- Junod* 1897 – *Junod H.A.* Les chants et les contes des Ba-Ronga de la baie de Delagoa. Lausanne: G. Bridel et Cie, 1897.
- Knappert* 1977 – *Knappert J.* Bantu Myths and Other Tales. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- Labat* 1730 – *Labat J.B.* Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, Isles Voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727. Paris: Saugrain, 1730.
- Miller* 1979 – *Miller P.* Myths and Legends of Southern Africa. Capetown: T.V. Bulpin, 1979.
- Mwangi* 1983 – *Mwangi R.* Kikuyu Tales. Nairobi: Kenya Literature Bureau, 1983.
- Savory* 1961 – *Savory P.* Zulu Fireside Tales. N.Y.: Hastings House, 1961.
- Schmidt* 1980 – *Schmidt S.* Märchen aus Namibia. Volkserzählungen der Nama und Dama. Düsseldorf: Diederichs, 1980.

- Struyf* 1936 – *Struyf I.S.J.* Les Bacongo dans leur Légendes. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- Turay* 1989 – *Turay A.K.* Temne Stories. Köln: Rüdiger Köppe, 1989.

Научная литература

- Бер-Глинка А.И.* Змея как сексуальный и брачный партнер человека (еще раз о семантике образа змеи в фольклорной традиции европейских народов) // Культурные взаимодействия. Динамика и смыслы. Сборник статей в честь 60-летия И.В. Манзуры / Ред. С. Церна, Б. Говедарица. Кишинев: Высшая антропологическая школа, 2016. С. 435–576.
- Бер-Глинка А.И.* Африканские сюжеты о человеке-змее. Опыт интертекстуального подхода // *Stratum Plus*. 2021. № 2. С. 263–306.
- Корнеева Л.А.* Обычаи и фольклор Мадагаскара. М.: Восточная литература, 1977.
- Котляр Е.С.* Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. М.: Восточная литература, 2009.
- Arewa E.O.* A Classification of the Folktales of the Northern-East African Cattle Area by Types. PhD diss. University of California, Oakland, 1961.
- Baumgardt U.* Parenté et alliance matrimoniale à travers des contes peuls du Cameroun // *Le mariage dans les contes africains* / Ed. V. Görög-Karady. Paris: Karthala, 1994. P. 135–174.
- Bernard P.S.* Messages from the Deep: Water Divinities, Dreams and Diviners in Southern Africa. PhD diss. Rhodes University, South Africa, 2010.
- Beswick S.* Sudan's Blood Memory: The Legacy of War, Ethnicity and Slavery in South Sudan. Rochester: Rochester University Press, 2004.
- Casalis E.* Les Bassoutos. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Co, 1859.
- Clarke K.* A Motif-Index of the Folktales of Culture Area V West Africa. PhD diss. Indiana University, Bloomington, 1958.
- Eberhardt J.* The Mythical Python among the Venda and Fulani // *Archiv für Völkerkunde*. Bd. 6. Wien, 1958. S. 15–24.
- Frobenius L.* Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes. Berlin: Atlantis Verlag, 1931.
- Gelfand M.* Witch Doctor: Traditional Medicine-Man in Rhodesia. L.: Harvill Press, 1964.
- Görög-Karady V.* (ed.) *Le mariage dans les contes africains*. Paris: Karthala, 1994.
- Görög-Karady V., Seydou C.* La fille difficile. Un conte-type African. Paris: CNRS, 2001.
- Hambly W.D.* Serpent Worship in Africa. Chicago: Field Museum of Natural History, 1931.
- Hauenstein A.* Le serpent dans les croyances de certains tribes de l'est et du sud de l'Angola // *Memorias e Trabalhos do Instituto Investigaçao Cientifica de Angola*. 1960. Vol. 2. P. 220–234.
- Hauenstein A.* Le serpent dans les rites, cultes et coutumes de certaines ethnies du Côte d'Ivoire // *Anthropos*. 1978. Vol. 73. P. 525–560.
- Heintze B.* Der südrhodesische dziva-Komplex // *Anthropos*. 1967. Bd. 62. S. 337–368.
- Hirst M.M.* A River of Metaphors: Interpreting the Xhosa Diviner's Myth // *African Studies*. 1977. No. 56 (2): 217–250.
- Jordan A.C.* Tales from Southern Africa. Berkeley: University of California, 1973.
- Klippel M.A.* African Folktales with Foreign Analogues. L.: Garland Publishers, 1992.

- Lambrech W.* A Tale Type Index for Central Africa. PhD diss. University of California, Oakland, 1967.
- MacCulloch J.A.* Serpent-Worship // *Encyclopedia of Religion & Ethics* / Ed. J. Hastings. Vol. XI. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1918. P. 399–411.
- Morris B.* *Animals and Ancestors*. N.Y.: Berg, 2000.
- Rakotsoane F.C.* Traces of Snake Worship in Basotho Culture // *Journal for Study of Religion*. 2008. Vol. 21. No. 1. P. 53–70.
- Roscoe J.* Python Worship in Uganda // *Man*. 1909. Vol. 9. P. 88–90.
- Schmidt S.* *Hänsel und Gretel in Africa*. Köln: R. Köppe Verlag, 1999.
- Schmidt S.* *A Catalogue of Khoisan Folktales of Southern Africa*. Köln: R. Köppe Verlag, 2013.
- Schoffeleers J.M.* *River of Blood: The Genesis of a Martir Cult in Southern Malawi, c. AD 1600*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
- Stayt H.A.* *The Bavenda*. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- Stannus H.S.* The Wayao of Nyasaland // *Harvard African Studies*. 1922. Vol. III. P. 229–372.
- Taban lo Liyong.* *Popular Culture of East Africa: Oral Literature*. Nairobi: Longman, 1972.
- Talbot A.D.* *Woman's Mysteries of a Primitive People: The Ibibios of Southern Nigeria*. L.: Cassell, 1915.
- Thomas N.W.* *Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria. Pt. IV, Law and Custom of the Asabo District of the South Nigeria*. L.: Harrison and Sons, 1914.
- Uther H.-J.* *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Pt. 1*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. FFC № 294.
- Vansina J.* Bantu: Dispersion and Settlement // *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*. Vol. 1 / Ed. J. Middleton. L.: Simon & Schuster, 1997. P. 156–160.
- von *Sicard H.* ngano dze Cikaranga – Karangamärchen (Studia Ethnographica Upsaliensia XXIII). Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1965.
- Weeks J.H.* *Among the Primitive Bakongo*. L.: Seeley Service, 1914.

Research Article

Behr-Glinka, A.I. **Watercourse, Calibasa, Girl: A New African Fairy-Tale Type “The Drowned Girl” [Vodoem. Kalebasa. Devushka. Novyi afrikanskii skazochnyi siuzhet “utoplennitsa”].** *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 139–157. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010092> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Behr-Glinka | <https://orcid.org/0000-0002-0759-9015> | a-bg@mail.ru | independent researcher (Moscow, Russia)

Keywords

ethnography of Africa, African fairy tale, Bantu, snake in traditional culture, wonderful spouse, water spirits, sacrifices, transmigration of souls, interdisciplinary approach

Abstract

The author has identified the African fairy tale plot “The drowned girl” (“The wife of the water spirit”), which has not been taken into account in the subject indexes. This work contains the published tale versions which are circulated in

the oral tradition of the Bantu peoples. With the help of ethnographic material of the peoples of Africa, the author undertakes a semantic analysis of individual elements (motives) of a new fairy tale plot. An interdisciplinary approach was used in the work, which made it possible to reveal the close connection of the fairy tale with traditional ideas, rituals, initiation practices and social institutions, that constitute a single semantic field, some aspects of which exist in an inextricable functional relationship.

References

- Arewa, E.O. 1961. A Classification of the Folktales of the Northern-East African Cattle Area by Types. PhD diss., University of California.
- Baumgardt, U. 1994. Parenté et alliance matrimoniale à travers des contes peuls du Cameroun [Kinship and Matrimonial Alliance through Fulani Tales from Cameroon]. In *Le mariage dans les contes africains* [Marriage in African Tales], edited by V. Görög-Karady, 135–174. Paris: Karthala.
- Ber-Glinka, A.I. 2016. Zmeia kak seksual'nyi i brachnyi partner cheloveka (eshche raz o semantike obraza zmei v fol'klornoj traditsii evropejskikh narodov) [The Snake as a Sexual and Marital Partner of Man (Once Again about the Semantics of the Snake Image in the Folklore Tradition of European Peoples)]. In *Kul'turnye vzaimodejstviia. Dinamika i smysly. Sbornik statej v chest' 60-letija I.V. Manzury* [Cultural Interactions, Dynamics and Meanings: Collection of Articles in Honor of the 60th Anniversary of I.V. Manzura], edited by S. Tserna and B. Govedaritsa, 435–576. Kishinev: Vysshaja antropologicheskaia shkola.
- Ber-Glinka, A.I. 2021. Afrikanские сюжеты о человеке-змеи. Опыт интертекстуального подхвата [African Stories about the Snake-Man: Experience of an Intertextual Approach]. *Stratum Plus* 2: 263–306.
- Bernard, P.S. 2010. Messages from the Deep: Water Divinities, Dreams and Diviners in Southern Africa. PhD diss. abstract, Rhodes University, South Africa.
- Beswick, S. 2004. *Sudan's Blood Memory. The Legacy of War, Ethnicity and Slavery in South Sudan*. Rochester: Rochester University Press.
- Casalis, E. 1859. *Les Bassoutos* [The Basutos]. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Co.
- Clarke, K. 1958. A Motif-Index of the Folktales of Culture Area V West Africa. PhD diss., Indiana University.
- Eberhardt, J. 1958. The Mythical Python among the Venda and Fulani. *Archiv für Völkerkunde (Wien)* 6: 15–24.
- Frobenius, L. 1931. *Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes* [Erythraea: Countries and Times of Holy Regicide]. Berlin: Atlantis-Verlag.
- Gelfand, M. 1964. *Witch Doctor: Traditional Medicine-Man in Rhodesia*. London: Harvill Press.
- Görög-Karady, V., and C. Seydou. 2001. *La fille difficile. Un conte-type African* [The Difficult Girl: An African Typical Tale]. Paris: CNRS.
- Görög-Karady, V., ed. 1994. *Le mariage dans les contes africains* [Marriage in African Tales]. Paris: Karthala.
- Hambly, W.D. 1931. *Serpent Worship in Africa*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Hauenstein, A. 1960. Le serpent dans les croyances de certains tribes de l'est et du sud de l'Angola [The Serpent in the Beliefs of Certain Tribes in Eastern and Southern Angola]. *Memorias e Trabalhos do Instituto Investigação Científica de Angola* 2: 220–234.
- Hauenstein, A. 1978. Le serpent dans les rites, cultes et coutumes de certaines ethnies du Côte d'Ivoire [Serpent in Rites, Cultes and Customs of Certain Peoples of Côte d'Ivoire]. *Anthropos* 73: 525–560.

- Heintze, B. 1967. Der südrhodesische dziva-Komplex [The South Rhodesian Dziva Complex]. *Anthropos* 62: 337–368.
- Hirst, M.M. 1977. A River of Metaphors: Interpreting the Xhosa Diviner's Myth. *African Studies* 56 (2): 217–250.
- Jordan, A.C. 1973. *Tales from Southern Africa*. Berkeley: University of California.
- Klippel, M.A. 1992. *African Folktales with Foreign Analogues*. London: Garland Publishers.
- Korneeva, L.A. 1977. *Obychai i fol'klor Madagaskara* [Customs and Folklore of Madagascar]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Kotliar, E.S. 2009. *Ukazatel' afrikanskikh mifologicheskikh siuzhetov i motivov* [Index of African Mythological Plots and Motives]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Lambrecht, W. 1967. A Tale Type Index for Central Africa. PhD diss., University of California.
- MacCulloch, J.A. 1918. Serpent-Worship. In *Encyclopedia of Religion & Ethics*, edited by J. Hastings, XI: 399–411. New York: Charles Scribner's Sons.
- Morris, B. 2000. *Animals and Ancestors*. New York: Berg.
- Rakotsoane, F.C. 2008. Traces of Snake Worship in Basotho Culture. *Journal for Study of Religion* 21 (1): 53–70.
- Roscoe, J. 1909. Python Worship in Uganda. *Man* 9: 88–90.
- Schmidt, S. 1999. *Hänsel und Gretel in Africa* [Hansel and Gretel in Africa]. Köln: R. Köppe Verlag.
- Schmidt, S. 2013. *A Catalogue of Khoisan Folktales of Southern Africa*. Köln: R. Köppe Verlag.
- Schoffeleers, J.M. 1992. *River of Blood: The Genesis of a Martir Cult in Southern Malawi, c. AD 1600*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Stannus, H.S. 1922. The Wayao of Nyasaland. *Harvard African Studies* III: 229–372.
- Stayt, H.A. 1931. *The Bavenda*. Oxford: Oxford University Press.
- Taban lo Liyong. 1972. *Popular Culture of East Africa: Oral Literature*. Nairobi: Longman.
- Talbot, A.D. 1915. *Woman's Mysteries of a Primitive People: The Ibibios of Southern Nigeria*. London: Cassell.
- Thomas, N.W. 1914. *Anthropological Report on the Ibo-Speaking Peoples of Nigeria. Pt. IV, Law and Custom of the Asabo District of the South Nigeria*. London: Harrison and Sons.
- Uther, H.-J. 2004. *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography: Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson* 1: FFC № 294. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- Vansina, J. 1997. Bantu: Dispersion and Settlement. In *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, edited by J. Middleton, 1: 156–160. London: Simon & Schuster.
- von Sicard, H. 1965. *ngano dze Cikaranga – Karangamärchen (Studia Ethnographica Upsaliensia XXIII)* [Tales of Karanga]. Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri.
- Weeks, J.H. 1914. *Among the Primitive Bakongo*. London: Seeley Service.

КОНЬ В РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ УДМУРТОВ

EDN: KBVPOX

Н.И. Шутова

Надежда Ивановна Шутова | <https://orcid.org/0000-0002-6288-8573> | nad_shutova@mail.ru | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Удмуртский институт истории языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра, Уральское отделение РАН (ул. им. Татьяны Барамзиной 34, Ижевск, 426067, Россия)

Ключевые слова

удмурты, конь, система верований, обряды, предания, образы, сюжеты

Аннотация

Статья посвящена роли коня и его образным воплощениям в системе удмуртских религиозно-мифологических представлений. В удмуртских верованиях и культовой практике нашли отражение архаичные, универсальные и уникальные элементы, связанные с образом коня, его местом в системе традиционного мировоззрения и обрядности. Данные средневековой археологии и фольклорно-этнографические материалы указывают на устойчивость идей о коне как обитателе срединного мира, связанного с женским божеством плодородия, небесной сферой и хтоническим низом. Он являлся объектом жертвенных приношений божествам, духам болезней и умершим предкам. Конь служил символом достатка, благополучия, играл важную роль в обрядах поклонения горе и сохранении родового счастья. Лошади символизировали производительные силы природы и выполняли важные функции в свадебных, календарных и погребально-поминальных ритуалах. Удмуртские материалы демонстрируют, что восточные (индоиранские и тюрко-монгольские) мифологические образы и сюжеты о коне были переработаны и наслонились на идеи лесного финно-угорского мира.

С давних времен конь играл значимую роль в хозяйственных занятиях, бытовой и обрядовой жизни, в верованиях удмуртского населения. Многообразные аспекты проблемы, связанной с образом коня в удмуртской культуре и в культуре народов Приуралья и Поволжья в целом, в разной степени затронуты в десятках трудов археологов и этнографов. Среди работ, посвященных изучению культа коня, следует отметить статью М.Г. Худякова (Худяков 1933) и развернутые тезисы К.А. Руденко (Руденко 2008, 2019).

Статья поступила 15.06.21 | Окончательный вариант принят к публикации 24.09.21

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Шутова Н.И. Конь в религиозно-мифологических представлениях удмуртов // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 158–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010109>

Shutova, N.I. 2022. Kon' v religiozno-mifologicheskikh predstavleniiah udmurtov [Horse in Religious and Mythological Beliefs of the Udmurts]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 158–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010109>

Отдельные аспекты проблемы роли коня в религиозно-мифологической системе удмуртов осветил В.Е. Владыкин (*Владыкин* 1994). Данные археологии о значении лошади в хозяйственных занятиях и в бытовой жизни средневекового удмуртского населения бассейна р. Чепцы систематизированы М.Г. Ивановой (*Иванова* 1996). Образцы бронзовых и костяных изделий с конскими изображениями, выявленными на археологических памятниках Средневековья в бассейне р. Чепцы, опубликованы М.Г. Ивановой и К.И. Куликовым (*Иванова, Куликов* 2000). Анализу семантики зооморфных (в том числе конских) образов в прикладном искусстве финно-угорского и славянского населения Приуралья и Русского Севера (подвески-всадницы, коньковые подвески, гребни, копоушки и т.д.) посвящены разделы трудов Л.А. Голубевой (*Голубева* 1966, 1979), Е.А. Рябинина (*Рябинин* 1981), Н.И. Шутовой (*Шутова* 2001, 2014), Н.Б. Крыласовой (*Крыласова* 2001). Материалы об использовании коня в качестве жертвы содержат труды дореволюционных исследователей (*Афанасьев* 1881; *Visch* 1882; *Первухин* 1888, 1896; *Верещагин* 1889, 1998; *Васильев* 1906; *Луннов* 1911; *Holmberg* 1927). Информация о роли лошадей в календарных и семейных обрядах собрана фольклористами (*Владыкин, Перевозчикова* 1990; *Бойкова, Владыкина* 1992). Важные материалы об использовании коней в верованиях и обрядовой практике получены автором в ходе этнографических экспедиций 1993, 1998, 2003, 2009 гг. Цель статьи – на основе систематизации имеющихся к настоящему времени археологических и фольклорно-этнографических данных, сопоставления этих материалов с аналогичными сведениями по соседним народам Приуралья и Поволжья определить место коня и семантику его образов в религиозно-мифологической системе удмуртов.

Удмуртское *вал* (лошадь, конь, лошадиный, конский, конный) соответствует коми *вӧв, вӧл* (лошадь, конь), мар. *вӱльӧ* (кобыла), мокш. *ведраж*, эрзя *ведреки* (телка). Происходит от общепермского *völ* с допермской основой *wʷdʷ* (какое-то крупное животное); см. также: эстон. *vedis, veis* (крупный рогатый скот), саам. *vadok* (скотина старше двух лет) и близкое по звучанию хант. *цѐлӀ* (олень) (*КЭСК* 1970: 65; *УРС* 2008: 101). В удмуртском языке также используются термины *толэс* (стригунок, жеребенок от года до двух лет), *улошо вал* (мерин; кастрированный жеребец) (*УРС* 2008: 647, 692). Последнее коррелирует с мар., мокш. *алаша*, древнерус. *лаша* (мерин, лошадь) и связано с миром тюркоязычных народов: персид. и тадж. *лоша, лаше* (лошадь, мерин, изможденное животное); абхаз. и осет. *алаша*; чув. *лаша*; татар., баш. *алаша* (мерин, лошадь) (*Салмин* 2016: 528).

Довольно развита терминология, связанная с мастью и подмастками коня, его внешними характеристиками: *бурлы вал* (чалая лошадь); *кашка вал* (лошадь со звездочкой на лбу); *кельыт вал* (рыжая лошадь); *куло вал* (саврасая лошадь); *курень вал* (бурая лошадь); *кучо вал* (пегая лошадь); *лыз вал* (сивая лошадь); *пурьсь вал* (серая/пепельно-серая лошадь); *сары вал* (буланая лошадь); *сур вал* (серая лошадь); *сьӧд вал* (вороняя лошадь); *сьӧд тӧри вал* (караковая лошадь); *сюмӧ вал* (лошадь со звездочкой на лбу); *тӧри вал* (гнедая лошадь); *чибориӧ вал* (лошадь в яблоках); *чигын вал* (норовистая лошадь); *чуждор вал* (игривая лошадь); *чулка пыд вал* (лошадь “в белых чулках”, белоногая лошадь); *чуж вал* (соловая лошадь); *шыр гонъем вал* (мышастая лошадь); *лыз-пурьсь* (букв. синевато-серый) (*УРС* 2008: 101).

Первые достоверные свидетельства о появлении лошади у финно-угорских народов Приуралья относятся к эпохе раннего металла. В конце I – начале II тыс. н.э. происходят изменения в хозяйственной деятельности населения края – переход к пашенному земледелию (лесной перелог с применением упряжных пахотных орудий с железными наконечниками). Возрастает роль коня как тяглогового животного. Лошадь использовали в качестве транспорт-



Рис. 1. Удмуртские лошади. Впереди – местный белый мерин 10-ти лет. Позади – местный рыжий мерин 15-ти лет. (Источник: *Плохинский* 1927)

ного средства и для других хозяйственных нужд: преобладающая часть поголовья доживала до 6–9-летнего возраста и старше (62,5%) (*Иванова* 1996: 25). В удмуртских селениях XIX – начала XX в. основой крестьянского хозяйства являлось пашенное земледелие, для чего требовалось достаточное количество рабочего скота – лошадей. К примеру, до коллективизации в Глазовском р-не Вотской автономной области (ныне Удмуртская Республика, далее УР) в 1927 г. в 55 селениях содержалось 5703 лошади (из них 119 жеребцов, 2220 мерин, 1432 кобылы, 1342 жеребенка старше 1 года, 590 жеребят моложе 1 года). Взрослых лошадей держали для разных развозов, обработки полей и уборки урожая, лесных разработок, извоза, уборки сена, возки дров для хозяйства. Все это предопределило использование в удмуртском крестьянском хозяйстве крепкой коренистой лошади (см. Рис. 1), обладавшей если не очень большой силой, то значительной выносливостью, нетребовательностью, быстрой и легкой рысью в разездах (*Плохинский* 1927: 20, 25–26, 58–60).

В Средневековье местное пермское население широко использовало конское мясо в качестве пищи, около одной трети (34,5%) потребляемого мяса приходилось на конину (*Иванова* 1996: 25). Принятие христианства привело к запрету употреблять конину в пищу и ограничило использование коней и жеребят для заклания на традиционных капищах. В конце XIX – начале XX в. северные удмурты в большей степени придерживались православных правил и воздерживались от поедания конины. На юге Удмуртии, где сохранились островки некрещеного населения и где удмурты проживали по соседству с мусульманскими народами, продолжали использовать жеребят и коней для жертвоприношений.

Наличие лошади в традиционном удмуртском хозяйстве служило признаком состоятельности. К примеру, исторические данные конца XIX в. по южным удмуртам свидетельствуют, что в большинстве селений преобладали дворы с двумя и более лошадьми. Так, в Кузубаевской округе (Алнашский р-н УР) существовал небольшой процент безлошадных дворов (в среднем 3,4%), в ряде селений такие хозяйства вообще отсутствовали (подробнее см.: *Шутова и др.* 2009: 102). Как известно, степень лошадности служила одним из важных критериев зажиточности крестьянских хозяйств в дореволюционной России (в том числе по соседней Пермской губернии конца XIX в.): крестьяне безлошадные и с одной лошастью были отнесены к бедноте; с двумя-тремя – к средним дворам; с четырьмя и более – к зажиточным (*Ленин* 1961: 199–200).

Лошадь в традиционной обрядовой практике

Коней использовали для перевозки приспособлений и оборудования на деревенские капища. В старину каждому домохозяину д. Кузубаево (Алнашский р-н УР) на моления в священной роще Луд следовало ехать на своей лошади. В д. Новая Уча (Кукморский р-н, Республика Татарстан, далее РТ) при подготовке молений в священной роще Эсембай-луд после обеда запрягали лошадей, загружали в телегу пивной котел, хлеб, мед, крупу, воду в пивной бочке, обещанных птиц и отправлялись в самую рощу. Жители д. Новый Канисар (Кукморский р-н РТ) в рощу Эсембай-луд собирались на семи лошадях/санях: везли хозяину священной рощи *Лудутисю* крупу, гусей (ПМА 1998, 2003). В с. Нырья (Кукморский р-н РТ) проводили большие общественные моления с лебедями. До наступления церемоний этих птиц специально откармливали и содержали с большими почестями. По окончании религиозного праздника их, как почетных гостей, увозили на тройке празднично убранных лошадей на р. Вятку. Там лебедей выпускали на волю, при этом каждому на шею привязывали по мелкой серебряной монете (*Афанасьев* 1881: 281–286; ПМА 2003).

При помощи коней перемещали святыни. В д. Кузубаево, по преданиям, сакральные атрибуты родового строения *Быдзым* (Великая) *куала* привезли из соседней д. Варклед-Бодья (Агрызский р-н РТ) на лошадях с колокольчиками, имитируя свадебную процессию. Говорили, что божество *Булду* как материальную и одновременно духовную субстанцию в д. Нижние Юраши (Граховский р-н УР) везли на тройке лошадей на протяжении трех лет. При этом следовало объезжать верховья всех встречающихся водных источников, а не пересекать реки, ибо терялась сакральная сила моления (ПМА 1998).

Коня или жеребенка жертвовали божествам на родовых, племенных/территориальных святилищах (*Булда*, *Инма*, *Быдзым*/Великая *куала* и др.), при аграрных молениях, духам болезней и умерших предкам (*Holmberg* 1927: 148, 152–155). В деревнях Нижняя и Верхняя Кузмеси (Кукморский р-н РТ) проводили специальное общее моление с принесением в жертву лошади – *Вал вöсян инты* (место жертвования лошади), хотя содержание и детали этой церемонии никто уже не помнил (ПМА 2003).

Существовали специальные предписания относительно масти приносимого в жертву животного. Так, главному богу, богу неба *Инмару* жертвовали жеребчика и кобылицу солового цвета, богу-творцу, божеству плодородия *Кылдысину*/Му-Кылчину – животных, в том числе жеребенка цвета земли, черной или рыжей масти, богу болезней и эпидемий *Черу* – лошадей гнедой масти. В бывш. Глазовском уезде, например, когда приносили в жертву лошадь *Черу*, шкуру

лошади сдирали по возможности целиком (чулком), при этом голову оставляли целой. Затем вбивали четыре кола, по расположению и высоте соответствующих лошадиным ногам, и на эти колья натягивали шкуру с ног, а голову подвязывали к сучку дерева. Шкуре придавали вид цельной лошади, а чтобы полнее было сходство, внутрь шкуры набивали иногда сучья, шкуру зашивали (*Первухин* 1888, I: 63–64; II: 59; *Емельянов* 1921: 104–106, 130–131, 135–136). Удмурты и марийцы жертвовали лошадь Матери грома в священных рощах, чтобы избавиться поля от града, обеспечить будущий урожай животельной влагой (*Holmberg* 1927: 227). В 1911 г. финский исследователь У. Хольмберг (Харва) наблюдал ритуал жертвования жеребенка реке Буй, левому притоку р. Камы, удмуртами бывшего Бирского уезда на празднике *Йё келян* (проводы льда). После проведения моления кости, шкура и мелкие куски туши животного были брошены в воду. Люди верили, что после такого обряда река не затопит поля, не обрушит берега, спасет от туманов, ураганов и града (*Ibid.*: 214–215). Сохранились предания, согласно которым южные удмурты каждые три года приносили в жертву коня своему легендарному богатырю *Мардан-атаю* (*Ibid.*: 152–153, 267–277; *Владыкина* 1998: 220).

Заклание таких крупных домашних животных, как корова или лошадь, совершали преимущественно на крупных общественных (племенных или территориальных) капищах. В конце XIX в. в с. Нырья (ныне Кукморский р-н РТ) на большом молении мамадышских удмуртов на святилище *Куриськон*, в котором участвовало несколько сот человек, пеших и конных, помимо отдельных частных пожертвований, обязательно совершали заклание за общий счет 12 лошадей, 12 коров, до 70 овец, одной пары гусей, нескольких телят, жеребят, коз. При этом все животные должны были быть парными (т.е. самец и самка) приблизительно одних лет и одной масти (*Афанасьев* 1881: 281–286). В начале XX в., по сведениям священника И. Васильева, число пожертвованных на Нырнинском капище животных доходило до 80 и более коров с быками, почти такого же количества лошадей, а также мелкого скота (*Васильев* 1906. Вып. 3: 203).

Лошадь в качестве первостепенной жертвы на общественных молениях фигурировала также у других народов Волго-Камья: волжских болгар, чувашей, марийцев, мордвы (*Holmberg* 1927: 153–157, 267–277; *Салмин* 2016: 528–530). Лошадь являлась важным и ценным животным в обрядовой практике и верованиях угорских, тюркоязычных и монголоязычных народов. На конях определенной масти ездили божества и духи саяно-алтайского и монгольского пантеона, конь/жеребенок считался желанной жертвой этим божествам. У монголоязычных народов белого коня жертвовали небу (*Михайлов* 1980: 254–255, 267; *Нестеров* 1990: 85–92; *Кулемзин* 2000а: 162–163).

Необходимым этапом поминовения умершего предка у удмуртов являлся обряд символического наделения его животным (мужчины – лошадью или жеребенком, женщины – коровой или теленком). Его проводили не ранее чем через год, на третий или десятый год после смерти человека. Вместо целого коня для этого ритуала использовали голову и ноги. Обряд назывался *йырпыд сётон* (жертвование головы и ног [животного]) или *вал сюан* (лошадиная свадьба). При проведении этой церемонии голову и ноги животного отваривали и совершали трапезу в кругу родственников, поминали умерших предков. После этого кости лошади/жеребенка и другие дары (лоскуток, монеты и т.д.) увозили на лошадях с колокольчиками за пределы селения в специальное место. Там их бросали или развешивали на деревьях. К примеру, в д. Старая Юмья (Кукморский р-н РТ) такое место *Куркиян/Кыркиян* располагалось ниже по течению реки от деревни, вблизи кладбища (ПМА 2003). В прежние годы

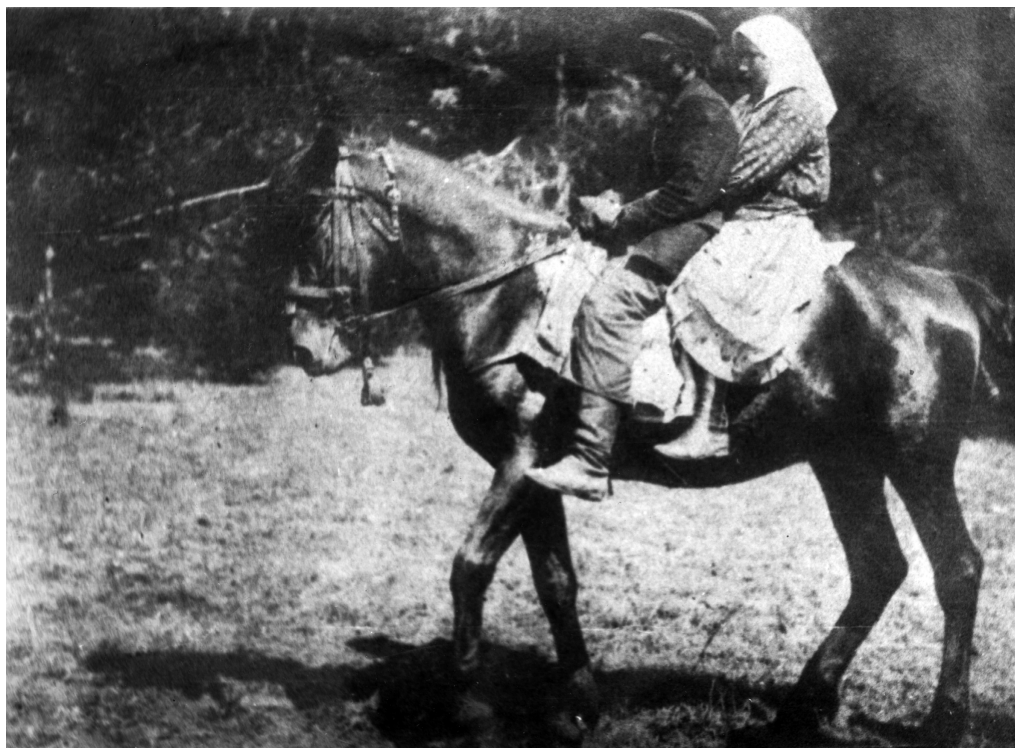


Рис. 2. Праздник Гырон потон. Катание на лошадях. Предположительно начало XX в. (Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъемка Н.И. Шутовой, 1993. Публикуется с разрешения Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН)

этот обряд совершали с закланием целой лошади. Проводили поминальную тризну, кости животного выбрасывали, а шкуру продавали. По представлениям удмуртов, если лошадь или другое животное терялось в лесу, значит, ее похитил кто-то из скончавшихся родственников. В этом случае следовало провести поминальный обряд (*Holmberg* 1927: 47, 57–58).

Непременным атрибутом похоронно-поминальной обрядности марийцев и чувашей тоже являлся конь. Марийцы, как и удмурты, закалывали любимую лошадь умершего, совершали тризну, а кости вывешивали на кладбище на деревьях (*Ibid.*: 46, 49–50, 53–57). В прошлом для наделения умершего предка конем чуваша проводили обряд *юна* (проводы родственника в иной мир) с закланием целого животного и совместной трапезой коллективом родственников или жителей всей деревни. Этот обряд можно было проводить и без заклания жертвы, просто съездить верхом на лошади к символическому мосту, построенному по случаю *юна* (*Салмин* 2016: 528–530).

Захоронение части или полной туши коня являлось характерным признаком культа коня в погребальной обрядности местного населения Поволжья и Предуралья со второй половины I тыс. н.э. Составной частью этого культа являлись реалистические или символические изображения коня в мелкой пластике и украшениях бытового и погребального костюма средневекового населения. По мнению археолога К.А. Руденко, конь в ритуалах в это время

выступал преимущественно как символ социальной статусности и, в целом, выступал как “системообразующий элемент целостного образа Мира и Вселенной” (Руденко 2008: 147).

Важную роль играл конь в календарных обрядах. На лошадях разъезжали, гарцевали, состязались на Масленицу (*Вёйдыр*), Пасху, праздниках первой проталинки *Гуждор*, выхода на пашню *Гырон потон* (см. Рис. 2), завершения посевной *Гырон быдтон*, Николе Вешнего. В такие дни лошадь наряжали: в гриву влетали ленты *чук*, к дугам подвязывали полотенчатые уборы (*чалма*, *кузь кышет*). В конце XIX в. в понедельник первой недели Великого поста (у северных удмуртов *Маслянча келян/Вёй арня келян* [проводы Масленицы], или *Крень нунал* [праздник хрена]) молодые парни разъезжали на лошадях, привязав к оглоблям бывшие в употреблении веники. Катались молча, после чего выезжали за околицу и выбрасывали веники (Первухин 1888, II: 109–110).

У южных удмуртов на Пасху юноши верхом на лошадях разъезжали по деревне, иногда заезжали прямо в дом (в случае, если крыльцо было не слишком высокое и двери достаточно широкие) и выпрашивали у молодухек полотенца, полотенчатые уборы (*чалма*) (д. Верхнее Асаново Алнашского р-на УР). В д. Старая Салья (Киясовский р-н УР) на второй день Пасхи проводили состязания на лошадях. Подарком *чук* для победителей состязаний были полотенца, полотенчатые уборы замужних женщин, собранные стариками к этому дню у молодухек. Конные скачки/состязания устраивали в праздник первой борозды (*Гырыны потон*) и на праздник в честь окончания сева (*Гырон быдтон*, *Акашка*, *Бусывёсь*, *Трочин*). К этому дню у деревенских молодухек собирали в специальное лукошко яйца, головные полотенца, кисеты; самые красивые вещи дарили победителям скачек (деревни Лебедевка, Пытцам, Баграш-Бигра Малоपुरгинского р-на УР). На второй день Пасхи (д. Старая Салья) после скачек юноши разъезжали на лошадях по деревне. При этом особое почтение воздавали коням: их кормили освященными лепешками, поили из деревянных чаш вином или пивом (*Владыкин*, *Перевозчикова* 1990: 49–56). При катании на лошади (*акашка ворттылон*) большой честью для хозяев было, если въезжали на коне в избу. В д. Чумали (Алнашский р-н УР) в таком случае лошадей угощали вином, кормили взбитыми яйцами. Считалось, что такой обычай приносит удачу хозяевам, способствует урожайности хлебов (*Бойкова*, *Владыкина* 1992: 11–12).

В д. Верхняя Юмья (Кукморский р-н РТ) праздник окончания посевной *Акашка* длился целую неделю, отмечали его со своими родственниками:

Парни и девушки садились на коней и гостевали по домам. В Верхней Юмье больше девушки разъезжали, а в [д.] Старой Юмье – не принято было девушкам на конях разъезжать, только парням. В [д. Верхняя Юмья] первый день (воскресенье) отмечали праздник [Акашка]. На второй день (понедельник) проводили [обряд] *рой карон* (удм. проведение *рой*). Парни катались на лошадях с березкой в руках, в Старой Юмье разъезжали с сосенкой. На третий день (вторник) проводили *шыд ортытон/шыд сион* (угощение супом) по домам [гостевание по домам], их [гостей] угощали супом с гусем. В четвертый (среда) и пятый (четверг) дни продолжали гостевание (три дня проводят *шыд сион*), чтобы в каждый дом зайти поесть суп, попеть песни. На шестой день (пятница) – девушки катались верхом на лошадях. На седьмой день (суббота) *сэбет корка* (изба для общинной обрядовой трапезы). Главным лицом на этом обряде, наверное, был хозяин дома. Восьмой день (воскресенье) – варили самогон (*арак*), готовились к пахоте (ИМА 2003).

Здесь отметим факт сохранения в отдельных деревнях старинного обычая, когда во время весеннего праздника *Акашка* верхом на конях разъезжали девушки, хотя в большинстве других мест это были пары (парень с девушкой) или парни.

Обряды *рой карон/урай карон* у завятских и закамских удмуртов способствовали ритуальному очищению деревенского пространства. У завятских удмуртов в ряде селений на празднике окончания посевной *Акашка* выбирались специальные почетные лица *аргыж нукисьёс* (посаженные/избранные предводители), пожилые мужчина и женщина, которые играли на празднике сакральную роль. На моление они ехали верхом или их везли на лошадах (ПИМА 2003).

Изображение коня использовали во время святочных ряжений, при гаданиях и других молодежных гуляниях. Во время общественных катаний парней и девушек верхом на конях актуализировалась продуцирующая и очистительная роль коня.

Кони выполняли важные функции в свадебных обрядах. Лошадь являлась главным транспортным средством на всех этапах свадьбы. На лошади в телеге/на санях или в конной упряжке ехали свататься, отправлялись за невестой, совершали другие перемещения. Кульминацией свадьбы являлось прибытие свадебного поезда, состоявшего из нескольких украшенных упряжек лошадей (Чуракова 1986: 11; Бойкова, Владыкина 1992: 12–14). Во время свадьбы также практиковали въезд в дом на коне. Северные удмурты (Красногорский р-н УР) в день свадьбы ввозили коня в избу невесты (*валэз корка пыртон*) со свадебными напевами. По сведениям уроженца д. Ларионово, страстного любителя лошадей В.В. Захарова (1934 г.р.), обряд введения коня в избу невесты проводили следующим образом. Коня завести в дом мог только человек, хорошо знающий повадки и характер своего любимца. Кроме того, следовало предварительно договориться с хозяином дома об укреплении половиц, чтобы они выдержали такую нагрузку. Лошадь очищали, украшали лентами, надевали нарядную уздечку. Затем угощали с блюдечка кусочком хлеба и сахара, смоченного в *кумышке* (самодельный алкогольный напиток). После введения коня в дом на его шею навешивали специально для этого случая подготовленное полотенце, а хозяину лошади преподносили чарку *кумышки*. Весь обряд сопровождался свадебными песнями. Суть этого обычая сводилась к пожеланию богатства, счастья и чадородия молодой семье (ПИМА 2009). В свадебной обрядности чувашей лошадь входила в приданое невесты (Салмин 2016: 528–530).

Образ коня в мифологии и эпической традиции

В удмуртских верованиях и мифах образ коня амбивалентен: конь является обитателем срединного мира, связанным с небесной солнечной сферой, а его подводный двойник – с хтоническим низом.

Примером связи солнца, весны и лошади является удмуртский праздник первой проталинки *Гуждор*:

Он устраивается весной, когда с полей и лугов сбегут ручьи и появится первая бледно-зеленая травка. Пожилые вотяки [удмурты], вотячки [удмуртки], парни и девушки верхом на разряженных лошадях, с музыкальными инструментами и песнями торжественно выезжают на зеленую лужайку встретить чародейку-красавицу Весну и светлого бога тепла и радости Шунды. В роли Весны выезжает разряженная цветами девушка на белом коне, а в роли Солнца – юноша в белой одежде; осыпанный желтыми цветами “италмас” [купальница европейская], на желтом коне. Толпа встречает их игрою на музыкальных инструментах и торжественными песнями-гимнами солнцу и весне. Праздник заканчивается общественным молением; толпа возвращается в *гурт* (деревню), разбрасывая желтые цветы и извещая всех о приходе и победе светлого бога Шунды (Худяков 1933: 260).

О связи коня с солнцем свидетельствует следующее поверье: “Когда солнце всходит, издает треск, наподобие того, как загораются дрова. Треск этот утром слышит сильный ретивый конь” (*Верещагин* 1889: 140).

Представления о водном коне темной масти, живущем в подземном мире, сохранились в предании о конях реки Валы, записанном М.Г. Худяковым со слов удмуртского фольклориста и этнографа Кузубая Герда (К.П. Чайникова):

Река “Вало” значит “лошадиная река”¹. Названа она так потому, что в ней водились особые водяные кони. Пониже [д.] Большой Докье [ныне Вавожский р-н УР] есть место “Сьöd толэс вордон (рождение черного жеребенка)”. Здесь по ночам из реки выходил щипать траву красивый конь – белый с черными крапинками... Когда конь выходил из воды, нужно было бросить в воду железо, и конь уже не мог возвратиться в реку. Один человек рубил лес в то время, когда конь вышел на берег. Человек бросил топор в реку. Конь помчался вдоль [р.] Валы, но его поймали в [д.] Уе-Докье. На урочище “Сьöd толэс вордон” родился великолепный черный жеребец. Лошадь из р. Валы считалась прекрасной, лучезарной. В [д.] Большой Докье были первородные потомки этой лошади – “бурдо вал” (крылатые кони); у них по ночам были видны крылья. Если хозяин хотел ночью пойти к такому коню, он должен был предупредить свистом коня, чтобы тот спрятал свои крылья. Однажды хозяин, будучи пьяным, не свистнул, и с тех пор лошади эти перевелись. В [д.] Уе-Докье до сих пор живут отдаленные потомки этой лошади (Худяков 1933: 266–267).

По мнению М.Г. Худякова, это предание демонстрирует связь коня с атрибутами нижней сферы – с водой (р. Вала), черным цветом и ночью, когда проявлялась чудесная сила коней (Худяков 1933: 266–267).

Кони удмуртских богатырей имели сверхъестественные способности: обладали даром предвидения, предупреждали об опасности, помогали преодолевать сложные ситуации, осуществляли связь с потусторонними мирами. Важное значение имели масть и норы коня. Как правило, богатыри сражались на сильных и резвых соловых, вороных и сивых лошадях, а лошади пегой масти приводили их к гибели (Владыкина 1998: 183, 218–220). Согласно преданиям, богатырь Ядыгар во время сражений развезжал на паре коней: на соловом коне (*чуж вал*) участвовал в поединках, а посыльным в случае необходимости отправлял пегого коня (*кучо вал*). Богатырь Донды всегда ездил на очень бойкой, сильной и резвой сивой лошади (*пурьсь вал*). Говорили, такой лошади не нужны были мосты: она перепрыгивала через любую реку. У богатыря Эштэрека был большой вороной жеребец (*сьöd ужти*), доставшийся ему как дар представителя водного мира.

От масти коня зависела жизнь и боевая удача богатырей. Так, пегие лошади привели к гибели богатырей Идну, Мардана, Бурсина, Янтамыра и Миколу-батыра. Мардан-батыр рухнул с моста на пегой лошади. Подъехав к мосту, месту своей гибели, богатырь Идна также упал с моста в реку на пегой лошади. А лошади другой масти – каурая и саврасая – сопротивлялись, не хотели всходить на мост, очевидно, предчувствуя гибель своего хозяина. Микола-батыр, словно ветер, летел в упряжке вороной и пегой лошадей. Впереди на мосту, перегороженном бревнами, его ждали разбойники-курки. Богатырь решил перемахнуть через овраг: вороная перелетела, а пегая, словно камень, упала в лог и утянула с собой хозяина (Там же: 219–220). По представлениям удмуртов, пегая лошадь была связана с потусторонним нижним миром. Она не боялась опасности: воды, оврага, она возвращалась в свою стихию (Там же: 183–184). У славян лошадь неопределенной (пегой) масти тоже считалась опасной в хозяйстве (Петрухин 1999: 586).

Спутник богатырей исторических преданий – конь с мистическими свойствами – был верным другом хозяина в сложных ситуациях. Но чтобы получить себе такого друга, следовало потрудиться и соответствовать ему. Богатырь Эштэрек, к примеру, обратился за помощью к представителю водного мира и обрел себе достойного коня:



Рис. 3. Биконьковая подвеска. Омутницкий могильник X–XI вв.
(Источник: *Иванова, Куликов 2000: 65*)

В самую полночь, дескать, к реке табун лошадей пришел. Впереди большой вороной жеребец (*сьод ужти*). У Эштэрека аж глаза заблестели. Вот этот жеребец в воду зашел, пить стал... В это время Эштэрек вскочил на его спину. Жеребец галопом понесся. Вот Эштэрек со своим кленовым луком, словно вихрь, среди врагов носится, сотнями-тысячами врагов истребляет (*Владыкина 1998: 183, 219*).

Представления о волшебных конях существовали в мифологии соседей удмуртов – башкир. Крылатый конь Акбузат (*aq* [белый], *boz* [серый, свободный], *at* [конь; т.е. священный конь]) или Тулпар является помощником, покровителем эпического героя. Такой конь имеет небесное (божественное) происхождение. Под влиянием ислама в башкирских представлениях появился райский мифический конь Бурак (от араб. *buraq* – “блеснуть, сверкнуть”) (*Хисамитдинова 2019: 48–49, 116*).

Образ всадника в искусстве и обрядах

В прикладном искусстве финно-угорского населения Камско-Вятского региона образы коня, изображения двойных конских голов, фигурки всадников появляются еще в раннем железном веке (*Худяков 1933: 254–260; Обыденнов, Корепанов 2001: 57–58*). В Средневековье характерным украшением народов Прикамья являлись изображения сдвоенных конских голов с женской фигуркой в центре (см. Рис. 3). Такие композиции украшают верхнюю часть подвесок, копоушек, гребней. Образ двойных голов коней продолжает воспроизводиться и позднее, в XIX – начале XX в. в оформлении металлических гребней, в вышитых свадебных нагрудниках-кабачи и ритуальных поясах-*зар* северных удмуртов (подробнее см.: *Шутова 2001: 147–148*). В этот период (VIII–XIII вв.)



Рис. 4. Подвеска-всадница. Варнинский могильник X в.
(Источник: *Иванова, Куликов 2000: 48*)

у коми-пермяков и удмуртов получают распространение пластины с изображением всадницы (см. Рис. 4) (*Смирнов 1952*, табл. VIII, 4; *Иванова, Куликов 2000: 33–35, 48–49*). Предметы с конской символикой (подвески-всадницы, подвески, гребни, копоушки со сдвоенными конскими головами) часто выступают в качестве женских атрибутов, обнаруживают устойчивую связь с женщинами: либо ими пользовались женщины при жизни, либо они сопровождали женщин в загробном путешествии. Стоит также отметить, что подвески-всадницы найдены исключительно в финно-угорской среде.

Подобные изделия являются материальным воплощением различных вариантов представлений о женском божестве плодородия местных финно-угорских племен. Его функции в поздней удмуртской традиции выполняло божество *Кылдысин/Кылчин*². Лингвисты (В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев, Т.Е. Утила) полагают, что теоним *Кылдысин* имеет общепермское происхождение и образовался от слов *кылдйсь* (создающий, творящий, оплодотворяющий) и *ин, инь* (жена, женщина, мать, свекровь, самка в языке коми, води и саамов) (*КЭСК 1970: 151; Владыкин 1994: 181*). В североудмуртских молитвах-*куриськон* содержались прямые обращения к богине-матери *Кылдысин-мумы (Кылдысин-мать)* наряду с другими главнейшими божествами (*Первухин 1888, I: 4*). У слободских удмуртов (Слободской р-н Кировской обл.) имелись священные места *Кылдысин каронни* (место/моление *Кылдысин*), церемониями на них руководили женщины (ПМА 1999). Божество *Кылдысин* выполняло две важные функции: покровительствовало женщине и ее способности рожать детей; содействовало плодородию земли и всех произрастающих на ней растений – трав и хлебов. От расположения *Кылдысина* к людям зависел приплод домашнего скота и диких зверей (возможно, и удачная охота на зверей и птиц). В целом божество оказывало огромное влияние на людей и определяло судьбу каждого из них, ибо в его ведении находилось здоровье, счастье, спокойствие, благополучие и благосостояние человека. Значение *Кылдысина* в системе пантеона, как и его облик, претерпевают сложную эволюцию. В эпоху средневековья, возможно, и позднее в религиозных верованиях древних предков удмуртов и коми *Кылдысин* пред-

ставал в облике прародительницы – Великой Матери, символизирующей женское творческое начало в природе, управляющей жизнью всей Вселенной. С начала II тыс. происходят изменения в иконографии средневекового искусства: у женских фигурок на металлических культовых пластинах исчезают признаки женского пола и, в свою очередь, намечаются мужские признаки, появляется большое количество костяных фаллических изображений, символизирующих мужское плодородное начало. Эти изменения свидетельствовали об эволюции представлений о божестве плодородия, которое прежде связывалось преимущественно с женским началом. В конце XVIII – конце XIX в. наблюдается дробление и мультипликация его образа: на первой стадии происходит раздвоение его образа на небесного и земного *Кылдысина* (бога-творца *Кылдысина*, его двойника матери-земли *Му-Кылчин*), в дальнейшем – еще большее деление образа на покровителя воды *Ву-Кылчин*, покровителя родов и детей *Нуны-Кылчин*, хранителя зерновых *Ю-Кылчин*. В поздней христианской традиции *Кылдысин/Кылчин* играет роль ангела-хранителя (подробнее см.: Шутова 2001: 147–156, 172–178, 214–216 и др.; 2014).

По мнению ряда исследователей, занимавшихся систематизацией зооморфных изображений, образ коня и всадника в прикладном искусстве средневекового населения Приуралья, Среднего Поволжья и Русского Севера ассоциировался с образом архаичной Великой богини, великого женского божества природы, земли, плодородия (подробнее см.: Худяков 1933: 260–266; Голубева 1966: 80–81; Рябинин 1981: 55–57; Крыласова 2001: 68–69, 70, 78).

При молениях в деревенской (патронимической или родовой) *куале* использовали округлые привески-*дэндор* с изображением всадника/всадников. Это так наз. “бляхи с сокольничим” с изображенными на них охотничьими сюжетами, датируемые XII–XIV вв. По мнению археолога К.А. Руденко, они могли быть изготовлены в прикамском ювелирном центре (Приуралье, Зауралье) (Руденко 2019). Такие пластины использовались в обрядовой жизни удмуртов второй половины XIX – начала XX в. К примеру, в отчетах священнослужителей указывалось, что в 1838 г. в с. Сюмси производили языческое жертвоприношение перед *дэндорами* в виде металлической круглой пластины “с изображением солнца, месяца, коня, цветов, птиц, гадов” (Луштов 1911: 15, 82, 130, 526). Исследователь Н.Г. Первухин видел у одного священника медную подвеску с изображением трех фигурок едущих всадников. При этом хорошо фиксировались очертания верхнего всадника в короткой узкой одежде без шапки с большим копьём в руках, острие которого обращено вверх. От второго и третьего всадников сохранился только абрис лошадей (Первухин 1888, I: 23). Позднее одним из сакральных предметов в родовой Великой *куале* становятся русские монеты с образом Георгия Победоносца, восседающего на коне и пронзающего змея копьём. Бляхи с всадниками соотносились с воззрениями о семейно-родовых божествах-хранителях, служили знаком родовой принадлежности.

Особой магической силой обладал ритуал – объезд всадником по кругу какого-либо места. По преданиям, богатырь Ядыгар с особым заговоренным кинжалом объезжал на коне всех удмуртов, чтобы защитить их от врагов (Владыкина 1998: 218). С оберегающими целями всадники объезжали местную святыню шарканских удмуртов – возвышение *Каргурезь* – в праздник Троицы (ПМА 1993).

Завятские удмурты считали, что можно забрать себе чужое счастье, объехав по кругу святилище соседней деревни. К примеру, в д. Старый Канисар (Кукморский р-н УР) около фермы стояла общая деревенская *Мудор куала*. Новоканисарские [жители д. Новый Канисар] во время празднования *Акашки* пытались объехать эту *куалу* по кругу, чтобы переманить себе чужое счастье,

удачу. Однако староканисарские не позволили этого сделать и, наоборот, сами пытались на лошадях объехать новоканисарскую *куалу*. По старинным представлениям, такой символический обряд совершали, чтобы помимо своей удачи привлечь на свою сторону еще и чужую удачу, удачу чужой общины (ПМА 2003).

По преданиям, клады могли привидеться людям в виде всадника во всем белом (*Первухин* 1896: 69).

Образ всадника в удмуртской традиции, выполнявшего функции семейно-родового божества-хранителя, имеет некоторые параллели с Небесным всадником *Мир-сусне-хумом* (“За миром наблюдающий человек”, или “Бога-тырь”, или “Золотой царь”) обских угров, который осуществлял управление человеческим сообществом; покровительствовал дому, семье, каждому человеку; следил за соблюдением норм и правил человеческого общежития. В свою очередь, представление о *Мир-сусне-хуме* имеет иранские корни: ему присущи черты иранского солнечного божества *Митры* (*Гемуев* 2001: 89–90; *Головнёв* 1995: 549–554; *Кулемзин* 2000б: 172–174).

Магические свойства коня

Как мы отмечали выше, в свадебной и календарной обрядности конь был символом благосостояния, богатства, чадородия/плодовитости, силы, мощи. Особой значимостью обладал ритуал объезда всадником сакрального объекта. Важнейшим мифологическим свойством коня является его способность владеть особой сакральной информацией благодаря умению взаимодействовать со всеми тремя мирами Вселенной.

Посреднические функции коня между миром людей и иными сферами позволяли использовать его в качестве провидца. При помощи коня выбирали место для святилища. В конце XIX в. один старый удмурт рассказывал М. Буху, что когда нужно было устроить *луд* (*lud*) для моления, тогда *усто туно* (знающий, ворожец) садился на молодого, необъезженного и неоседланного коня, без узды и поводьев скакал в лес. Где конь останавливался, там и следовало устроить *луд*; чаще всего это бывало довольно близко от деревни (*Buch* 1882: 124).

Мотив перемены места для жертвоприношения является одним из главных в преданиях о ворожцах-*туно*:

Однажды нужно было переменить *луд* (кереметь) [священная роща для молений хозяину Дикой Природы]. Позвали ворожца, он приехал верхом на недержанной [необъезженной и неоседланной] лошади и без узды. Лошадь пошла, конечно, не по дороге, так что в одном месте привелось разгородить прясло, и на том месте, где остановилась лошадь, сделали кереметь (*Васильев* 1906. Вып. 5: 336).

Тема выбора места жертвоприношения фигурирует и в легендарном предании об ворожце Уле Онтоне шарканских удмуртов:

... приехал в деревню <...> ворожца Уля на бурой лошади и собрал мужиков. И объявил он мужикам, что им нужно выбрать место для жертвоприношений. Мужики согласились, и он, сев на свою лошадь, сказал ей: “Где надо молиться *Му-Кылчину* (богу или духу земли), остановись там”. Сказав это, он выпустил из рук поводья узды. За ним пошли и мужики. Лошадь привела его на место Курок-нюк [лог Курок]. Зашла она в лес и остановилась, как вкопанная, под одной елью. “Здесь вы должны приносить жертву *Му-Кылчину* [божество земли и плодородия]”, – сказал Уля. Затем он опять обратился к своей лошади и сказал ей: “Повернись по солнцу и остановись под той елью, под которой следует приносить жертву *Инвару* [главный бог, божество неба]”. Конь повернулся и остановился под стоящей рядом елью... Так он выбрал место жертвоприношений трем божествам (*Верещагин* 1998: 23–24).

Полагали, что конь чувствовал присутствие невидимых представителей “иного” мира, останавливался, не мог идти на “плохих, нечистых” местах. По мнению жителей д. Чумали (Алнашский р-н УР): “Они [духи места] не видны, они лошадь придавливают, лошадь не может идти. Лошади их чувствуют, храпят” (ПИМА 1998). Такие особые места, где появляются привидения (*ишан*), где “чудится” и где заблуждаются люди, существовали в окрестностях многих деревень.

* * *

В удмуртских селениях конца XIX – начала XX в. конь ассоциировался с мужской частью деревенского сообщества, его использовали мужчины для перевозок, выполнения земледельческих работ, в сражениях и состязаниях. Он служил символом плодородия, достатка, благополучия, играл важную роль в обрядах поклонения горе, сохранении родового счастья. Конь – знак военной крепости, физической ловкости и выносливости. В свадебной и календарной обрядности он ассоциировался с плодородием, производительными силами природы и являлся составной частью аграрного культа. В этом плане его значение переключается с образом коня у вепсов. У них это исключительно мужской персонаж, что объясняется использованием коня в мужской сфере – война, перевозки, пахота. С мужской символикой переплелась брачная, лошадь – символ жениха (*Винокурова* 2015: 121–122).

Вместе с тем в удмуртских верованиях сохранились архаичные черты, свидетельствующие о былой связи образа коня, женщины и женского божества плодородия: культовые пластины с фигуркой всадницы, женские изделия с конской символикой (гребни-*йыросын*, подвески, копоушки, свадебные вышитые нагрудники-*кабачи*), катание девушек верхом на коне на весенних праздниках, когда всадница служила образным воплощением возрождающейся природы – Весны. Как свидетельствуют приведенные данные, образ мужского божества обской мифологии – Наблюдающего за миром всадника – в удмуртской среде переосмыслен: в Средневековье он обнаруживает близость к женскому божеству плодородия, а в XIX – начале XX в. связан с семейно-родовыми покровителями.

Восточные (индоиранские и тюрко-монгольские) мифологические представления и связанные с ними обряды распространились в Средневековье по всей Евразии. В определенной степени эти воззрения проникли в удмуртскую среду и нашли отражение в обрядах и верованиях, связанных с конем. Воздействие архаичных индоиранских мифологических образов и сюжетов прослеживается в отголосках представлений о биполярности коня, его связи с божеством плодородия и солнцем, в значении всадников, использовании голов и конечностей коня в погребально-поминальной обрядности и др. (*Кузьмина* 2002: 47–65), переработанных в духе идей лесного финно-угорского мира. В удмуртской мифологии конь – обитатель срединного мира, связанный с божеством плодородия; его образ амбивалентен: солнечный конь связан с небесной солнечной сферой, а его подводный двойник – с хтоническим водным низом.

Семантические свойства коня в свадебной и календарной обрядности – символы благосостояния, богатства, чадородия/плодовитости, силы, мощи – были связаны с его физическими качествами и существенной ролью в хозяйственных делах и повседневной жизни людей. Помимо этого, данные удмуртского фольклора и этнографии показывают, что значимость коня в мифологических представлениях и ритуальной практике, его сверхъестественные способности

были обусловлены умением взаимодействовать с представителями “иных миров” и перемещаться по мировой оси.

В удмуртских религиозно-мифологических представлениях и культовой практике, таким образом, тесно переплелись как архаичные, универсальные черты, так и уникальные удмуртские элементы, связанные с образом коня, его местом в системе традиционного мировоззрения и обрядности.

Примечания

¹ Исходное значение названия реки связано с общепермским понятием воды (*ва, ву*) (КЭСК 1970: 46), а в цитируемом предании использована народная этимология.

² В удмуртском языке отсутствуют грамматические категории рода.

Источники и материалы

- Афанасьев* 1881 – *Афанасьев Н.* Праздник “лебедей” у вотяков-язычников Мамашского уезда // Известия РГО. СПб., 1881. Т. 17. Вып. 5. С. 281–286.
- Бойкова, Владыкина* 1992 – *Бойкова Е.Б., Владыкина Т.Г.* Песни южных удмуртов: Материалы и исследования. Вып. I. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992.
- Васильев* 1906 – *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. XXII. Вып. 3. С. 185–219; Вып. 4. С. 253–276; Вып. 5. С. 321–349.
- Верещагин* 1889 – *Верещагин Г.Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки РГО. СПб., 1889. Т. XIV. Вып. 3.
- Верещагин* 1998 – *Верещагин Г.Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.
- Емельянов* 1921 – *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков: остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3.
- Иванова, Куликов* 2000 – *Иванова М.Г., Куликов К.И.* Древнее искусство Удмуртии. Ижевск, 2000.
- КЭСК 1970 – Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев. М.: Наука, 1970.
- Ленин* 1961 – *Ленин В.И.* Аграрная программа социал-демократии в первой русской революции 1905–1907 годов // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 16. М., 1961. С. 193–413.
- Обыденнов, Корепанов* 2001 – *Обыденнов М.Ф., Корепанов К.И.* Человек в искусстве Урала, Прикамья и Среднего Поволжья. Уфа: Изд-во Юрика Юрид. колледжа, 2001.
- Первухин* 1888 – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. Вятка: Губернская типография, 1888. Эск. I; Эск. II.
- Первухин* 1896 – *Первухин Н.Г.* Опыт археологического исследования Глазовского уезда Вятской губернии. МАВГР. М., 1896. Вып. 2. С. 13–127.
- Плохинский* 1927 – *Плохинский Н.А.* Скотоводство Глазовского района Вотской автономной области в 1927 г.: исследования Московского зоотехнического института. В 2-х частях. Ч. 1. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 165а.
- ПМА 1993 – Полевые материалы автора. Отчет об экспедиции в Шарканский и Дебёсский районы Удмуртской Республики летом 1993 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 05.
- ПМА 1998 – Полевые материалы автора. Отчет об экспедиции в Алнашский и Граховский районы Удмуртской Республики в 1998 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 186.

- ПМА 1999 – Полевые материалы автора. Научный отчет по итогам этнографической экспедиции в Слободской район Кировской области в 1999 г. Ижевск, 2000. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1160.
- ПМА 2003 – Полевые материалы автора. Материалы археолого-этнографической экспедиции в Кукморский район Татарстана в 2003 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1304.
- ПМА 2009 – Полевые материалы автора. Отчет по итогам экспедиции в Красногорский район УР в 2009 г. НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ф. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1588.
- УРС 2008 – Удмуртско-русский словарь = Удмурт-зуч кыллюкам / Отв. ред. Л.Е. Кириллова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2008.
- Чуракова 1986 – Чуракова Р.А. Удмуртские свадебные песни. Устинов: Удмуртия, 1986.
- Buch 1882 – Buch M. Die Wotjaken: Eine ethnologische Studie. Helsinki, 1882.
- Holmberg 1927 – Holmberg U. Vol. 4, Finno-Ugric, Siberian Mythology // The Mythology of All Races, 13 vols. Boston: Archaeological Institute of America, 1927.

Научная литература

- Винокурова И.Ю. Мифология вепсов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015.
- Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.
- Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины “бускель” (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора / Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1990. С. 44–96.
- Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998.
- Гемуев И.Н. Мир-сусне-хум // Мифология манси / Гл. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2001. С. 89–91.
- Головнёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
- Голубева Л.А. Коньковые подвески Верхнего Прикамья // Советская археология. 1966. № 3. С. 80–98.
- Голубева Л.А. Зооморфные украшения финно-угров // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е1-59 / Под общ. ред. Б.А. Рыбакова. М: Наука, 1979.
- Иванова М.Г. Удмурты в эпоху средневековья (По материалам бассейна р. Чепцы конца I – начала II тысячелетия н.э.). Автореф. дис. ... док. ист. наук. М., 1996.
- Крыласова Н.Б. История прикамского костюма. Костюм средневекового населения Пермского Приуралья. Пермь, 2001.
- Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (Культурологические очерки) = Mythology and Art of the Scythians and Bactrians: (Essays on Cultural History). М.: Рос. ин-т культурологии, 2002.
- Кулемзин В.М. Лох // Мифология хантов / Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000а. С. 162–163.
- Кулемзин В.М. Мир савите хо // Мифология хантов / Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000б. С. 172–174.
- Луппов П.Н. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. // ТВУАК. Вятка, 1911. Вып. 3.

- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980.
- Нестеров С.П. Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск: Наука, 1990.
- Петрухин В.Я. Конь // Славянские древности: этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 590–594.
- Руденко К.А. Конские захоронения и культ коня в среднем Поволжье и Предуралье во второй половине I – первой половине II тыс. н.э.: к постановке проблемы // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии / Под ред. А.А. Тишкина. Барнаул: Азбука, 2008. С. 146–148.
- Руденко К.А. “Бродячие” сюжеты эпохи средневековья в культурном пространстве Предуралья и Зауралья: хронология и истоки // V Северный археологический конгресс / Отв. ред. Н.М. Чаиркина. Ханты-Мансийск: ООО Универсальная типография “Альфа-Принт”, 2019. С. 381–383.
- Рябинин Е.А. Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. // Археология СССР. Свод археологических источников. Вып. Е1–60 / Под общ. ред. Б.А. Рыбакова. Ленинград: Наука, 1981.
- Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2016.
- Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья // МИА. М.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 28.
- Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: Китап, 2019.
- Худяков М.Г. Культ коня в Прикамье // Из истории докапиталистических формаций. М.-Л.: ОГИЗ, 1933. С. 251–279.
- Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001.
- Шутова Н.И. Традиционное удмуртское женское божество Кылдысин: Множественность образа и направления эволюции // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции / Под ред. П.К. Дашковского. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. С. 366–370.
- Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009.

Research Article

Shutova, N.I. Horse in Religious and Mythological Beliefs of the Udmurts [Kon' v religiozno-mifologicheskikh predstavleniiakh udmurtov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 158–177. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010109> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nadezhda Shutova | <https://orcid.org/0000-0002-6288-8573> | nad_shutova@mail.ru | Udmurt Institute of History, Language and Literature, Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of Russian Academy of Sciences (Tatiana Baramzina St. 34, Izhevsk, 426067, Russia)

Keywords

Udmurts, horse, belief system, rituals, legends, images, motifs

Abstract

The article examines the place and image of the horse in Udmurt religious beliefs, mythology, and ritual practices. A variety of archaic, both universal and unique, elements associated with the horse and its significance in the traditional worldview and rites came to be reflected in the folk system of beliefs and practices. Evidence supplied by the archaeology of the Middle Age period and folklore-ethnographic data point to the sustainability of ideas about the horse as a middle world creature related to the female deity of fertility, the heavenly dome, and the chthonic ground. It was an object of sacrificial offerings to the gods, the spirits of diseases, and dead ancestors. It also was a symbol of wealth and well-being; it played an important role in the rites of worshipping the mountain and meant to protect the clan's luck and happiness. Thus, the horse symbolized the productive forces of nature and performed important functions in wedding, calendar, and funeral rituals. The Udmurt materials demonstrate that the eastern (Indo-Iranian and Turkic-Mongolian) mythological images and motifs associated with the horse had been altered and adapted in accordance with the ideas and beliefs of the Finno-Ugric forest peoples.

References

- Gemuev, I.N. 2001. Mir-susne-khum. In *Mifologiya mansi* [Mansi Mythology], edited by I.N. Gemuev, 89–91. Novosibirsk: Institut arkhologii i etnografii Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.
- Golovnev, A.V. 1995. *Govoriashchie kul'tury: traditsii samoditsev i ugrov* [Talking Cultures: Samoyed and Ugrian Traditions]. Ekaterinburg: Ural'skoe otdelenie Rossiiskoi akademii nauk.
- Golubeva, L.A. 1966. Kon'kovye podveski Verkhnego Prikam'ia [Horse Pendants of the Upper Kama region]. *Sovetskaia arkhologiya* 3: 80–98.
- Golubeva, L.A. 1979. Zoomorfnye ukrasheniia finno-ugrov [Zoomorphic Jewelry of the Finns-Ugrs]. In *Arkheologiya SSSR: Svod arkhologicheskikh istochnikov*, edited by B.A. Rybakov. Vol. E1-59. Moscow: Nauka.
- Ivanova, M.G. 1996. Udmurty v epokhu srednevekov'ia (Po materialam basseina r. Chepsy kontsa I – nachala II tysiacheletii n.e.) [Udmurts in the Middle Ages (According to the Materials from the Chepsta River Basin of the Late 1st up the Early 2nd millennium AD)]. PhD diss. abstract, Moscow: Institute of Archeology, Russian Academy of Sciences.
- Khisamitdinova, F.G. 2019. *Slovar' bashkirskoi mifologii* [Dictionary of Bashkir Mythology]. Ufa: Kitap.
- Khudiakov, M.G. 1933. Kul't konia v Prikam'e [Horse Cult in the Kama Region]. In *Iz istorii dokapitalisticheskikh formatsii*, 251–279. Moscow: Ob'edinenie gosudarstvennykh knizhno-zhurnal'nykh izdatel'stv.
- Krylasova, N.B. 2001. *Istoriia prikamskogo kostiama. Kostium srednevekovogo naseleniia Permskogo Priural'ia* [History of the Pre-Kama Costume. Costume of the Medieval Population of the Permian Urals Territories]. Perm'.
- Kulemzin, V.M. 2000. Lokh [Horse]. In *Mifologiya khantov*, edited by V.V. Napol'skikh, 162–163. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Kulemzin, V.M. 2000. Mir savite kho. In *Mifologiya khantov*, edited by V.V. Napol'skikh, 172–174. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta.
- Kuz'mina, E.E. 2002. *Mifologiya i iskusstvo skifov i baktritsev: (Kul'turologicheskie ocherki) = Mythology and Art of the Scythians and Bactrians: (Essays on Cultural History)*. Moscow: Rossiiskii institut kul'turologii.
- Lupov, P.N. 1911. *Materialy dlia istorii khristianstva u votiakov v pervoi polovine XIX v.* [Materials for the History of Christianity among the Votyaks in the First Half of the 19th Century]. Trudy Vjatskoy Uchenoy Arkhivnoy komissii. Vol. 3. Viatka.

- Mikhailov, T.M. 1980. *Iz istorii buriatskogo shamanizma: s drevneishikh vremen po XVIII v.* [From the History of Buryat Shamanism: from Ancient Times to the 18th Century]. Novosibirsk: Nauka.
- Nesterov, S.P. 1990. *Kon' v kul'takh tiurkoiazychnykh plemen Tsentral'noi Azii v epokhu srednevekov'ia* [Horse in the Cults of the Turkic-Speaking Tribes of Central Asia in the Middle Ages]. Novosibirsk: Nauka.
- Petrukhin, V.Y. 1999. Kon' [Horse]. In *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheski slovar': V 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary, 5 vols], edited by N.I. Tolstoy, 2: 590–594. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Riabinin, E.A. 1981. Zoomorfnye ukrasheniia Drevnei Rusi X–XIV vv. [Zoomorphic Jewelry of Ancient Rus' 10th–14th Centuries]. In *Arkheologiiia SSSR: Svod arkheologicheskikh istochnikov*, edited by B.A. Rybakov. Vol. E1–60. Leningrad: Nauka.
- Rudenko, K.A. 2008. Konskie zakhoroneniia i kul't konia v srednem Povolzh'e i Predural'e vo vtoroi polovine I – pervoi polovine II tysiacheletiiia n.e.: k postanovke problemy [Horse Burials and Cult of Horse in the Middle Volga and Cis-Urals Territories in the Second Half of the 1st – the First Half of the 2nd Millennium AD: Formulating the Problem]. In *Drevnie i srednevekovye kochevniki Tsentral'noi Azii*, edited by A.A. Tishkin, 146–148. Barnaul: Azbuka.
- Rudenko, K.A. 2019. “Brodiachie” siuzhety epokhi srednevekov'ia v kul'turnom prostranstve Predural'ia i Zaural'ia: khronologiiia i istoki [“Wandering” motifs of the Middle Ages in the Cultural Space of the Cis-Urals and Trans-Urals: Chronology and Origins]. In *V Severnyi arkheologicheskii kongress*, edited by N.M. Chairkina, 381–383. Khanty-Mansiisk: obshchestvo s ogranichennoi otvetstvennost'iu Universal'naia tipografiia “Al'fa-Print”.
- Salmin, A.K. 2016. *Prazdniki, obriady i verovaniia chuvashskogo naroda* [Holidays, Rituals and Beliefs of the Chuvash People]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Shutova, N.I. 2001. *Dokhristianskie kul'tovye pamiatniki v udmurtskoi religioznoi traditsii: Opyt kompleksnogo issledovaniia* [Pre-Christian Worship Monuments in the Udmurt Religious Tradition. Probes on Complex Studies]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.
- Shutova, N.I. 2014. Traditsionnoe udmurtskoe zhenskoe bozhestvo Kyldysin: Mnozhestvennost' obraza i napravleniia evoliutsii [Traditional Udmurt Female Deity Kyldysin: Plurality of the Image and Direction of Evolution]. In *Religiia v istorii narodov Rossii i Tsentral'noi Azii: materialy II Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*, edited by P.K. Dashkovskij, 366–370. Barnaul: Izdatel'stvo Altajskogo universiteta.
- Shutova, N.I., Kapitonov, V.I., Kirillova, L.E., and T.I. Ostanina. 2009. *Istoriko-kulturnyi landschaft Kamsko-Viatskogo regiona* [Historical and Cultural Landscape of the Kama-Viatka Region]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, yazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.
- Smirnov, A.P. 1952. *Ocherki drevnei i srednevekovoi istorii narodov Srednego Povolzh'ia i Prikam'ia* [Essays on the Ancient and Medieval History of the Peoples of the Middle Volga and Kama Territories]. In *Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Vol. 28.
- Vinokurova, I.Y. 2015. *Mifologiiia vepsov* [Vepsian Mythology]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Vladykin, V.E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaiia kartina mira udmurto* [Religious-Mythological World-View of the Udmurts]. Izhevsk: Udmurtia.

- Vladykin, V.E., and T.G. Perevozchikova. 1990. Godovoi obriadovyi tsikl udmurtskoi obshchiny "buskel": materialy k narodnomu kalendaru [Annual Ritual Cycle of the Udmurt Community "buskel": materials for the folk calendar]. In *Spetsifika zhanrov udmurtskogo fol'klora*, edited by T.G. Vladykina, 44–96. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Akademii nauk SSSR.
- Vladykina, T.G. 1998. *Udmurtskii fol'klor: problemy zhanrovoi evoliutsii i sistematiki* [Udmurt Folklore: the Problems of Genre Evolution and Systematics]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.

ГЕОГРАФИЯ И СЕМАНТИКА РИТУАЛОВ ЗАВИВАНИЯ (ЗАЛИВАНИЯ) ОВИНА В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ ДОНСКИХ КАЗАКОВ

EDN: KBHDDV

Т.Е. Гревцова

Татьяна Евгеньевна Гревцова | <https://orcid.org/0000-0001-7512-9528> | tanyar_2@mail.ru | к. филол. н., старший научный сотрудник лаборатории филологии | Федеральный исследовательский центр Южный научный центр Российской академии наук (ЮНЦ РАН) (пр. Чехова 41, Ростов-на-Дону, 344006, Россия)

Ключевые слова

казаки, свадебный обряд, обрядовая лексика, ритуальный переход, овин, огонь, этнолингвистика, картографирование

Аннотация

Ритуалы, называемые словосочетаниями с лексемой *овин*, у донских казаков совершались во время девичника, перед отъездом свадебного поезда из дома невесты, после брачной ночи и в конце свадьбы. Их приуроченность к разным этапам свадебного цикла и различное акциональное наполнение свидетельствуют об ареальном разнообразии донской свадебной традиции, на формирование которой повлияли переселенцы, главным образом из южнорусских регионов. Мотив завивания, отраженный в названии данных ритуалов, распитие спиртных напитков из общей посуды, разбивание полых предметов, зажигание и тушение огня, имитация родов и другие элементы *заливания* (*завивания*) *овина* говорят о сложном символическом наполнении данных обрядовых эпизодов и архаичности стоящих за ними народных представлений. Тушение *овина*, реальное или только символическое, обозначает окончательный ритуальный переход молодых в другую социальную группу, в первую очередь невесты, утрату ею прежних биологических и социальных характеристик, невозможность возвращения к добрачному состоянию.

Информация о финансовой поддержке

Государственное задание ЮНЦ РАН [номер госрегистрации № 122020100347-2]

Статья поступила 08.04.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 12.07.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Гревцова Т.Е. География и семантика ритуалов завивания (заливания) овина в свадебном обряде донских казаков // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 178–197. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010110>

Grevtsova, T.E. 2022. Geografiia i semantika ritualov zavivaniia (zalivaniia) ovina v svadebnom obriade donskikh kazakov [Geography and Semantics of the Rituals Named 'Zavivat' (Zalivat') Ovin in the Wedding Rite of the Don Cossacks]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 178–197. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010110>

Традиционная духовная культура донских казаков представлена во множестве локальных вариантов, которые могут существенно различаться между собой даже в соседних населенных пунктах. Это обусловлено особенностями процесса формирования населения Донского края, куда в разные периоды стекались выходцы из русских губерний, запорожские казаки, малороссийские крестьяне, представители неславянских народов. Одной из отличительных особенностей духовной культуры Дона ее исследователи считали наличие периода разрыва с материнской земледельческой традицией, когда военизированные мужские сообщества не занимались сельским хозяйством, а семейно-брачные отношения не были распространены среди казаков (*Проценко* 1995: 48). На начальном, “рыцарском”, этапе истории казачества вступление в брак совершалось на кругу простым объявлением о создании семейного союза, а формирование развернутого свадебного обряда начинается с развитием на Дону земледелия, переходом к оседлому образу жизни и увеличением числа жителей Донского края (*Проценко* 2004: 29). Под влиянием изменений, принесенных переселенцами в проведение обряда, он постепенно трансформировался, его черты видоизменялись вследствие контактов с соседними локальными традициями; вследствие этого донская свадьба к XIX в. приобретала тот неповторимый облик, в каком она и была зафиксирована в дореволюционных описаниях.

В свадебной терминологии донских казаков есть одно интересное словосочетание – *завивать овин* (варианты – *заливать овин*, *тушить овин*), распространенное во многих районах Дона. Выражение *заливать* (*завивать*) *овин* зафиксировано в Белокалитвинском, Боковском, Верхнедонском, Семикаракорском, Усть-Донецком, Шолоховском районах Ростовской обл., Алексеевском, Даниловском, Иловлинском, Кумылженском, Нехаевском, Новоаннинском, Новониколаевском, Урюпинском районах Волгоградской обл., *тушить овин* – в Даниловском, Клетском, Кумылженском, Михайловском, Фроловском районах Волгоградской обл. В Советском и Обливском районах Ростовской обл. встречается обряд, называемый *тушить пожар* и относящийся к тому же моменту свадьбы, что и *заливание овина* в соседних районах. Значение, обрядовое наполнение и культурная семантика *заливания* (*завивания*) *овина* разнообразны на территории Донского края.

Слово *овин* встречается в словарях диалектной лексики Дона только в составе приведенных свадебных терминов. Тип конструкции для сушения снопов с очагом отсутствовал на территории Области войска Донского, во-первых, по причине длительного отказа казаков от земледелия и сильной редукции всей сферы быта, лексики и обрядности, связанных с этой деятельностью; во-вторых, теплый климат региона позволял обходиться без сушильни снопов с очагом (*Самоделова* 2015: 138–139). Вторичные значения лексемы *овин*, фиксируемые в других русских диалектах (“высушенные для обмолота снопы”, “вид укладки снопов”, “куча обмолоченной соломы” и др. [СРНГ 1987: 297–298]), в донских говорах также не отмечены. Учитывая это, неудивительно, что названия эпизодов свадьбы со словом *овин* имеют непрозрачную для носителей традиции семантику. Анализ географии, обрядового наполнения и культурной семантики выражений *заливать* (*завивать*) *овин*, сопоставление со схожими по названию и составу ритуальных действий эпизодами свадеб других восточнославянских областей могут пролить свет на формирование свадебного обряда донских казаков.

Были проанализированы более 100 текстов, описывающих свадебные обряды, обозначаемые словосочетаниями с лексемой *овин* (в том числе сходные по содержанию описания свадебных эпизодов, называемые *тушить*

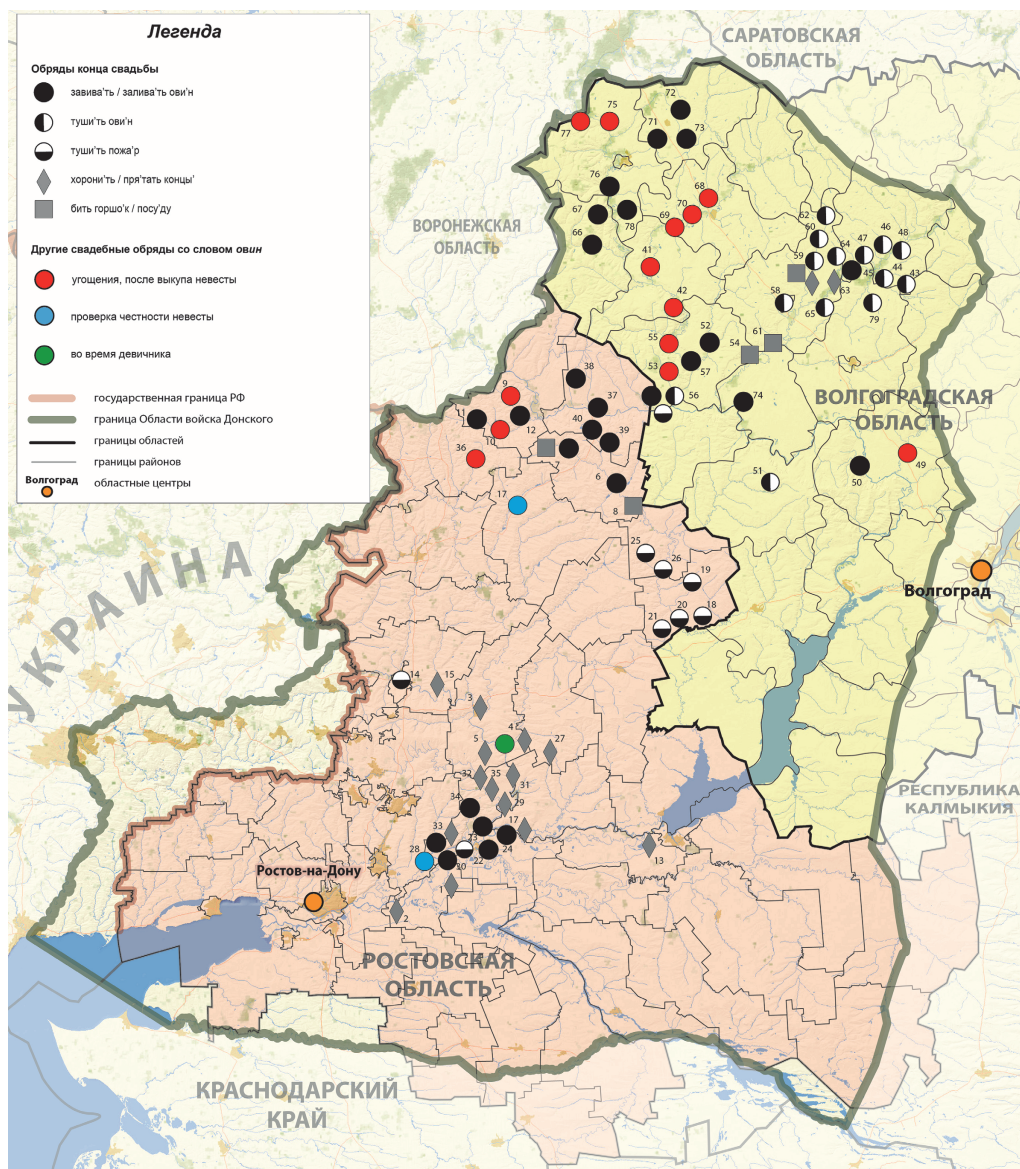


Рис. 1. Карта распространения обрядов *завивания* (*заливания*) *овина* и сходных с ними эпизодов у донских казаков (сост. Т.Е. Гревцова)

пожар, *хоронить концы*, *бить горшки*), записанные в экспедициях Южного федерального университета в районы Ростовской и Волгоградской областей в 1976–2014 гг. (до 2006 г. – Ростовского государственного университета, с 2008 г. полевые исследования проводились совместно с Южным научным центром РАН [ЮНЦ РАН]), выбранные из архива полевых материалов Б.Н. Проценко, хранящихся в ЮНЦ РАН, словарей, опубликованных источников и научных исследований. На основе данных текстов составлена карта распространения словосочетаний со словом *овин* в донских говорах.

Поскольку словосочетания *завивать (заливать) овин* в разных районах Ростовской и Волгоградской областей относятся к различным обрядовым эпизодам, целесообразным представляется описание и анализ каждого из них.

1. Единичный текст о заключительном эпизоде девичника, обозначаемом выражением *завивать овин*, записан в станице Краснодонецкой Белокалитвинского р-на Ростовской обл.: “Завивать авин – эта дажы и ни послы свадьбы. Када дявишник аташол, патом садяца за стол, становють пирох и пають песни. И када спають, патом этат пирох разрезають усе. Эта и авин” (ПМ Проценко 1990)¹. Свадебный обряд станицы Краснодонецкой хорошо исследован (*Листопадов* 1954; *Анашкина* 1976; *Рудиченко* 2000; *Токмакова* 2018), но ритуала *завивать овин* во время девичника зафиксировано не было. А.М. Листопадов отмечает угощение игриц (игрица – подруга невесты, поющая песни на свадьбе [БТСДК 2003: 196]) пирогом с рисом и яйцами в этом обрядовом эпизоде (*Листопадов* 1954: 174), однако культурная семантика разделения пирога, описанного в приведенном выше тексте, иная и связана с прощанием невесты с кругом незамужних подруг и своим девичеством. Несмотря на единичность фиксации данного обрядового акта, семантика других ритуалов, называемых словосочетаниями с лексемой *овин*, свидетельствует о том, что приуроченность к девичнику разделения выпечки между девушками не случайна.

В районах, расположенных по Северскому Донцу, предсвадебный день традиционно отличался большим количеством обрядовых действий, а по значимости приближался ко дню свадьбы. Накануне венчания происходило насыщенные символическими актами и фольклорными текстами перенесение приданого невесты (*подушки*) в дом жениха, перемещение главного свадебного хлеба (*каравая*) и девичник. На девичнике “линия обрядов, символизирующих отделение невесты от группы девушек-подруг и своего рода, достигает... своей кульминации” (*Токмакова* 2018). В Белокалитвинском р-не девушек одаривали *шишками* или *каравайными ветками* (*Токмакова* 2018). В этот акциональный ряд логично встраивается описанное разделение пирога, символизирующее общую долю группы незамужних девушек и окончательный уход невесты из этого сообщества (*Байбурина* 1998: 80).

В структуре восточнославянского свадебного обряда канун свадьбы – пограничный момент ритуала, который, с одной стороны, является подготовительным этапом принятия нового статуса и ритуального “перехода”, а с другой – фазой окончательного разрыва жениха и невесты с добрачной жизнью (*Гура* 2012: 418). В этот период у восточных славян совершаются ритуальные действия с волосами невесты, изготавливается свадебный венок и свадебное деревце, являющиеся атрибутами новобрачной; также выпекается каравай и другие обрядовые хлеба. Все эти предметные символы свадьбы тесно связаны с мотивом *витья*: волосы невесте *повивают*, венок *вьют*, свадебное деревце *завивают*, обязательно готовили к свадьбе *витые* изделия из теста (*витушки*, *калачи*), *витыми* могли быть украшения на свадебном каравае. *Завивание* – ритуальное действие, имеющее защитную и продуцирующую функции, в обрядах календарного и жизненного циклов оно соотносится с ростом и зарождением. Мотив *витья* и *кручения* в свадебном обряде восточных славян представлен в элементах разных кодов, а глаголы *вить*, *крутить* и их производные широко распространены в любовно-брачной терминологии (*Гура* 2012: 706). Исследователи отмечают, что мотив *витья* в ритуалах заключения брака связан главным образом с невестой и ее атрибутами (*Плотникова* 1996: 108).

2. Словосочетание *завивать (заливать) овин* в районах, расположенных вдоль рек Верхний Дон (Верхнедонской, Чертковский районы Ростовской обл.) и

Хопёр (Алексеевский, Иловлинский, Кумылженский, Новоаннинский, Урюпинский районы Волгоградской обл.), может относиться к угощению, устраиваемому в доме невесты после ее выкупа и отъезда свадебного поезда: “Это ж когда забирают, вот у меня так вот, стол накрытый, ну там люди, которые, мы, допустим, поехали, там соседи вот остались, они, в общем, выпивают, закусывают, и это самое овин называется” (ПМА 2008: Орлова). Описание эпизода, называемого *завивать (заливать) овин*, говорят о том, что, помимо угощения оставшихся в доме невесты людей, в этот момент больше никаких обрядовых действий не совершалось. Скорее исключением в этом ряду является имитация родов, устраивавшаяся в станице Алексеевской перед *заливанием овина*: клали свекровь на лавку, она изображала родовые муки, затем у нее на животе разбивали горшок:

Когда увозят невесту – “заливают овин”: мать ставить литр на стол, приглашает всех глядельщиков за стол, где сидят молодые. Поплясали, попели и разошлись <...> Да, пропустили: когда невесту забирают – увозят, у матери начинаются схватки. Ей ставят горшок на живот и разбивают его. Всё, живот не болит. Затем “заливают овин” (Донская свадьба 2020: 65–66).

Также нет и упоминаний особых блюд, подаваемых во время данного застолья, однако иногда подчеркивается, что припасают водку *на овин*. В Верхнедонском р-не Ростовской обл. эту водку оставшиеся в доме невесты “старые”, т.е. состоящие в браке родственники, пили ложками (станция Казанская): “Маладых атводють в-церкав, а старьи астаюца и авин заливають: вотку пють ис тарелки лошками” (СРДГ 1976: 8). Водка, которую распивали таким необычным способом – зачерпывая ложками из тарелки, – получала специальное название – *овинник* (станция Мешковская): “Авинник сваты пють лошками” (Там же: 197). Ложками черпали водку из тарелки и во время ритуала, который назывался *пить (повивать) ковчег* и был зафиксирован фольклорной экспедицией МГУ в Серафимовичском р-не Волгоградской обл.:

Родители ждут дома, а этих, когда проводили, забрали, то называется “ковчег пють”. Такая водка остается, выливают ее в чашку, чашку становють, и в эту чашку выливають, и родные ее остаются. Энти поехали, молодежь, к венчанию. А энти остаются и из этой чашки ложками пють водку. Ковчег повивают. Это родители невесты. А жениховы родители дома ждут, когда приедуть из церкви (Дианова 2008: 104).

Мотив *витья* в названии этого обрядового эпизода, обстоятельства совершаемых действий (распитие водки ложками из общей посуды) и время их исполнения (после отъезда свадебного поезда), состав участников указывают на сходную символику обрядов *завивания овина* и *повивания ковчег*.

Совместное употребление спиртных напитков из одной посуды (в данном случае – тарелки или чашки) – наиболее ритуализированная форма питья, которая известна с древнейших времен, практиковалась на поминальных, календарных, свадебных застольях и символизировала общность семьи, рода, коллектива (Валенцова 2009: 56). А.К. Байбурун и А.Л. Топорков объясняют “необходимость равного причащения к спиртному напитку... представлением о том, что пища и питье исходят от родовых богов и принадлежат всему роду в целом” (Байбурун, Топорков 1990: 148). В свадебном, как и в других семейных обрядах, совместное употребление специальных блюд и напитков связано с необходимостью перераспределения общей доли (Байбурун 1998: 78–82). Например, у русских и белорусов до сих пор сохраняется обычай зачерпывать из общего блюда ритуальные кушанья (кутью, кисель) во вре-

мя поминок (Алексеевский 2008: 120; Новгородский 2008: 129), хотя прежде употребление пищи из общего блюда было обычной практикой, не связанной с какой-либо обрядностью. Обычай, согласно которому молодые едят на свадебном пиру из одной посуды, известен многим славянским народам (Гура 2012: 504). В эпизоде донской свадьбы употребление всеми членами сообщества водки из одной тарелки или чашки, усиленное использованием ложек – важного для свадьбы предмета утвари, – приобщает каждого из них к совершаемому ритуальному действию. В славянских свадебных обрядах ложки являются одними из символических заместителей жениха и невесты, о чем свидетельствуют различные манипуляции с ними (связывание ложек новобрачных, употребление молодыми пищи одной ложкой, кража ложек из дома невесты, принесение новобрачной в дом жениха своей ложки, наказание родителей “нечестной” невесты дырявыми ложками и т.д.) (Гура 2012: 93, 210, 477, 483, 520, 621).

В описаниях ритуала *заливания* (*завивания*) овина часто подчеркивается, что данная трапеза устраивается для *зрителей* (людей, не приглашенных на свадьбу, но обязательно приходивших посмотреть на нее), детей, соседей, родственников невесты, оставшихся в доме ее родителей:

А эта овин, это когда вот невесту увозють. Вот приехал жених за ней, ну не все гости там, молодежь приезжает. Тут выкупили ее, забрали и поехали. Эти хозяйева, отец, мать, тут все, эти, тогда это называлась глйдельщики. Ага, вот эта приходють, глидять. Ну и вот, их тогда стол убируют: зайдить, овин заливать. Угощают их (ПМА 2008: Ситникова).

И выводят и всё, они поехали с богом, а ты оставайся. Тогда заливають это, овин заливають. После, увязуть молодых, тогда собирають людей, тут какие люди остаются, желающие, щас вотки на стол, они гульбу тут свою открыли, пока молодые уехали, они уж тут, стол накрыли, людям, людям, вот смотреть какие там остаются. Вот эта вот заливають овин (ПМ Власкиной 2010).

В состав участников ритуала *заливания* (*завивания*) овина входили те, кого не приглашали на главное свадебное застолье. Это и соседи невесты, и дети, и молодые люди, не состоящие в браке, которые прощались с молодыми на этом этапе обряда и не допускались на пир. В одном из описаний этого обряда подчеркивается, что его устраивали для стариков, которым “нечего делать” на свадьбе (материал собран в станице Казанская Верхнедонского р-на):

Када паехала невеста ж жынихом виньчаца, тут авин завивають старьи люди. Аставють им вотки, ани тут-ть пють, пькамист там батюшка их пирьвянчаить, да приедуть, да фстренуть их. А эти тут-та астаюца, старьи. Ну некуды ж их, и там делать йим нечива. Фсех жы ни пасажаиш на падводы – да ста чилавек. А какий старыйь: “Да ну иё, пака я влезу на этат тарантас, и ни паеду. Мы авин будим заливать”. Им аставють вотки, и ани авин заливають, када уедуть виньчаца (Казачий свадебный обряд б.г.: 20).

Таким образом, устраиваемая после отъезда свадебной процессии трапеза служила для того, чтобы все приняли участие в обряде (в том числе те, кому не позволялось присутствовать на свадебном пиру, или те, для кого это было затруднительно). В заключении брака у восточных славян принимали участие все члены микросоциума (Гура 2012: 23; Бузин 2015: 527), а общественный характер свадьбы у донских казаков был заложен еще в обычае создания брачного союза на кругу (Проценко 2004: 32). На Нижнем Дону *глядельщики* принимали участие в обряде переноса приданого, повсеместно в донской свадебной традиции односельчане перегораживали дорогу свадебному поезду, требуя выкуп за проезд, *зрителям* давали по кусочку калача или

специального хлеба – *встречника*, разламываемого над головами новобрачных при встрече молодых в доме жениха, и т.д. (Там же: 32).

Людей, оставшихся в доме невесты после отъезда свадебного поезда, угощали также для того, чтобы “погладить дорожку” молодым: «Когда жених забрал невесту, оставляют пол-литру: это “глядать дорожку”, “овин заливают”» (Донская свадьба 2020: 91). Место, где сидели жених и невеста, наделялось сакральным статусом, поэтому туда разрешалось садиться только состоявшим в благополучном браке парам:

Вот эта вот заливают овин. Там еще сажают, какие родные или не родные, ну всё равно родственники какие, сажают, вот они [жених и невеста] вылезут из стола, и на их место сажают этих, чтоб они тоже жили хорошо. Ну только не плохих каких брать. Хорошую семью, которая хорошо живет. Молодые встают, а эти садятся (ПМ Власкиной 2010).

В описанном обрядовом эпизоде реальный путь молодых тесно переплетается с ритуальным, связанным с переходом в новый статус. В проведении свадьбы дорога является особым локусом, соединяющим в себе черты реального перемещения молодых (к венчанию и обратно, из дома невесты в дом жениха) и символического пути, отмечающего обрядовый переход из одного статуса в другой, поэтому пожелание благополучного переезда свадебного поезда от дома жениха к дому невесты должно было обеспечить и счастливую жизнь создаваемой семье (*Байбурин* 1993: 76; *Гура* 2012: 566).

Значимым является и время проведения ритуала *заливания* (*завивания*) *овина* – после *посада* невесты, ее выкупа женихом и сведения будущей семейной пары². Исследователи славянской культуры считают, что обряд *посада* реконструирует дохристианский ритуал бракосочетания, поскольку этот эпизод включает в себя все основные элементы заключения брака, связан с переменной прически и головного убора невесты, одариванием молодых, свадебным застольем (*Гура* 2012: 455). Приуроченность угощения “посторонних” ко времени после *посада* жениха и невесты указывает на важность приобщения всех членов коллектива к свадебной трапезе и прежде всего к совместному распитию спиртных напитков, которое совершается в наиболее важные моменты обряда и закрепляет получение его участниками нового статуса.

Географическое распространение предвенчального ритуала *заливания* (*завивания*) *овина* на территории бывшей Области войска Донского было ограничено. Компактный ареал он образует в районах Волгоградской обл., расположенным по берегам Хопра (Кумылженский, Алексеевский, Новоаннинский, Урюпинский). Встречается данный эпизод также в Иловлинском р-не Волгоградской обл., Верхнедонском и Чертковском районах Ростовской обл. Похожий обрядовый акт, называемый *повивать ковчег*, зафиксирован в Серафимовичском р-не Волгоградской обл. (*Дианова* 2008: 104). А.М. Листопадов, описавший казачий свадебный обряд, проводимый в населенных пунктах, расположенных по берегам Северского Донца, также упоминает *завивание овина* в этот момент свадьбы:

По отъезде свадебного поезда невестины родители зовут присутствующих при проводах родных, соседей и знакомых “завивать овин”.

Устраивается полный обед, после которого “вечерние”, т.е. имеющие участвовать в “брачном вечере”, едут в тот же хутор, где живет жених, и там, остановившись на “хватере”, ждут, пока явятся сваты всей компанией с приглашением пожаловать на “брачную пир-беседушку” (*Листопадов* 1954: 250).

Схожие с донскими эпизоды угощения в доме родителей невесты, называемые словосочетаниями со словом *овин*, зафиксированы в южнорусских свадебных традициях. В Орловской обл. после отъезда свадебного поезда людей, не приглашенных на свадьбу, звали *тушить овин* (Костромичёва 1998: 86). В Белгородской обл. замужние женщины *тушили овин* в доме невесты (Климова 2007: 30). В Курской обл. *тушили овин*, т.е. делили каравай жениха, оставшиеся после отъезда молодых к венцу родственники, подруги невесты, соседи (Токмакова 2015). У гребенских казаков после отъезда свадебной процессии родители жениха приглашали родителей невесты к себе на пир, который продолжался до глубокой ночи и назывался *овин заливать* (Ржевуский 1888: 223). В Саратовской обл. во время свадьбы в овине угощали спиртными напитками (СРНГ 1987: 298). Наиболее полным является описание *тушения овина* в Рязанской обл., сделанное Е.А. Самоделовой (Самоделова 2015). Как и на Дону, этот эпизод был приурочен ко времени после отбытия свадебного поезда, в нем принимали участие родители и соседи невесты. Рязанский обряд отличают следующие ритуальные действия: зажигание огня перед повозкой с молодыми и определение по тому, проедет ли лошадь через огонь, дальнейшей судьбы создаваемой семье; поджигание соломы в ведре и символическое тушение ее водкой; следование эпизода, называемого *тушить овин*, за обычаем *выкатывания ступы*. Исследовательница отмечает, что

смысловая общность этих ритуалов обусловлена единой семантикой разрушения важного бытового предмета (загоревшегося и потушенного овина, поваленной и кающейся ступы), что символизирует утрату невесты для ее родителей, отъезд ее из родного дома, наглядно демонстрирует идею невозможности возвращения девушки в ее прежнее благословенное девичество (Там же: 143).

В Советском р-не Ростовской обл. существовал сходный обряд с огнем, имевший очистительную и защитную функции, но совершавшийся в другой момент свадьбы: перед двором жениха разводили костер, чтобы повозка с молодыми, возвращавшимися из церкви, переехала через огонь (ПМДЭ 2002: Кобзева, Сафонова). Общий смысл предвенчального обряда, называемого *заливать* (*завивать*) *овин*, у верхнедонских и хоперских казаков также заключается в окончательном разрыве девушки-невесты со своим родом и утрате ею всех старых социальных связей, приобщение к обряду всех членов сообщества, ритуальное единение их через употребление водки из одной чашки ложками (или просто совместного распития спиртного), а также в продуцировании благополучия новой семье.

3. Есть несколько свидетельств тому, что *завивание овина* в свадебном обряде донских казаков связано с девичьей честью невесты и ее сохранением до брака. В Усть-Донецком р-не Ростовской обл. записан текст о том, что *овин завивали* только “честным” невестам:

Авин завивать – гуляють да и фсё, завивають авин. И вы знайти же – и узнать жы ради тили, какая щесная, какая нищесная, и уже па-другому. Какии завиванки, какии нет. Наш жы брат какой: как панравился паринь – так и усё. Но мне некада було гулять, я джоже маладая была. На улицу ни пускали. А есть такии были деуки атпетыи (ПМ Проценко середина 1980-х годов: Яковлева).

Перепрыгивание через огонь и разбивание посуды (действия, совершавшиеся в конце свадьбы на Дону и часто обозначавшиеся словосочетаниями с лексемой *овин*) могли быть знаками сохранения невинности молодой до брака:

Этава ништо ни знаить, должын адин муж знать. Энта дурасть была. Хорошая женщина и... закапывали, папирва разводили кастёр, пирипрядывать чириз ниво. То фсе папрядали, значить, чесная невеста, узнавали. А други – хто кулаком разабьёт гаршок с невестиной радни, а ж жыниховой жы угадывають (ПМ Проценко середина 1980-х годов: Полозова).

На севере Ростовской обл. в случае, если невеста не сохранила невинность до брака, проводили обряд, называемый *овин*: «в деревянную чашку наливают водку, крошат “бурсак” (круглые лепешки), а родители невесты поедут в дом жениха только после того, как в присутствии гостей дырявыми ложками съедят “овин”» (Литвиненко 1997: 158). Отметим в этом эпизоде сходное с ритуалом *заливания* (*завивания*) *овина* перед отъездом молодых совместное употребление водки родителями невесты (ложками и из одной чашки), символизирующее общность коллектива и отмечающее общий для родителей ритуальный переход. Дырявые ложки в этом случае вписываются в ряд предметов с отверствием, использующихся как на Дону, так у славян в целом для демонстрации “нечестности” невесты (дырявые рюмки, ведро, корыто без дна).

У восточных славян первую брачную ночь молодые обычно проводили в неотапливаемом помещении. А.В. Гура обратил внимание на корреляцию ритуального использования хлеба в виде снопов, зерна или выпечки в обрядах брачной ночи и обустройством спальни для новой супружеской пары в хозяйственных постройках для хранения, сушки или молотбы хлеба, в том числе в овине (Гура 2012: 510). При этом “основные мифо-ритуальные функции овина связаны с разжигаемым там огнем” (Левкиевская, Плотнокова 2004: 493). Е.А. Самоделова отмечает, что “в свадебном обряде проведение ритуалов в овине (или, позднее, с упоминанием овина)... вероятнее всего было обусловлено имеющимся в таких помещениях очагом” (Самоделова 2015: 139). Зажигание огня в ритуалах, совершавшихся во время или после брачной ночи, имело эротическую и продуцирующую символику, соотносилось с актом дефлорации и было связано с инициацией новобрачных (Белова, Узенёва 2004: 516–517; Матлин 2020: 108). О том, что овин символизировал незамужнее состояние невесты и ее целомудрие, свидетельствуют данные свадебной традиции Орловской обл., в которой фраза “овин сгорел” обозначала окончание времени девичества (“всё, авин згарел, мужняя ты жана”), а также употреблялась для приглашения на угощение в доме родителей молодой на второй день свадьбы: «Нивесту увизли, а нь втарой день свадьбы гъварили, што у невестиная атць авин згарел. Я помню, у децтве гъварили: “Пайдёмтя, авин згарел”. Блискии, знакомъи шли. Хто зря-ть ни пайдеть» (Костромичёва 1998: 100–101). В Ульяновской обл. утром после брачной ночи у невестиного дома разводили костры, будили молодых со словами: “Пожар уж прогорел” (Матлин 2020: 107).

Мотив сжигания и тушения овина и других хозяйственных построек присутствует во фразеологизмах, обозначающих измену, неудачу в любви, семантически связанных с любовным актом. В новгородских говорах словосочетание *заливать овин* употреблялось для обозначения “ритуала для обманутого в любви”: “Овин заливать, женился, а меня не взял, меня водой и заливают. Говорят, забава женился, залейте мне овин. Что хотите говорите, по душе один и был” (НОС 2010: 689); фразеологизмы *сгорела рига* (*баня, байна*) у кого иносказательно использовали, говоря об измене (Кучко 2017: 484). В вологодском диалекте выражение *овин сгорел* относилось к отказу на сватовстве или к разрыву супружеских отношений (СВГ 2002: 110; Зорина 2008: 56). Связь супружеского акта и любовной измены здесь коррелирует с семантикой продуктов горения в свадьбе (сажи, пепла, головешки), которые также фигурировали в виде вербальных знаков или предметных символов в эпизодах неудачного сватовства, осу-

ждения неженатой молодежи, порицания “нечестной” невесты. Е.Л. Березович установила, что «отказ при сватовстве, измена в любви и утрата девственности воспринимаются как действия близкие (“женские грехи”) и имеют общее символическое поле» (Березович 2007: 250–252). Таким образом, *сжигание овина* в русских свадебных обрядах связано с утратой невестой своих прежних социальных и биологических характеристик и перерождением ее в новом качестве.

4. Чаше всего словосочетания *завивать, заливать, тушить оvin* на Дону относятся к заключительному эпизоду свадебного цикла. При этом акциональное наполнение ритуалов завершения свадьбы, обозначаемых данными выражениями, могло значительно варьироваться. Например, в районах Волгоградской обл., расположенных по берегам Хопра (Кумылженский, Нехаевский, Новониколаевский, Урюпинский), *заливание овина* в конце свадьбы включает принесение воды новобрачной, являющееся ее символическим испытанием и приобщением к пространству дома мужа, одаривание молодой деньгами и *отгуливание* (т.е. последнее застолье) у жениха. Носители традиции объясняют, что *овин заливали, тушили* в конце свадьбы для того, чтобы “молодые не разошлись”, “чтобы невеста не тосковалась по дому”, “чтобы невеста назад не возвращалась” (Дианова 2008: 114; СДГВО 2011: 189–190; Донская свадьба 2020: 133). Последние толкования значения обряда представляют в контексте всех описанных выше эпизодов свадьбы особенный интерес, так как подчеркивают окончательный разрыв невесты со своей семьей и девичеством, который символизирует *заливание овина*. Бесповоротность перехода молодой в род мужа знаменуют и многие другие обрядовые акты конца свадьбы на Дону: *хоронить концы, отрубать (оттягивать) хвост, забивать чоп* и т.д.

В Семикаракорском и Усть-Донецком районах Ростовской обл. *заливанием (завиванием) овина* называли эпизод конца свадьбы, когда в чашку наливали алкогольный напиток, кидали туда мелкие деньги, а гости старались зачерпнуть спиртное кружкой так, чтобы поймать монеты. После этого во дворе зажигали огонь, через который перепрыгивали все присутствующие:

Инф.: На третий день назывался “овин заливать”, “заливать оvin”. Наливають у щáшу вина, кидають туда деньги, серебро, и ловють. Привяжуть за потолок кружку, и забирайте, кому счастья попадет, деньги ж тогда всякаи кидали. <...> А хто шерпае, шерпае, нищегó, выпьет, напьется. Ну вот и начинають костер жечь, на улицу выйдуть или в двор, где они, щé они, костер разожгут и начинають прыгать шерез этот костер.

Собиратель (далее – С.): Зачем?

Инф.: Да так просто, ну подурить.

С.: Кто прыгает?

Инф.: Хто прыгае, да хто в свадьбе играть. <...> Кричать, вот же “пожар”, кричать, зажгут же сперва, а потом эту же с щáшки – тушите, пожар же, из шашки же шерпають (ПМДЭ 2001).

Отметим, что в этом ритуальном действии, как и в эпизоде после отъезда свадебного поезда, распитие алкогольных напитков осуществлялось из общей посуды, которая рассматривалась какместилище “счастья” – доли, воплощенной в монетах. Все это указывает на архаику народных представлений, стоящих за ритуалом *заливания овина* в данной локальной традиции, а также на включенность его в семантическую структуру эпизодов донской свадьбы, обозначаемых словосочетаниями со словом *овин*.

В Усть-Донецком р-не Ростовской обл. после *заливания овина* могли *забивать кол*: “Кол забивають, что тут они уже будут жить, и оvin завивають, заливають, всё, никаких не ссор, не скандалаў, никаких новостей с этого дома чтоб

не выходило – это завивается овин” (ПМ Власкиной 2001: Давыдыч). Забивание кола в конце свадьбы заимствовано казаками из украинской традиции, влияние которой особенно заметно в нижнедонской свадьбе. Иногда эпизод черпания спиртного кружкой отдельно называли *хоронить концы*:

Тогда овин заливають, концы хоронють. Собираются у жениха, разжигают костер и прыгают через него, через костер. <...> И конец, вот что-то спрячь, привяжешь туда кружку, в чашку такую нальешь вина полно, и накидають туда денег. И вот ты поймай. А ты как поймаешь? Поймаешь, а вот это вино всё и выпьешь обязательно. Хочешь, второй раз ныряй туда. А вино будешь выпивать. Да так концы эти нахоронють, что еле ползуть (Там же: Войтова).

Словосочетание *хоронить (прятать) концы* распространено в основном в районах Нижнего Дона и Северского Донца, небольшой ареал оно образует также в Михайловском р-не Волгоградской обл. Частично территория его распространения совпадает с регионом фиксации выражения *заливать (завивать) овин*. Приведенные словосочетания сходны и по значению: они обозначают черпание монет кружкой в чашке со спиртным, зажигание и тушение огня, битье посуды и подметание осколков молодыми (Анашкина 1976: 119; БТСДК 2003: 436, 560; ПМ Проценко 1990; ПМА 2007).

В Шолоховском р-не Ростовской обл. обряд *заливания овина* относился к разделению каравая на следующий день после венчания. Свадебный каравай, украшенный двумя веточками сосны, разламывали пополам, его части давали матерям новобрачных со словами: “На тебе, свашенька, веточки, а мне остаются деточки” (ПМА 2005). После этого разбивали горшок или тыкву, внутрь которых сажали живого петуха или курицу; осколки молодые подметали вместе с мелкими деньгами, кидаемыми гостями. В станице Вёшенской разбивание горшка происходило у свекрови на животе и сопровождалось изображением родов (подробнее об этом см.: Гревцова 2020: 122). Данный обряд интересен тем, что содержит большое количество элементов, которые восходят к архаичным славянским представлениям о брачном “переходе” молодых людей, и прежде всего невесты. Во-первых, разбивание посуды или других полых предметов в свадебном обряде приурочено к актам, изменяющим социальный статус невесты, и осмыслиется как получение счастья новобрачным (Байбурин 1993: 83; Топорков 1995: 180). Во-вторых, разделение каравая в свадебном обряде донских казаков – действие, отмечающее окончательный переход девушки в семью мужа и изменение ее положения: после этого акта молодая снимает фату, ей меняют прическу, новобрачных “сдают с рук” (т.е. передают родителям) свадебные распорядители – дружка и свашка. В описанном обряде разламывание каравая совершается одновременно с битьем посуды, что усиливает семантику окончательного перехода молодых в новый статус. В-третьих, примечательно присутствие в обряде курицы или петуха, которые являются в восточнославянской свадьбе символическими заместителями невесты и жениха. При этом курица или петух помещаются в полый предмет (горшок или тыкву), образуя сложный по смысловому наполнению символ. Наконец, это действие дополняется имитацией родов – разбиванием горшка у свекрови на животе, что символизирует рождение новобрачной в семье мужа. Подтверждением того, что в этом эпизоде изображаются элементы родильного обряда, служат описания подобных ритуалов второго и третьего дня свадьбы в районах Ростовской обл., расположенных вдоль Северского Донца, и в некоторых районах Волгоградской обл. (Анашкина 1976: 119; БТСДК 2003: 45; Донская свадьба 2020: 70, 82, 92, 93, 104, 108, 124, 137, 172; Харузин 1885: 158). Отметим, что в текстах, описывающих данный обрядовый акт, а также сходные по акциональному наполнению

эпизоды, практически не встречается указаний на пожелание плодородия молодым (в отличие от подметания новобрачными черепков разбитой посуды после *заливания овина*). Наоборот, иногда прямо говорится о том, что свекровь “родила” себе невестку (Донская свадьба 2020: 70, 81, 123, 171; *Анашкина* 1976: 119).

Разбивание посуды в донской свадьбе, как и повсеместно в России, не только отмечало символическое изменение социального статуса молодой, но и напрямую указывало на биологический переход, совершившийся в первую брачную ночь. Так, в верхнедонских районах битье горшков утром после брачной ночи было знаком сохранения девушки целомудрия до брака (СДГВО 2011: 44; Донская свадьба 2020: 26). При этом битье посуды в некоторых районах Дона, культура которых испытала значительное влияние традиции малороссов, имело противоположное значение – обозначало утрату невестой девственности до свадьбы (ПМДЭ 1991; ПМА 2012). Таким образом, разбивание посуды в ритуале *заливания* (*завивания овина*) можно рассматривать как указание на биологический и социальный переход молодой.

Помимо словосочетания *заливать* (*завивать*) *овин*, в донских говорах встречается выражение *тушить овин*, относящееся к ритуалам конца свадьбы в Даниловском, Клетском, Кумылженском, Михайловском, Фроловском районах Волгоградской обл. *Тушение овина* включало битье посуды, зажигание и тушение огня, перепрыгивание через костер, испытания новобрачных:

Были, это знаешь когда, когда овин, в общем ну это, чтоб это, тушить оvin. Овин – это знаешь, когда овин? Всё уже к концу, свадьба, всё, вот возле этих ворот делают, зажигают и прыгают через него. И мелочь, бывает, роняют, чтобы невеста, чтобы паглядить, она не спялая. И вот начинает выбирать. Овин обязательно, обязательно. Это когда после свадьбы уже всё. Когда свадьба заканчивается, всё, это тоже много дарять, бросают. Пряма и монеты, и так пряма бросает, и невеста надевает фартук и собирает (ПМ Архипенко 2009).

В Советском и Обливском районах Ростовской обл. в конце свадьбы *тушили пожар*, в станице Раздорской Усть-Донецкого р-на – *заливали пожар*: в доме жениха собирались близкие родственники, устраивали застолье, во дворе зажигали небольшую костер, участники обряда прыгали через него (ПМДЭ 1998: Варламова, Савчук; ПМДЭ 2001; ПМДЭ 2002: Коробова, Сафонова). В Обливском районе *тушили пожар* заливанием трубы дома новобрачного, при этом огонь не зажигали (ПМДЭ 1998: Ерохина).

Тушение овина, пожара в конце свадебного обряда зафиксировано и в других русских традициях, прежде всего южнорусских. В Белгородской, Воронежской, Орловской, Самарской областях, у русских Татарстана в конце свадьбы *тушили овин* (Богданова 2019: 153; Зорин 2004: 101; Климова 2007: 38; СОГ 2008: 181)². У русских Урала, Башкирии, Сибири, на Кубани и Ставрополье, в Курской и Белгородской областях *тушили (гасили) свадьбу* (Голубева 2015; ИЭиФК: 239; *Невская* 1982: 95; Семенова 2009: 183; Чижикова 1989: 192). Эти обрядовые акты, как и на Дону, включали зажигание и тушение огня, разбивание посуды и подметание осколков молодыми. В разных восточнославянских традициях конец свадьбы связывается с продуктами горения. В Ставропольском крае *тушили угольки, заливали головёшки* (Бойко 2017: 86), в Карелии и Архангельской обл. шли к родителям невесты *на пепелище* (Гура 2012: 543), в Гомельской обл. Белоруссии в конце свадьбы устраивали ритуал *папялішча*, во время которого ели курицу или петуха (Вяселле 1978: 387). Огонь конца свадьбы имел очистительную функцию, поэтому все участники обряда должны были перепрыгнуть через зажженный костер. *Тушение овина* в этот момент свадьбы означало окончательный переход молодой в семью мужа. Кроме того,

огонь символически соотносился с актом дефлорации. Его совершение отмечалось обрядовыми действиями утром после брачной ночи, которые могли дублироваться и на третий, завершающий день свадьбы (Матлин 2020: 107–108).

Следует отметить, что ареалы распространения обрядовых словосочетаний *заливать* (*завивать*) *овин* и *тушить овин* в донских говорах практически не пересекаются. Глаголы *заливать* и *завивать* в них демонстрируют устойчивую взаимозаменяемость, при этом последний имеет тенденцию к утрате. Это связано с фонетическим сходством этих слов и с тем, что внутренняя форма и мотивировка терминов *заливать овин* и *завивать овин* затемнена для носителей традиции. Сравнение с похожими по названию и обрядовому наполнению эпизодами свадеб других русских областей показывает, что донские обряды *заливать* (*завивать овин*) в прошлом могли быть более полными, включать большее количество символических действий, которые впоследствии были утрачены. Разнообразие значений словосочетания *заливать* (*завивать*) *овин* в свадебном обряде донских казаков свидетельствует о неравномерности его формирования в разных районах Дона и влиянии на него культурных традиций переселенцев из различных русских регионов, в первую очередь южнорусских.

Составленная карта распространения свадебных выражений со словом *овин* на территории бывшей Области войска Донского отражает бытование их в виде словосочетаний, обозначающих ритуал, совершаемый после отъезда свадебного поезда (преимущественно у хоперских казаков). Семантика эпизодов конца свадьбы у этих терминов фиксируется повсеместно в верхнедонских районах; небольшой ареал эти словосочетания образуют на Нижнем Дону. Приуроченность обрядовых актов, называемых сочетанием слов с лексемой *овин*, и ко времени выкупа невесты, и к третьему дню после венчания не случайна и объясняется присутствием в эпизоде *посада* всех основных элементов заключения брака, что дает возможность для реконструкции праславянского обряда бракосочетания (Гура 2012: 455). Поэтому ритуалы с *овином*, совершаемые после отъезда невесты из родительского дома, видимо, относятся к более ранним, возможно дохристианским, народным представлениям, поскольку указывают на окончательный переход девушки в семью мужа уже на этапе после *посада* будущей семейной пары.

В эпизодах донской свадьбы, называемых *завивать* (*заливать*), *тушить овин*, присутствуют элементы, свидетельствующие об архаичности стоящего за ними народного мировоззрения (распитие спиртных напитков из общей посуды, разбивание полых предметов, зажигание и тушение огня, имитация родов, использование в них символических для восточнославянской свадьбы атрибутов – хлеба, спиртных напитков, курицы и др.). Очевидно, что в донских свадебных традициях, так же как и в брачных обрядах других русских областей, зажигание и тушение *овина*, реальное или только символическое, обозначает окончательный ритуальный переход молодых, прежде всего невесты. Этот переход связывался с наиболее значимыми моментами свадебного обряда: кануном свадьбы, *посадам* жениха и невесты, первой брачной ночью, заключительным эпизодом свадьбы. Все эти моменты в народном сознании соотносятся с утратой невестой своих прежних биологических и социальных качеств и окончательным переходом ее в род мужа. При этом образ овина, по-видимому, настолько тесно и давно связан с заключением брака, что на Русском Севере он входит в молодежные посиделочные игры “в женитьбу”, которые являлись “репетицией” настоящей свадьбы, в виде их названий (“овин горит с женитьбой”, “овин сгорел”), игровых вербальных формул (“давайте сожжем овин!”) или реального зажигания и тушения огня. Интересно, что в одном из вариантов такой игры молодые люди так же, как и в конце свадьбы на Дону

и в других русских областях, прыгали через огонь (*Морозов, Слепцова* 2004: 392–394, 441).

Примечания

¹ Диалектные тексты из личных полевых архивов ростовских исследователей, а также собранные в экспедициях Южного федерального университета, даются в орфографии с сохранением характерных черт донских говоров. Буквой *г* передается *γ* (г-фрикативное). При цитировании материалов из других экспедиционных архивов или опубликованных текстов они приводятся в том же виде, в каком они представлены в источнике.

² У донских казаков *посадом* называют сидение невесты в переднем углу комнаты за столом в ожидании жениха, реже – жениха и невесты после выкупа места рядом с невестой перед отъездом к венчанию. *Посад* будущей семейной пары сопровождается застольем и обыгрыванием участников обряда (БТСДК 2003: 407, 482; *Листопадов* 1954: 228, 241–242). В районах по Хопру *посадным* называется свадебный убор невесты (СДГВО 2011: 461). Сидение молодых на почетном месте во время свадебного пира не отмечается ритуально и *посадом* не называется.

³ Выражаем благодарность Т.Е. Баженовой за информацию об обряде *тушения овина* в самарской свадьбе, которой она любезно поделилась с автором во время Всероссийского диалектологического совещания “Лексический атлас русских народных говоров” 1 марта 2021 г.

Источники и материалы

БТСДК 2003 – Большой толковый словарь донского казачества: ок. 18 000 слов и устойчив. словосочетаний / Ростов. гос. ун-т; ф-т филологии и журналистики; каф. общ. и сравнительн. языкознания. М.: Русские словари; Астрель; АСТ, 2003.

Вяселле 1978 – Вяселле. Абрад / Склад. К.А. Цвірка; рэд. В.К. Бандарчык, А.С. Фядосік. Мінск: Навука і тэхніка, 1978.

Голубева 2015 – Голубева М.С. Свадебный обряд, песни и причитания русских старожилов Республики Башкортостан // Культура.рф. 03.09.2015. <https://www.culture.ru/objects/480/svadebnyi-obryad-pesni-i-prichitaniya-russkikh-starozhilov-respubliki-bashkortostan>

Донская свадьба 2020 – Донская свадьба. Вып. II: Материалы этнографических и фольклорных экспедиций 1983–2017 гг. / Сост. М.А. Рыблова, В.С. Кубракова, В.А. Шилкин; под ред. М.А. Рыбловой. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2020.

Зорина 2008 – Зорина Л.Ю. Диалектная лексика говоров Вологодского края: методические материалы и научно-популярные очерки. Вологда: ВГПУ, 2008.

ИЭиФК – История, этнография и фольклор Кубани (материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции). Т. 3: Усть-Лабинский район / Науч. ред., сост. Н.И. Бондарь, А.И. Зудин. Майкоп: Качество, 2018.

Казачий свадебный обряд б.г. – Казачий свадебный обряд (сводные материалы). Машинопись. Б.г. 27 с. Хранится в коллекции личных документов Б.Н. Проценко в ЮНЦ РАН.

Климова 2007 – Климова Я.М. Праздники и обряды Белгородчины: сборник фольклорных материалов по традиционным праздникам и обрядам, народным играм Белгородской области // Праздники святого Белогорья. Вып. 2. Белгород: Издание БГЦНТ, 2007.

- Костромичёва* 1998 – *Костромичёва М.В.* Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел: Орловский гос. ун-т, 1998.
- Листопадов* 1954 – *Листопадов А.М.* Песни донских казаков: В 5 т. Т. 5 / Под общ. ред. Г. Сердюченко. М.: Музгиз, 1954.
- Литвиненко* 1997 – *Литвиненко О.* Заметки о свадебных обрядах в северных районах Ростовской области // Памяти Листопадова / Ред.-сост. Т.С. Рудиченко. Ростов-на-Дону: Гефест, 1997. С. 154–162.
- НОС 2010 – Новгородский областной словарь / Изд. подгот. А.Н. Левичкин, С.А. Мызников; авт.-сост. А.В. Клевцова и др. СПб.: Наука, 2010.
- ПМ Архипенко 2009 – Полевые материалы экспедиции Натальи Анатольевны Архипенко в Даниловский р-н Волгоградской обл., 2009 г. (информант: Т.С. Ёлкина, 1936 г.р.).
- ПМ Власкиной 2001 – Полевые материалы экспедиции с. н. с. ЮНЦ РАН Нины Алексеевны Власкиной в Усть-Донецкий р-н Ростовской обл., 2001 г. (информанты: А.А. Давыдыч, 1936 г.р., А.М. Войтова, 1920 г.р.).
- ПМ Власкиной 2010 – Полевые материалы экспедиции с. н. с. ЮНЦ РАН Нины Алексеевны Власкиной в Новоаннинский р-н Волгоградской обл., 2010 г. (информант: Р.Н. Сергеева, 1930 г.р.).
- ПМ Проценко 1990 – Полевые материалы экспедиции Бориса Николаевича Проценко в станицу Краснодонецкую Белокалитвинского р-на Ростовской обл., май 1990 г. Тетрадь МАРДГ-5. Хранится в коллекции личных документов Б.Н. Проценко в ЮНЦ РАН (информант: М.М. Чикомасова, 1899 г.р.).
- ПМ Проценко середина 1980-х годов – Полевые материалы экспедиции Бориса Николаевича Проценко в станицу Мелиховскую Усть-Донецкого р-на Ростовской обл., середина 1980-х годов. Тетрадь № 13. Хранится в коллекции личных документов Б.Н. Проценко в ЮНЦ РАН (информанты: В.П. Полозова, 1904 г.р.; А.Н. Яковлева, 1909 г.р.).
- ПМА 2005 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Шолоховский р-н Ростовской обл., 2005 г. (информант: З.В. Великанова, 1939 г.р.).
- ПМА 2007 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Усть-Донецкий р-н Ростовской обл., 2007 г. (информанты: В.П. Наумова, 1927 г.р.; Т.К. Рыковская, 1928 г.р.; Н.Е. Савкина, 1929 г.р.; Л.П. Токарева, 1931 г.р.).
- ПМА 2008 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Урюпинский р-н Волгоградской обл., 2008 г. (информанты: Р.В. Орлова, 1930 г.р.; В.Г. Ситникова, 1929 г.р.).
- ПМА 2012 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Миллеровский и Тарасовский р-ны Ростовской обл., 2012 г. (информанты: Е.Е. Безручко, 1932 г.р.; Е.Е. Корнеева, 1923 г.р.).
- ПМДЭ 1991 – Полевые материалы диалектологической экспедиции Ростовского государственного университета в Весёловский р-н Ростовской обл., 1991 г. (информант: П.Ф. Бондаренко, 1907 г.р.).
- ПМДЭ 1998 – Полевые материалы диалектологической экспедиции Ростовского государственного университета в Обливский р-н Ростовской обл., 1998 г. (информанты: М.Я. Варламова, 1940 г.р.; А.В. Ерохина, 1927 г.р.; В.А. Савчук, 1939 г.р.).
- ПМДЭ 2001 – Полевые материалы диалектологической экспедиции Ростовского государственного университета в Усть-Донецкий р-н Ростовской обл., 2001 г. (информант: А.И. Алексеева, 1912 г.р.).
- ПМДЭ 2002 – Полевые материалы диалектологической экспедиции Ростовского государственного университета в Советский р-н Ростовской обл., 2002 г. (информанты: Т.А. Кобзева, 1928 г.р., В.Г. Коробова, 1929 г.р., М.А. Сафонова, 1935 г.р.).
- СВГ 2002 – Словарь вологодских говоров. Учебное пособие по русской

- диалектологии. Вып. 9. Вологда: Вологодский гос. педагогический ун-т; Русь, 2002.
- СДГВО 2011 – Словарь донских говоров Волгоградской области / Авт.-сост. Р.И. Кудряшова, Е.В. Брысина, В.И. Супрун; под ред. Р.И. Кудряшовой. Изд. 2-е. Волгоград: Издатель, 2011.
- Семенова 2009 – Семенова О.Р. Лексика свадебного обряда в русских говорах Южного Урала // Слово и текст: история, культура, этнос: сборник научных трудов памяти Л.Я. Петровой. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2009. С. 180–184.
- СОГ 2008 – Словарь орловских говоров: учебное пособие по русской диалектологии. Вып. 15 / Сост. С.М. Васильченко. Орел: б.и., 2008.
- СРДГ 1976 – Словарь русских донских говоров: В 3 т. Т. 2 / Авт.-сост. З.В. Валюсинская и др. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1976.
- СРНГ 1987 – Словарь русских народных говоров. Вып. 22 / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1987.
- Ржевуский 1888 – Терцы. Сборник исторических, бытовых и географо-статистических сведений о терском казачьем войске / Сост. А. Ржевуский. Владикавказ: Тип. Областного правления Терской Области, 1888.
- Токмакова 2015 – Токмакова О.С. Свадебный обряд села Белица Беловского района Курской области // Культура.рф. 02.09.2015. <https://www.culture.ru/objects/522/svadebnyi-obryad-sela-belica-belovskogo-raiona-kurskoj-oblasti>
- Токмакова 2018 – Токмакова О.С. Свадебный обряд станицы Краснодонской Белокалитвинского района Ростовской области // Культура.рф. 20.04.2018. <https://www.culture.ru/objects/3447/svadebnyi-obryad-panic-krasnodonskoj-belokalitvinskogo-raiona-rostovskoj-oblasti>
- Харузин 1885 – Харузин М.Н. Сведения о казачьих общинах на Дону. Материалы для обычного права. Вып. 1. М.: Тип. М.П. Щепкина, 1885.

Научная литература

- Алексеевский М.Д. Поминальные трапезы на Русском Севере: пищевой код и застольный этикет // Традиционное русское застолье / Отв. ред. А.С. Каргин. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 118–127.
- Анашкина С. Свадебная обрядность донецких казаков // Традиционное и современное народное музыкальное искусство / Ред.-сост. Б.Б. Ефименкова. М.: б.и., 1976. С. 113–136.
- Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- Байбурин А.К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры / Ред.-сост. В.Д. Кен. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 78–82.
- Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л.: Наука, 1990.
- Белова О.В., Узенёва Е.С. Огонь // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3 / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. С. 513–519.
- Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007.
- Богданова Е.А. Лексика свадебного обряда в воронежских говорах: этнолингвистический аспект. Дис. ... канд. филол. наук. Воронежский государственный университет, Воронеж, 2019.
- Бойко И.В. Свадебный обряд северо-восточных районов Ставрополя в расска-

- зах носителей региональной традиции // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 2 (68). Ч. 2. С. 84–87.
- Бузин В.С.* Рождение, вступление в брак и смерть в традиционной южнорусской обрядности (Липецкая, Тамбовская, Пензенская области). СПб.: Нестор-История, 2015.
- Валенцова М.М.* Пить // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4 / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. С. 55–59.
- Гревцова Т.Е.* Обряды конца свадьбы в традиционной культуре донских казаков // Этнографическое обозрение. 2020. № 4. С. 116–131.
- Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М.: Индрик, 2012.
- Дианова Т.Б.* Традиционное свадебное застолье на Дону // Традиционное русское застолье / Отв. ред. А.С. Каргин. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 96–117.
- Зорин Н.В.* Русский свадебный ритуал. М.: Наука, 2004.
- Кучко В.С.* Русская диалектная лексика со значением измены в любви: семантико-мотивационный аспект // Славянский альманах. 2017. Вып. 3–4 / Отв. ред. К.В. Никифоров. М.: Индрик, 2017. С. 479–498.
- Левкиевская Е.Е., Плотникова А.А.* Овин // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3 / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. С. 493–495.
- Матлин М.Г.* Костер на русской традиционной свадьбе Ульяновского Поволжья // Традиционная культура. 2020. Т. 21 (4). С. 103–111.
- Морозов И.А., Слепцова И.С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М.: Индрик, 2004.
- Невская Т.А.* Традиционная и современная свадьба сельского населения Ставрополя // Советская этнография. 1982. № 1. С. 89–100.
- Новгородский Т.А.* Традиции народного застолья в похоронно-поминальной обрядности белорусов // Традиционное русское застолье / Отв. ред. А.С. Каргин. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2008. С. 128–135.
- Плотникова А.А.* Слав. *viti в этнокультурном контексте // Концепт движения в языке и культуре / Отв. ред. Т.А. Агапкина. М.: Индрик, 1996. С. 104–113.
- Проценко Б.Н.* Донской обряд плодородия: своеобразие и традиции // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 45–52.
- Проценко Б.Н.* Свадебный обряд донских казаков во времени и пространстве // Традиционная культура. 2004. № 4. С. 26–34.
- Рудиченко Т.С.* Особенности свадебного ритуала казачьих поселений юга Донецкого округа (по экспедиционным материалам) // Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани за 1999 год. Дикаревские чтения (6): материалы Региональной науч.-практической конф., ст. Крепостная, 14–16 мая 1999 г. / Сост., науч. ред. М.В. Семенцов. Краснодар: Кубанькино, 2000. С. 91–95.
- Самоделова Е.А.* Рязанские свадебные ритуалы “катить ступу” и “овин тушить” // Этнографическое обозрение. 2015. № 6. С. 134–151.
- Топорков А.Л.* Битье посуды // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1 / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995. С. 180–182.
- Чижикова Л.Н.* Семейная обрядность сельского населения Курской губернии в XIX – начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт / Отв. ред. М.М. Громыко, Т.А. Листова. М.: Наука, 1989. С. 174–189.

Research Article

Grevtsova, T.E. Geography and Semantics of the Rituals Named *zavivat'* (*zalivat'*) *ovin* in the Wedding Rite of the Don Cossacks [Geografiia i semantika ritualov zavivaniia (*zalivaniia*) ovina v svadebnom obriade donskikh kazakov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 178–197. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010110> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tatyana Grevtsova | <https://orcid.org/0000-0001-7512-9528> | tanyar_2@mail.ru | Federal Research Centre The Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences (41 Chehova Str., Rostov-on-Don, 344006, Russia)

Keywords

Don Cossacks, wedding ritual, ritual vocabulary, ritual passage, drying barn, fire, ethnolinguistics, mapping

Abstract

The rituals called phrases with the lexeme *ovin* (“drying barn”) were performed by the Don Cossacks during the hen party, before the departure of the wedding train from the bride’s house, after the wedding night and at the end of the wedding. Their timing to the different stages of the ritual and the different acts indicate the areal diversity of the Don wedding tradition, the formation of which was influenced by migrants mainly from the southern Russian regions. The motif of twisting reflected in the name of these rituals, drinking alcoholic beverages from common dishes, breaking hollow objects, lighting and extinguishing fire, imitation of childbirth and other elements of rituals named *zavivat'* / *zalivat'* *ovin* speak of the complex symbolic content of these ritual episodes and the archaic nature of the folk ideas behind them. Extinguishing of “*ovin*”, real or just called, symbolizes the final ritual transition of the newlyweds to another social group, first of all the bride, the loss of her former biological and social characteristics, the impossibility of returning to the premarital state.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Southern Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences [122020100347-2]

References

- Alekseevskii, M.D. 2008. Pominal'nye trapezy na Russkom Severe: pishchevoi kod i zastol'nyi etiket [Funeral Meals in the Russian North: Food Code and Table Etiquette]. In *Traditsionnoe russkoe zastol'e* [Traditional Russian Feast], edited by A.S. Kargin, 118–127. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora.
- Anashkina, S. 1976. Svadebnaia obriadnost' donetskikh kazakov [Wedding Ritual of the Donets Cossacks]. In *Traditsionnoe i sovremennoe narodnoe muzykal'noe iskusstvo* [Traditional and Contemporary Folk Music Art], edited by B.B. Efimenkova, 113–136. Moscow.
- Baiburin, A.K. 1993. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obriadov* [Ritual in Traditional Culture: Structural and Semantic Analysis of Eastern Slavic Rites]. St. Petersburg: Nauka.
- Baiburin, A.K. 1998. Obriadovoe pereraspredelenie doli u russkikh [Ceremonial Redistribution of Destiny among the Russians]. In *Sud'by traditsionnoi kul'tury*

- [The Fate of Traditional Culture], edited by V.D. Ken, 78–82. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Baiburin, A.K., and A.L. Toporkov. 1990. *U istokov etiketa. Etnograficheskie ocherki* [At the Origins of Etiquette: Ethnographic Sketches]. Leningrad: Nauka.
- Belova, O.V., and E.S. Uzeneva. 2004. Ogon' [Fire]. In *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar': V 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary in 5 vols.], edited by N.I. Tolstoi, 3: 513–519. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Berezovich, E.L. 2007. *Yazyk i traditsionnaia kul'tura: etnolingvisticheskie issledovaniia* [Language and Traditional Culture: Ethnolinguistic Studies]. Moscow: Indrik.
- Bogdanova, E.A. 2019. *Leksika svadebnogo obriada v voronezhskikh govorakh: etnolingvisticheskii aspekt* [Vocabulary of Wedding Rites in Voronezh Dialects: Ethnolinguistic Aspect]. PhD diss., Voronezh State University.
- Boiko, I.V. 2017. Svadebnyi obriad severo-vostochnykh raionov Stavropol'ia v rasskazakh nositelei regional'noi traditsii [The Wedding Ceremony of the Northeastern Districts of Stavropol in the Stories of the Bearers of the Regional Tradition]. *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* 2 (68/2): 84–87.
- Buzin, V.S. 2015. *Rozhdenie, vstuplenie v brak i smert' v traditsionnoi iuzhnorusskoi obriadnosti (Lipetskaia, Tambovskaia, Penzenskaia oblasti)* [Birth, Marriage and Death in the Traditional South Russian Rituals (Lipetsk, Tambov, Penza Regions)]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Chizhikova, L.N. 1989. *Semeinaia obriadnost' sel'skogo naseleniia Kurskoi gubernii v XIX – nachale XX v.* [Family Rituals of the Rural Population of Kursk Province in the 19th – Early 20th Century] In *Russkie: semeinyi i obshchestvennyi byt* [Russians: Family and Social Life], edited by M.M. Gromyko and T.A. Listova, 174–189. Moscow: Nauka.
- Dianova, T.B. 2008. *Traditsionnoe svadebnoe zastol'e na Donu* [Traditional Wedding Feast in the Don Region]. In *Traditsionnoe russkoe zastol'e* [Traditional Russian Feast], edited by A.S. Kargin, 96–117. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora.
- Grevtsova, T.E. 2020. *Obriady kontsa svad'by v traditsionnoi kul'ture donskikh kazakov* [Rites of the End of Wedding in the Traditional Culture of the Don Cossacks]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 116–131.
- Gura, A.V. 2012. *Brak i svad'ba v slavianskoi narodnoi kul'ture: semantika i simbolika* [Marriage and Wedding in the Slavic Folk Culture: Semantics and Symbolism]. Moscow: Indrik.
- Kuchko, V.S. 2017. *Russkaia dialektnaia leksika so znacheniem izmeny v liubvi: semantiko-motivatsionnyi aspekt* [Russian Dialect Vocabulary with the Meaning of Betrayal in Love: Semantic and Motivational Aspect]. In *Slavianskii al'manakh* [Slavic Almanac], edited by K.V. Nikiforov, 3–4: 479–498. Moscow: Indrik.
- Levkievskaiia, E.E., and A.A. Plotnikova. 2004. Ovin [Drying Barn]. In *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar': V 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary in 5 vols.], edited by N.I. Tolstoi, 3: 493–495. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Matlin, M.G. 2020. *Koster na russkoi traditsionnoi svad'be Ul'ianovskogo Povolzh'ia* [Fire in Traditional Russian Weddings in the Ulyanovsk Volga Region]. *Traditsionnaia kul'tura* 21 (4): 103–111.
- Morozov, I.A., and I.S. Sleptsova. 2004. *Krug igry. Prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'ianina (XIX–XX vv.)* [Game Circle: Holiday and Game in the Life of the Northern Russian Peasant (The 19th – the 20th Centuries)]. Moscow: Indrik.

- Nevskaia, T.A. 1982. Traditsionnaia i sovremennaia svad'ba sel'skogo naseleniia Stavropol'ia [Traditional and Modern Wedding of the Rural Population of Stavropol Region]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 89–100.
- Novgorodskii, T.A. 2008. Traditsii narodnogo zastol'ia v pokhoronno-pominal'noi obriadnosti belorusov [Traditions of the Folk Feast in the Funeral and Memorial Rituals of Belarusians]. In *Traditsionnoe russkoe zastol'e* [Traditional Russian Feast], edited by A.S. Kargin, 128–135. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora.
- Plotnikova, A.A. 1996. Slav. *viti v etnokul'turnom kontekste [Slavic *viti in the Ethnocultural Context]. In *Kontsept dvizheniia v yazyke i kul'ture* [The Concept of Movement in Language and Culture], edited by T.A. Agapkina, 104–113. Moscow: Indrik.
- Protsenko, B.N. 1995. Donskoi obriad plodorodiia: svoeobrazie i traditsii [The Don Fertility Ritual: Peculiarity and Traditions]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 45–52.
- Protsenko, B.N. 2004. Svadebnyi obriad donskikh kazakov vo vremeni i prostranstve [Don Cossacks' Wedding Rituals in Time and Space]. *Traditsionnaia kul'tura* 4: 26–34.
- Rudichenko, T.S. 2000. Osobennosti svadebnogo rituala kazach'ikh poselenii yuga Donetskogo okruga (po ekspeditsionnym materialam) [Peculiarities of Wedding Ritual of Cossack Settlements in the South of Donetsk District (on Expeditionary Materials)]. In *Itogi fol'klorno-etnograficheskikh issledovaniia etnicheskikh kul'tur Kubani za 1999 god. Dikarevskie chteniia (6), 14–16 maia 1999 g.* [Results of Folklore-Ethnographic Studies of Ethnic Cultures in Kuban in 1999: Dikarev Readings (6), May 14–16, 1999], edited by M.V. Sementsov, 91–95. Krasnodar: Kuban'kino.
- Samodelova, E.A. 2015. Riazanskie svadebnye ritualy «katit' stupu' i «ovin tushit'» [Wedding Rituals “Katit' Stupu” and “Ovin Tushit'” in the Ryazan Region]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 134–151.
- Toporkov, A.L. 1995. Bit'e posudy [Smashing Dishes]. In *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar': V 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary in 5 vols.], edited by N.I. Tolstoi, 1: 180–182. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Valentsova, M.M. 2009. Pit' [To Drink]. In *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar': V 5 t.* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary in 5 vols.], edited by N.I. Tolstoi, 4: 55–59. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Zorin, N.V. 2004. *Russkii svadebnyi ritual* [Russian Wedding Ritual]. Moscow: Nauka.

МИНАМОТО-НО ЁСИЦУНЭ И САМУРАИ МАЦУМАЭ: ДЕМОНЫ ИЛИ БОЖЕСТВА АЙНОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ АЙНСКОГО ФОЛЬКЛОРА)

EDN: IRWYLY

М.В. Осипова

Марина Викторовна Осипова | <https://orcid.org/0000-0001-9486-1861> | ainu07@mail.ru | к. и. н., доцент, старший научный сотрудник отдела этнографии Сибири | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

айны, фольклор, нарратив, японцы, самурай, божества, демоны

Аннотация

Научные исследования фольклора айнов, коренного малочисленного народа тихоокеанских островов, фокусируются на образцах, где главными героями являются обожествляемые животные, растения или природные объекты. Но существуют повествования, связанные с конкретными историческими личностями – японскими самураями, представителями иной культуры. Одни из них обожествлялись айнами, другие – демонизировались. Определение причины такого отношения является целью этой статьи. До сих пор в айноведении рассматривались только заимствованные фольклорные сюжеты, здесь же представлены и исконно айнские. И заимствованные, и айнские сюжеты повествований до сих пор не рассматривались с точки зрения анимистических взглядов народа: привычными стали работы, посвященные лишь одному герою – Минамото-но Ёсицунэ. В данной статье представлены и другие действующие лица из числа самураев, что предопределило ее новизну. Тщательный анализ сюжетов поможет восполнить существующий в айнской фольклористике пробел, определив роль каждого из самураев и причины соответствующего к ним отношения айнов.

Предварительные замечания. Среди образцов фольклора айнов о Хоккайдо можно встретить тексты, которые трудно отнести к какому-либо одному из известных жанров. Это и не *камуй юкар* – героические песнопения, в которых главный герой (обычно обожествляемое животное, растение или явление природы) рассказывает о своих переживаниях или поступках, и не волшебные сказки *увенкере*, истории, в которых показана жизнь как жи-

Статья поступила 22.09.2020 | Окончательный вариант принят к публикации 17.06.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Осипова М.В. Минамото-но Ёсицунэ и самурай Мацумаэ: демоны или божества айнов (по материалам айнского фольклора) // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 198–212. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010122>

Osipova, M.V. 2022. Minamoto-no Esitsune i samurai Matsumae: demony ili bozhestva ainov (po materialam ainskogo fol'klora) [Minamoto no Yoshitsune and the Matsumae Samurai: Demons or Deities of the Ainu (Studying the Ainu Folklore)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 198–212. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010122>

вотных, так и обычных людей, и не *унаскома* – правдивая история о путешествиях айнов. Это, скорее, нарративы – тексты, по мнению философа А. Данто (1924–2013), содержащие исторические события, имевшие место в реальности (Данто 2002: 139). Главными героями в них выступают люди, жившие в определенном исторический период времени. В данном случае речь идет о японцах, принадлежавших к сословию самураев, и их слугах, ставших героями айнских фольклорных текстов. Целью же представленной статьи является определение причины различного к ним отношения коренного населения и той роли, которую играли инокультурные и иноязычные герои – японские самураи – как в жизни айнов, так и в их нарративах. Чтобы достичь поставленной цели, необходимо, прежде всего, ответить на следующие вопросы: почему японские самураи и их слуги стали героями этих текстов и какие их действия побудили айнов одним воздавать почести, а других проклинать. Для этого проведем тщательный анализ сюжетов, представленных в нарративах.

Краткая историческая справка о героях нарративов

Впервые о существовании в айнском фольклоре героя-японца в Европе стало известно из дневниковых записей английской путешественницы и писательницы XIX в. Изабеллы Бёрд (1831–1904), хотя о нем упоминал еще японский государственный деятель Араи Хакусэки (1657–1725) в своей книге “Описание Эдзо” (蝦夷志, “Ezo shi”). Однако из-за языкового барьера текст этого источника долгое время был недоступен европейской публике. Оба автора представили читателям на страницах своих произведений реально существовавшую историческую фигуру – Минамото-но Ёсицунэ (1159–1189).

В своей знаменитой книге, посвященной путешествию по Японии, “Нехоженными путями по Японии” (“Unbeaten Tracks in Japan”; 日本奥地紀行, *Nihon Okuchi Kikō*), И. Бёрд, посещая айнское селение Биратори, удостоилась чести побывать в священном для айнов месте, связанном с Ёсицунэ. Доступ туда европейцам и тем более женщинам был закрыт, но для нее было сделано исключение. Этот визит путешественница описывала следующим образом. Ее привели на вершину горы, где на краю обрыва в тихом месте стоял деревянный храм, похожий на японский, подобный тем, что она видела на о. Хонсю. Внутри храма имелась широкая полка, на которой стояли маленькая рака с фигуркой исторического героя Ёсицунэ в доспехах, пара деревянных фетишей *гохэй*, украшенных бумажными лентами *сидэ*, пара подсвечников и китайская картина. На И. Бёрд большое впечатление произвело выказываемое айнами почтение японскому самураю, и даже поклонение (*Bird* 1881: 70–72). О существовании слагавшихся в его честь легенд Бёрд не упоминала. Только через семь лет, в 1888 г., был опубликован фольклорный текст об этом герое, записанный филологом Б.Х. Чемберленом (1850–1935). Спустя четыре года преподобный Дж. Бэчелор (1854–1944) в книге “Ainu Of Japan. The Religion, Superstitions, and General History of the Hairy Aborigines of Japan” (“Айны Японии. Религия, суеверия и общая история волосатых аборигенов Японии”) и позже в “The Ainu and Their Folklore” (“Айны и их фольклор”) поместил нарративы о Ёсицунэ и его слуге по имени Бэнкэй. Стоит заметить, что Б.Х. Чемберлен о существовании храма не упоминал. Дж. Бэчелор, проживший в Биратори среди айнов более 40 лет, позже объяснил его появление. Правительство сёгунов бакуфу и правящий на острове клан Мацумаэ предпринимали различные попытки ускорить процесс ассимиляции и аккультурации коренных жителей Эдзо (Хоккайдо) и с этой целью знакомили айнов с новыми героями и строили в их честь храмы. Тот, который видела Бёрд, был

построен японцем из Сарабутто, хотя, по признанию самих айнов, идолам¹ они не поклонялись, этого не было в их традиции (*Batchelor* 1892: 242–244).

Какое место занимал Минамото-но Ёсицунэ в японской истории? Почему об этом человеке слагались легенды и японцами, и айнами, и до сих пор он остается излюбленным персонажем фильмов, видеоигр и манга? Если не вдаваться в подробности жизнеописания героя, то история его жизни такова: Минамото-но Ёсицунэ был сыном Минамото-но Ёситомо (1123–1160), представителем клана Минамото, который наряду с кланом Тайра был одним из могущественных кланов средневековой Японии (XII в.). Спустя год после рождения Ёсицунэ его отец и большинство членов семьи после неудачной попытки в 1160 г. свержения правящего клана Тайра были казнены. Мать Ёсицунэ, два брата и он сам остались в живых, но были сосланы в разные регионы страны. Ёсицунэ был отправлен на север о. Хонсю, где рос и воспитывался под началом Фудзивара-но Хидэхира (1122–1187), правителя полуавтономного северного региона, принадлежавшего Северному клану Фудзивара. В 1180 г. Ёсицунэ воссоединился со своим старшим братом Минамото-но Ёритомо (1147–1199), сосланным ранее в Идзу, чтобы организовать восстание против Тайра. В сражениях Ёсицунэ показал себя как искусный и удачливый полководец. Клан Тайра пал, а Ёритомо впоследствии объявил себя сёгуном. Вскоре он стал подговаривать младшего брата в желании захватить власть и приказал убить Ёсицунэ. Последний вынужден был бежать. Он попросил убежища у клана Фудзивара. Но сын скончавшегося к тому времени Фудзивара-но Хидэхира Ясухира (1155–1189), опасаясь поступавших от Ёритомо угроз, не мог долго скрывать у себя беглого Ёсицунэ. Тот, осознав нависшую над ним опасность, предпочел совершить самоубийство, убив перед этим всех членов своей семьи, включая жену и дочь (*Климов и др.* 2020: 11–12).

Ёсицунэ стал легендой еще при жизни. Так, в дневнике сподвижника Ёритомо Кудзэ Канэдзанэ (Фудзивара-но Канэдзанэ, 1149–1207) имеется запись от 1185 г., в которой сказано, что “...бесспорно Ёсицунэ достиг многого. Его имя должно остаться потомкам как образец храбрости, доброжелательности и справедливости. Им можно восхищаться. Единственным его преступлением стало решение восстать против Ёритомо” (Minamoto Yoshitsune s.a.). Несмотря на неоспоримое доказательство смерти героя (голову Ёсицунэ доставили в Камакуру и провезли по городу), в северных префектурах о. Хонсю – Иватэ, Аомори и на о. Хоккайдо – большое распространение получили устные рассказы о том, что защитник всех обиженных Минамото-но Ёсицунэ все же остался жив. Он спасся, перебравшись на Хоккайдо (в прошлом Эдзо) (*Frey* 2011: 125–126; *Irish* 2009: 37). Здесь стоит упомянуть и верного слугу Ёсицунэ, воина-монаха Сайто-но Мусасибо Бэнкэй (1155–1189), имя которого можно встретить в айнских нарративах рядом с именем Ёсицунэ. Ученые (И. Моррис, Х. Симадзу) не пришли к единому мнению о том, являлся ли Бэнкэй фигурой мифической или же реальной. В “Хрониках о Ёсицунэ” (“The Chronicle of Yoshitsune”; 義経記, Gikeiki) он изображен человеком большой физической силы, мудрым, эрудированным и обладающим чувством юмора (*Morris* 1975: 93–94).

Не меньшего внимания со стороны айнов удостоились и представители клана Мацумаэ, правившие на о. Хоккайдо в годы позднего средневековья. Целый ряд текстов дает представление о жизни этих людей.

История становления этого клана связана с самурайским родом Андо, под чьей властью в период Камакура (1183–1333) находилась часть п-ва Осима на южной оконечности Хоккайдо. С середины XV в. вассалы Андо стали селиться и сооружать на южных территориях о. Эдзо (Хоккайдо) свои опорные пункты для защиты от воинственных айнов. Среди этих японцев был Какидзаки Суэ-

сигэ (?–1462), сменивший затем фамилию на Мацумаэ и давший начало клану правителей Хоккайдо.

Айны были недовольны захватом их земель японцами. В 1456 г. под предводительством старейшины Косямаина произошло восстание айнов, жестоко подавленное японцами. В подавлении восстания самое активное участие принял полководец Такэда Нобухиро (1431–1494), которому род Какидзаки передал право главенства в их доме. Вскоре клан Какидзаки, находясь в вассальной зависимости у клана Андо, стал практически единовластным хозяином южной части Хоккайдо. В 1604 г. глава клана Какидзаки Ёсихиро (1548–1616), к тому времени уже принявший фамилию Мацумаэ, добился от сёгуна Токугава Иэясу (1543–1616) исключительного права на торговлю с коренными жителями Хоккайдо – айнами (Щепкин 2017: 52–60). Теперь те, кто хотел торговать с ними, могли купить товары, произведенные аборигенами, только через представителей клана. Это серьезно ограничивало участие айнов в торговых процессах. Коренное население попало в полную зависимость от правителей Мацумаэ. Глава одного из айнских селений свидетельствовал, что если в начале правления рода Какидзаки за один мешок риса объемом в два *то*² платили пятью связками сушеного лосося, то с получением исключительного права на торговлю представители клана за то же количество рыбы давали лишь семь или восемь *сё* риса.

Японцы начали усиленно эксплуатировать природные ресурсы страны айнов: рыбачить в устьях рек большими сетями, оставляя тех, кто жил в верховьях, практически без рыбы, за открытым на территории Эдзо золотом ринулись тысячи японских золотоискателей, в охотничьих угодьях айнов хозяйничали охотники на орлов. Эти вторжения наносили непоправимый ущерб жизнедеятельности аборигенов. При этом айнов заставили принять присягу на верность клану Мацумаэ, в которой говорилось, что все распоряжения князя Мацумаэ, вне зависимости от их содержания, должны неукоснительно выполняться, а надлежащее исполнение приказов контролировалось айнскими вождями. О заговорщиках, замышлявших бунт, необходимо было немедленно докладывать, с тем чтобы вовремя послать войска для усмирения бунтующих. Айнам предписывалось обеспечивать свободный и безопасный проход по о. Эдзо *сямо* (японцам) и снабжать их пищей. Аборигенам запрещалось применять насильственные действия против охотников на орлов и золотодобытчиков, а также предписывалось не применять насилия против торговых кораблей и торговцев из других кланов. В то же время коренным жителям запрещалось покупать и продавать свой товар, за что предполагалось наказание; им также запрещалось вести переговоры о цене товара, так как она была фиксированной – пять шкурок ценных пород зверей или одна связка сушеного лосося за один мешок риса. Айны были обязаны обеспечивать беспрепятственное прохождение почтовых отправок, почтовых лошадей, чиновников. Жестокое угнетение народа со стороны представителей клана вызвало чувство ненависти к завоевателям. В таких условиях трудно было ждать от айнов покорности. Антияпонские выступления на острове продолжались почти сто лет вплоть до 1536 г. (Siddle 1996: 30–35; Lum 2010: 192–193; Kramer 2003: 94). Взаимоотношения айнов и правителей Мацумаэ и их вассалов нашли свое отражение в целой серии айнских нарративов.

Нарративы, связанные с образами Минамото-но Ёсицунэ, его слуги по имени Бэнкэй, правителей клана Мацумаэ и их подданных

В японской фольклорной традиции различают четыре основных вида нарративов о Минамото-но Ёсицунэ. Три из них касаются жизнеописания героя, в

основе четвертого лежит тема чудесного спасения Ёсицунэ и его жизнь среди “варваров” Эдзо (Abe 2008: 198–218). В айнском же фольклоре, в свою очередь, можно выделить три самостоятельных сюжета о Ёсицунэ. Первый – о счастливом спасении героя, он перекликается с четвертым японским. Второй – о краже священной книги айнов, идентичен сюжету, изложенному в японских “Хрониках о Ёсицунэ”, где самурай крадет книги по военной стратегии. Третий же сюжет – о взаимоотношениях Ёсицунэ и айнских божеств-животных.

Самыми многочисленными айнскими нарративами о Минамото-но Ёсицунэ являются рассказы о его бегстве с о. Хонсю и чудесном спасении на о. Эдзо (Хоккайдо). Началом может послужить записанное Н. Такахаси (1942–1991) на Хоккайдо повествование, которое излагает версию о божественном провидении, когда Ёсицунэ, спасаясь бегством от преследований брата Ёритомо и пересекая пролив Цугару, попал во внезапно опустившийся на море густой туман. Герой понял, что это проделки злого духа. И тогда он выпустил стрелу прямо в туман, который вдруг рассеялся, и Ёсицунэ смог продолжить свой путь на остров (Такахаси 2010: 52–53). До сих пор в Японии считается, что мыс Якоси – это то место, над которым пролетела стрела Ёсицунэ. Однако, по словам Н. Такахаси, несмотря на то что текст записан на острове, айнским он не является. Скорее всего, этот нарратив – японского происхождения.

Существует несколько вариантов нарратива о счастливом спасении Ёсицунэ, где присутствует любовная линия. Японский популяризатор айнской культуры Сарасина Гэндзо (1904–1985) записал рассказ, согласно которому Ёсицунэ, добравшись до Эдзо, спрятался в доме местного старейшины, у которого была дочь по имени Сирара (что означало “морской прилив”). Молодые люди полюбили друг друга. Но, услышав, что место его пребывания стало известно преследователям, герой вынужден был бежать, не оповестив об этом возлюбленную. Сирара, узнав о предательстве Ёсицунэ, бросилась в море со скалы, которая получила название Дзёро-ива “Скала блудницы” (Сарасина 2014: 65). Э. Айриш (1934 г.р.) упоминает еще одну легенду, согласно которой Ёсицунэ после прибытия на о. Эдзо (Хоккайдо) вскоре покинул остров. Айнская девушка, его возлюбленная, была так опечалена его отъездом, что бросилась в море возле мыса Камуй, который находится недалеко от Отару. По другой версии, она так долго стояла на берегу, вглядываясь в морскую даль и пытаясь увидеть Ёсицунэ, что превратилась в скалу (Irish 2009: 37).

При рассмотрении нарративов о бегстве и спасении Минамото-но Ёсицунэ возникает вопрос: почему, несмотря на то что главным действующим лицом в них является японский самурай, они прочно вошли в фольклор айнов? На наш взгляд, это можно объяснить следующим образом. В этих нарративах необычный герой страдает от зависти старшего брата и, несмотря на все заслуги, вынужден спасаться бегством от преследований. Возможно, что айнам, оказывавшим сопротивление японским захватчикам, был необходим герой, испытывающий несправедливое к нему отношение и принадлежащий к другому народу (в данном случае – к их противникам) и другой культуре. Им стал Минамото-но Ёсицунэ.

Возвращаясь к сюжету, упомянутому Э. Айриш, следует сказать, что он интересен еще и тем, что имеет продолжение и излагает необычную версию бегства и спасения героя. После того, как Ёсицунэ покинул Хоккайдо, он якобы через Маньчжурию добрался до Монголии, где принял имя Чингисхана. Легенда получила свое развитие в работе японского студента Кембриджа Суэмацу Кэнтё (1855–1920). После того, как он ознакомился с этой гипотезой, изложенной в книге Ф.Ф. фон Зибольда (1796–1866) “Nippon” (“Япония”), Суэмацу Кэнтё провел исследование, озаглавленное “The Identity of the Great Conqueror Genghis Khan with the Japanese Hero Yoshitsuné: An Historical Thesis”

(“Отождествление великого завоевателя Чингисхана с японским героем Ёсицунэ: историческое исследование”, 1879 г.). Затем эту идею подхватил священнослужитель Оябэ Дзеэнъитиро (1867–1941), опубликовавший в 1924 г. книгу “Чингисхан – это Минамото-но Ёсицунэ” (成吉思汗ハ源義經也, “Gengisu Kan wa Minamoto no Yoghitsu no narī”), которая привлекла внимание широкой публики и стала бестселлером (*Bulag* 2010: 40). Однако в свое время Р. Сторри (1913–1982) говорил, что этот миф долгое время поддерживался и пропагандировался японскими военными. Делали они это по разным причинам, в том числе и политическим (*Storry* 1991: 39). И это несмотря на то, что еще в средневековой Японии сильный и смелый воин Чингисхан был известен как выходец с территории нынешней Монголии. С точки зрения айнской мифологии, принятие версии о тождественности Ёсицунэ Чингисхану и последующее уважительное к нему отношение произошло, вероятно, по двум причинам. Во-первых, здесь, скорее всего, налицо восхищение смелостью героя, сопротивлявшегося в начале своего жизненного пути проявляемой к нему несправедливости. Что же касается самих айнов, то они тоже сопротивлялись несправедливому отношению к ним со стороны японцев.

Существует еще два сюжета, связанных с проживанием Ёсицунэ на острове. Рассмотрим подробнее сюжет о краже героем священной книги айнов, по которой они учились грамоте. Этот сюжет, в отличие от предыдущего, по мнению японского лингвиста Киндаити Кёсукэ (1882–1971), является более поздним по происхождению. Если легенды о Ёсицунэ появились в японской литературе в XV в. («Хроники о Ёсицунэ», 義経記, *Gikeiki*), то одно из первых упоминаний об айнском нарративе с этим сюжетом было опубликовано в 1709 г. в произведении “Рассказы об Эдзо” (蝦夷談筆記, “Ezo-dan hikki”), автором которого был Мацумия Кандзан (1686–1780) (*Howell* 1951: 263).

В айнской фольклорной традиции есть две версии этого сюжета. Согласно первому, записанному Дж. Бэчелором в с. Биратори, священная книга айнов, по которой они учились грамоте, “Тора но маки моно” (“*Tora no makki mono*”), хранилась у старейшины Биратори, который приютил Ёсицунэ и даже выдал замуж за него свою дочь. Старейшина никогда не показывал обретенному зятю книгу, однако последний в отсутствие старейшины упрямил свою жену показать ему сокровище. Та согласилась, а когда убирала книгу на место, то не заметила, что Ёсицунэ следил за ее действиями и смог затем выкрасть священный предмет. Согласно нарративу, мужчина уговорил свою жену бежать, прихватив с собой книгу. Бросившийся в погоню за беглецами старейшина, кроме книги и лодки, которой воспользовались беглецы, потерял два ценных копья, когда пытался остановить Ёсицунэ. Дж. Бэчелор считал, что этот нарратив призван был объяснить причину отсутствия у айнов письменности (*Batchelor* 1901: 265–268).

Вариация этого сюжета с кражей книги была записана Б.Х. Чемберленом. В ней речь идет уже не о старейшине, а о том, что Ёсицунэ был гостем первопродка и божества айнов Окикуруми и его сестры Туреши (Турешмат). Окикуруми считался первоучителем айнов, он показал людям, как охотиться с луком и стрелами, рыбачить с помощью сети, лучить рыбу копьём и т.д., получая эти знания из священной книги. Однажды в землях айнов появился мужчина, как было сказано в повествовании, божественной наружности. Окикуруми приютил его, и тот стал помогать доброму хозяину во всех делах и даже научил Окикуруми грести с помощью весел, чем завоевал доверие божества. Как и в предыдущем нарративе, Окикуруми женил пришельца на своей сестре Туреши, но тот, воспользовавшись оказанным доверием, украл священную книгу, что стало все той же причиной отсутствия у айнов азбуки и их неумения читать и писать (*Chamberlain* 1888: 51–53).

Доказательством заимствования сюжета с кражей священной книги может служить параллель из “Хроник о Ёсицунэ” и из произведения “Священник Оничичи”. А. Ковалевская отметила в своем исследовании, что в японских текстах героем были похищены китайские трактаты Лю Тао и Сан Люе, посвященные гражданской и военной стратегии. Украденная у айнов книга “Тора но маки моно”, по утверждению Дж. Бэчелора, являлась не чем иным, как японским трактатом по стратегии (Kovalevskaya 2017: 76; Batchelor 1892: 115). К сожалению, преподобный Бэчелор в своем труде не объяснил, о какой именно стратегии шла речь – военной или гражданской. Проанализировавший в своей работе “Хроники о Ёсицунэ” эпизод с кражей книги А.Ю. Синицын пояснил, что трактат “Тора но маки моно” в японских сказаниях о Ёсицунэ (как и трактат в записанном Бэчелором нарративе) имел и другие названия или упоминался без названия. Его хранителями выступали мифические персонажи, связанные «с магией и “потусторонним” миром божеств и демонов». Сам же трактат являлся одной из магических книг, в которых текст по его прочтении исчезал. Автор пришел к выводу, что, вероятно, реальный Ёсицунэ действительно изучал военное дело по китайскому трактату Лю Тао (Синицын 2006: 191). Что же касается айнского сюжета с украденной священной книгой, то, как уже упоминалось выше, необходимо было найти логическое объяснение отсутствию у айнов письменности.

Анализируя представленные сюжеты, следует принять во внимание тот факт, что появившиеся в средние века сказания, в которых героем выступал японский самурай, по словам Киндаити Кёсукэ, были привнесены в айнский фольклор представителями клана Мацумаэ (Tanimoto 2000: 186). Японские правители всячески старались подчеркнуть ущербность коренного населения Хоккайдо, отсталость их культуры по сравнению с японской. В системе сословий Японии айны занимали строчку даже ниже *буракумин* – сословия изгоев.

Айнским же можно считать третий тип сюжета, в котором Ёсицунэ вступает в контакт с животными-божествами айнов. Этот сюжет рассказывает о той помощи, которую оказал герой божеству-кукушке. Здесь проявляется почитание айнами животных и их трепетное отношение к ним как божествам (*камуй*). Сюжет с божеством-кукушкой интересен еще и тем, что в айнском фольклоре, в отличие от многих птиц-божеств, она выступает в разных ипостасях. Это и божество, предсказывающее несчастье, и божество-проводник прихода весны, и божество-проводник души в мир иной; в то же время божество-кукушка – родственник человека, его покровитель и помощник (Осипова 2010: 47–51).

Рассматривая сюжет нарратива об этой птице, необходимо учитывать, что согласно айнской мифологии, часть божеств-птиц, населявших землю айнов, спустилась с небес, а часть имела земное происхождение. Божество-кукушка, согласно айнским *камуй юкар*, относилась к тем из них, чьим местом происхождения была земля. Но она не знала ничего о своих предках. Желание узнать это легло в основу сюжета, изложенного Бэчелором. Божество-кукушка, пытаясь найти того, кто открыл бы ей тайну ее происхождения, спустилась к устью реки Сару, села возле дома слуги Ёсицунэ и стала громко плакать, чем вызвала его гнев. Бэнкэй прогнал кукушку, объявив ее перед жителями деревни злым духом. Тогда птица отправилась к дому Ёсицунэ, где продолжила плакать. Герой догадался о причине ее плача и решил помочь птице. Отношение Ёсицунэ к божеству айнов демонстрируют его слова и уважительное обращение: “Госпожа, Вы в действительности замечательная, но плачете от того, что не знаете, кто были ваши предки. В очень древние времена чужестранец высадился в устье реки Сару и, исследуя его, обронил свою трубку и кiset с табаком и потерял их. Но

так как было невозможным для них просто сгнить, то они превратились в птицу. Вы и есть та птица” (*Batchelor* 1901: 216).

В другом варианте этого сюжета, опубликованном Миура Киёко, герой, представленный как чужой, незнакомый кукушке человек “хоть и ростом мал, / да в броню одет, / и доспехи те / златом шитые. / Солнца свет / от лица его / озарял вокруг / все окрестности” (перев. с англ. – М.О.), в чьем образе угадываются черты Ёсицунэ, ругал божество-кукушку за то, что ее плач и пролитые слезы стали причиной засухи на земле айнов (*Miura* s.a.). Но он все-таки открыл птице тайну ее происхождения. В основе своей оба сюжета идентичны. Но из повествования не совсем понятно, каким образом Ёсицунэ стала известна тайна происхождения божества-кукушки, ведь айны-жители деревни, куда она прилетела, ничего о ее предках не знали. Не смог понять причину плача кукушки и Бэнкэй, слуга Ёсицунэ. Объяснением может служить лишь то, что, возможно, самураи сам рассматривался айнами как божество и как божеству ему были известны многие тайны.

Второй нарратив из этой серии повествует о том, как Ёсицунэ отправился со своим слугой на рыбалку, чтобы поймать рыбу-меч, во время которой его действия явно указывали на то, что он являлся божеством. Дело в том, что группа айнов отправилась рыбачить раньше Ёсицунэ, чтобы занять лучшее место. Но случилось так, что самурай поймал рыбу, а айны ничего не поймали. Во время промысла случилось непредвиденное: загарпуненная рыба потащила лодку в открытое море и, согласно объяснению автора, Бэнкэй, запутавшись в леске, то ли упал в море и утонул, то ли погиб каким-то другим образом. Но Ёсицунэ не выпустил веревку от гарпуна из рук и стал проклинать рыбу-меч, пророчествуя ей беды – боль в голове от оставшегося в ней металлического гарпуна, всходы конопли на ее теле от конопляной лески и выросший лес из липы от веревки, сплетенной из коры липы. Такими проклятиями Ёсицунэ грозил рыбе-меч за недостойное поведение. Казалось, что рыба-меч поняла его и ответила, что вела себя так, потому что подумала, что это айны, а не он, Ёсицунэ, загарпунили ее. Однако в действительности она лишь посмеялась над героем и попыталась уплыть в море, но в тот же миг ощутила страшную боль от гарпуна в голове, а сквозь ее тело стали прорастать конопля и деревья. Умиравшую, ее выбросило на берег. Вокруг рыбы тут же собрались вороны и собаки и стали поедать ее останки, оскверняя тем самым божество-рыбу. В отличие от животных-божеств, которых хоронили с почестями, останки этой рыбы должны были быть отданы на поругание. Нижнюю челюсть, согласно предсказаниям Ёсицунэ, должны были использовать в хозяйстве во дворе дома, а верхнюю, привязав камень, выбросить в море (*Batchelor* 1892: 155–157).

Этот нарратив интересен тем, что в нем Ёсицунэ ассоциируется с предком айнов Окикуруми, а Бэнкэй – с его помощником Самаем. Эту тождественность пытались обозначить японские путешественники, побывавшие на Хоккайдо и услышавшие рассказы об айнском божестве. Повествования об Окикуруми напоминали им подобные японские легенды, связанные с Ёсицунэ, что дало повод привнести возникшие ассоциации в айнские нарративы. Однако Киндаити Кёсукэ утверждал, что образ божества Окикуруми не тождественен образу Ёсицунэ. Танимото Кадзуюки (1932–2009) привел слова свидетеля, утверждавшего, что если среди слушателей были японцы, то в угоду этим слушателям айны заменяли имена героев сказаний, например, Окикуруми на Ёсицунэ и Бэнкэй на Самай. Это указывало на то, что айны вынужденно принимали японские сказания об этих героях как часть своей культуры (*Kindaiti* 1940: 332–334; *Tanimoto* 2000: 176). Таким образом, уважительное отношение Ёсицунэ к айнским божествам, даже отличавшимся порой ненадлежащим поведением, его

сила против силы божеств сделали его героем не только в заимствованных сюжетах, но и в айнских.

Так кто же японский самурай Ёсицунэ в айнских сказаниях – божество или демон³? Анализ нарративов об этом герое показал его двойственный характер. С одной стороны, Ёсицунэ – японский самурай и проявляет коварство по отношению к айнам: он крадет священную книгу, из-за него гибнет девушка, дочь старейшины. Это отрицательные поступки, присущие демону. С другой стороны, он, имеющий божественную наружность, совершает действия, характерные для божества (разгоняет туман, который опустился по воле злых духов, учит первопрядка айнов полезным вещам, объясняет божеству-кукушке тайну ее происхождения, наказывает рыбу-меч за недостойное поведение, что по силам только божеству) и даже женится на сестре божества, что недоступно обычному человеку. Это означает, что Минамото-но Ёсицунэ рассматривался айнами как божество. Кроме того, признание айнских божеств-животных *камув* божествами, что означало уважительное отношение к анимистическим взглядам айнов на природу, несомненно, повлияло на отношение к нему айнов.

Ярким образом японского фольклора в сказаниях о Ёсицунэ является его слуга Бэнкэй (Сайто-но Мусасибо Бэнкэй). Доказательством популярности этого героя считалось наличие на море скалы, названной в его честь – Бэнкэй-га-хана (“Нос Бэнкэя”). Но еще Араи Хокусэки в своем “Описании Эдзо” (蝦夷志, “Ezo shi”) упомянул переписку с ученым Асака Тампаку (1656–1737), в которой последний развенчивал этот миф. Позже Нагата Хосэй (1838–1911) в своем топонимическом словаре дал полное объяснение названию упомянутой скалы. Здесь, по мнению ученого, имело место созвучие айнских “б-п”. Правильно было произносить название мыса “Пэрэкэй”, что означало “развалины”, а не “Бэнкэй”. Среди топонимов Хоккайдо автор нашел большое количество с составной частью “бэнкэ” или “пэнкэ” – “нижний” (*Kindaiti* 1940: 320, 329). И они никоим образом не были связаны с именем слуги Ёсицунэ.

В айнских нарративах, в отличие от образа Ёсицунэ, образ его слуги встречается нечасто, причем Бэнкэй выставлен в них не в лучшем свете. В повествованиях его то называют по имени, то, указывая на его национальную принадлежность, называют Самаем, от айнского *сямо* – “японец”. Почему же Бэнкэй не пользовался популярностью у айнов? По-видимому, все дело в его неуважительном отношении к айнским божествам. Например, в повествовании о кукушке вместо того, чтобы успокоить божество, обратившееся к нему за помощью, он прогнал птицу, оскорбив ее: «“Это ведьма мира и деревень сошла на землю. Пусть старейшины спрячутся, а люди проклинают ее”. Так повелел он. Поэтому вожди спрятались, а простые люди стали осыпать птицу проклятиями» (*Batchelor* 1901: 216). В нарративе о рыбе-меч неясны причины гибели слуги, т.е. тот, кто рассказывал Бэчелору эту историю, намеренно “умертвил” неугодного героя повествования. Если вспомнить, что слуга обучался в монастыре буддистской школы Тэндай на горе Хиэй, одном из религиозных центров Японии, где был пострижен в монахи, и являлся затем последователем этого учения (*Ковалевская* 2020: 60), то в этом случае возможно предположение, что причина нелюбви к слуге Ёсицунэ в том, что он – олицетворение иной, чуждой веры. В эпизоде с кукушкой представитель официальной религии – буддизма – негативно отозвался об айнском божестве, проявив неуважение к анимистическим взглядам айнов, не признавая обожествляемых аборигенами животных. Это вызвало соответствующее к нему отношение. Но возможно, что в заимствованных сюжетах Бэнкэй не играл заметной роли, поэтому он и не снискал славы и частого упоминания в отличие от его господина Ёсицунэ в айнских нарративах.

О самураях, представителях клана Мацумаэ, нарративов не так много, как о Ёсицунэ, но они все-таки имеются в фольклоре айнов. Здесь есть повествования как с комическими, так и с трагическими сюжетами. Появление этих устных сказаний у айнов связано в основном с временным периодом позднего средневековья, когда клан стал полновластным хозяином айнских территорий на Хоккайдо.

Исследователями айнской культуры Тири Масихо (1909–1961) и Такахаси Нобукацу было записано сказание об озере Апута (во втором случае Тоя), где прямо сказано, что его хранителем и божеством стал самурай из клана Мацумаэ. Это был сын самурая одной из ветвей клана, владевшей центральной частью острова Эдзо. В нарративе речь идет о том, что из дома самурая клана Мацумаэ был изгнан младший, необучаемый сын, не сумевший, несмотря на все старания отца, ни овладеть искусством владения мечом, ни читать, ни писать, что явилось позором для родителя. Скитаясь, юноша встретил молодого человека с точно такой же судьбой, и тот тоже был из семьи самураев Мацумаэ, но управлявшей восточной частью острова. В нарративе назывались места, где изгнанные юноши должны были совершить подвиги, защитив тем самым честь самурая: местность Абута, озеро Тоя (или Апута), остров Накадзима. В этом повествовании налицо сплав японского и айнского – встреча юношей из семей самураев была предопределена желанием айнских небесных божеств найти защитников озера. Эту миссию они поручили божеству реки Санпитара, который долго жил среди людей и знал их привычки. Божество Санпитара, именовавшийся по названию реки, обратил внимание на сыновей самураев клана Мацумаэ. И когда изгнанные семьями юноши продемонстрировали божеству свою силу и храбрость, то в награду они были выбраны в качестве защитников и хранителей озера, и, кроме того, божество Санпитара дал им в жены божественных девушек. Получив божественный наказ, обретя божественную силу и женившись на божествах, юноши-потомки семей японских самураев в айнском нарративе сами стали божествами. Нарратив заканчивается словами: “Так рассказал молодой господин из Мацумаэ, который сейчас – божество озера Апута” (*Chiri* 2000: 212–216; *Такахаси* 2010: 37–39).

Однако нарративов с самураями клана Мацумаэ, где они играют роль положительных героев, немного. В основном самураи Мацумаэ в айнских повествованиях являются героями отрицательными, проявляющими по отношению к айнам особую жестокость. В рассказах присутствуют их имена – в нарративе о трагедии возле мыса Якоси названы две реально существовавших фигуры: самурай Суэтанэ Аихара, правитель в замке Мацумаэ в Хакодате, и его советник Мураками Масанори.

Для предотвращения случившихся возле мыса морских крушений Суэтанэ Аихара решил воздвигнуть храм, обратившись по этому поводу за советом к предсказателю. Но тот сообщил, что для того, чтобы молитвы были действенными, требуются человеческие жертвоприношения. Советник правителя замка Мацумаэ Мураками Масанори поверил в предсказание и уговорил Суэтанэ Аихара выбрать в качестве жертв двадцать айнских девушек, при этом Мураками пообещал освободить их, если родители принесут в замок все свои богатства. Несмотря на то, что айны выполнили требование самурая, их дочери были брошены в море. И еще несколько дней люди могли слышать стоны и проклятия со дна моря возле мыса Якоси.

Эта история получила свое продолжение в нарративе о горе Комагадакэ. После означенных событий айны, охваченные гневом и желанием отомстить, напали на защитников замка Мацумаэ, заставив армию правителя отступить. Суэтанэ Аихара бежал в сопровождении двух дочерей. Достигнув озера Оума,

выбившиеся из сил дочери правителя, чтобы не попасть в руки преследователей, бросились в озеро, сам же правитель решил переплыть его на лошади. Достигнув безопасного места, он отпустил животное и, не надеясь на милость айнов, погиб, прыгнув в воду (*Такахаси* 2010: 44–45, 51).

В приведенных примерах самураи клана Мацумаэ – герои отрицательные. Они творят свои злые дела без тени сомнения и не зная жалости. Такое отношение вызывает гнев зависимых от правителей Мацумаэ людей и их желание мстить.

В айнском фольклоре есть серия новеллистических сказок с установкой на осмеяние. Часть из них объединена общим названием “Истории о Пенампе и Панампе”, где герои противопоставлены друг другу. Один из них, Пенампе, человек удачи – ловкий, сообразительный и изобретательный, а другой, Панампе, неудачник – неуклюжий, завистливый и бестолковый. Эти сказки были записаны и Дж. Бэчелором, и Б.Х. Чемберленом, и Н. Такахаси. В одной из них действующими лицами являются эти два героя и самураи клана Мацумаэ. В этой сказке идет речь о том, как Пенампе удалось обогатиться, обманув самураев. Он превратил свой половой орган в веревку, на которой были развешены богатые одежды японцев. Услышав рассказ об удачной проделке знакомого, Панампе решил поступить таким же образом, но поторопился, потерпел неудачу и был наказан правителями Мацумаэ, которые разрезали коварную “веревку” на куски (*Osipova* 2018: 907). Казалось бы, что сюжет нарратива не связан напрямую с обозначенной темой, но он показывает, что любое действие, связанное с обманом самураев, будет непременно наказано.

* * *

Подводя итог вышеизложенному, следует отметить следующее. Несмотря на то, что, по мнению исследователей айнской культуры (Дж. Бэчелор, К. Киндайти, Н. Такахаси, К. Танимото и др.), большая часть сюжетов в нарративах о японских самураях является заимствованной, эти повествования о событиях, происходивших на Земле айнов – *Айну Мосири*, прочно вошли в айнский фольклор. Принимая во внимание условность терминов “божество” и “демон”, использованных собирателями айнского фольклора во время записи текстов, определим ту роль, которую сыграли инокультурные герои в айнских повествованиях.

Анализ айнских нарративов о японских самураях показал неоднозначность их образов, что предопределялось их поведением. Если исполняемая самураем роль демонстрировала его добрые деяния по отношению к коренному населению о. Эдзо (Хоккайдо), то он рассматривался как божество. В случае совершения им недобрых поступков он становился провозвестником злых сил – демоном. Так, например, Ёсицунэ, с одной стороны, был божеством, демонстрируя божественные знания и силу, оказывая помощь айнам в овладении практическими знаниями, но, с другой стороны, его отрицательные поступки указывали на его злую сущность. Продемонстрировав божественную силу и получив напутствие айнских божеств, потомки клана Мацумаэ стали почитаться айнами как божества, тогда как правитель и советник клана Мацумаэ, продемонстрировавшие крайнюю жестокость и коварство по отношению к айнам и творившие зло в отношении аборигенов, стали для последних демонами. Эти нарративы с иноязычными и инокультурными героями заняли определенное место в айнском фольклорном наследии, рассказывались носителями языка и культуры и записывались собирателями как айнские, став, тем самым, неотъемлемой его частью.

Примечания

¹ В культуре айнов отсутствовала традиция изготовления антропоморфных и зооморфных скульптур. Исключение составляли фигурки медведей *инока* сахалинских айнов.

² Традиционная мера объема, до сих пор используемая в Японии для измерения риса: 1 то равен 10 сё, что составляет 18.039 л.

³ Необходимо иметь в виду, что термины “божество”, “демон”, использованные в названиях и в тексте, демонстрируют определенную условность совпадения значений со значениями айнских слов *камуй* и *вен камуй (ояси)*. Приведенные в тексте статьи нарративы были записаны исследователями иной культуры, исповедовавшими христианство и воспользовавшимися привычными им словами для обозначения высших добрых и злых сил. Эти слова звучат и в предлагаемой статье.

Источники и материалы

Сарасина 2014 – *Сарасина Г.* Айну дэнсэцую (“Собрание айнских легенд”). Предисловие, избр. переводы с яп. яз. и коммент. Е.Е. Ужинина // Письменные памятники Востока. 2014. № 2 (21). С. 56–79.

Такахаси 2010 – *Такахаси Н.* Сказки и легенды Хоккайдо / Перев. с англ. М. Осиповой. Хабаровск: Изд-во ДВГГУ, 2010.

Тири 2000 – *Тири М.* Сборник произведений Тири Масихо. Т. 1, Предания и песни о богах. Токио: Хейбонся, 2000. (на япон. яз.)

Batchelor 1901 – *Batchelor J.* The Ainu and Their Folklore. London: The Religious Tract Society, 1901.

Chamberlain 1888 – *Chamberlain B.H.* Aino Folk-Tales. London: The Folk-Lore Society, 1888.

Minamoto Yoshitsune s.a. – Minamoto Yoshitsune. <https://www.samurai-archives.com/yoshitsune.html> (дата обращения 25.01.2019).

Miura s.a. – *Miura K.* Yukara. Epos of the Ainu: Study and Translation Kamuy-Yukara. <https://www.sacred-texts.com/shi/ainu/yukara.htm> (дата обращения 20.12.2017).

Научная литература

Абэ Т. Изучение легенд о Ёсицунэ на Хоккайдо // Хокусэй ронсю. 2008. № 45 (6). С. 198–218. (на япон. яз.)

Данто А.С. Аналитическая философия истории. М.: Идея-Пресс, 2002.

Киндаити К. Исследования айнов. Токио: Ясима Сёбо, 1940. (на япон. яз.)

Климов В.Ю. и др. Из истории отношений японцев и айнов (конец XII – начало XIX вв.) // Айны в истории российско-японских отношений XVIII–XIX вв. / Под ред. В.В. Щепкина. СПб: ЛЕМА, 2020. С. 8–77.

Ковалевская А.И. Герой, наделенный легендарными родителями: формирование образа Мусасибо Бэнкэй в “Сказании о Ёсицунэ” // Сибирский филологический журнал. 2020. № 1. С. 58–71.

Лим С.Ч. История айнского сопротивления японской экспансии в 1669–1789 годах в Эдзо // Вестник Сахалинского музея. 2010. № 17. С. 169–194.

Осипова М.В. Образ кукушки в мифоритуальной традиции тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов Нижнего Амура и Сахалина // Вестник Поморского университета. 2010. № 9. С. 46–52.

Синицын А.Ю. Этнографический подход к сюжету о любовных похождениях

самурая Минамото Ёсицунэ, имевших место во время поисков секретного военного трактата // Кюнеровский сборник: материалы Восточноазиатских и Юго-Восточноазиатских исследований. Вып. 5, Этнография, фольклор, искусство, история, археология, музееведение. 2005–2006. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 190–196.

- Танимото К.* Слушать картины об айнах: летопись этномузыки в ее изменениях. Саппоро: Хоккайдо: дайгаку тосёкан кё:кай, 2000. (на япон. яз.)
- Щепкин В.В.* Северный ветер: Россия и айны в Японии XVIII века. Новые исследования по японской культуре. Кн. 4. М.: Кругъ, 2017.
- Batchelor J.* Ainu of Japan: The Religion, Superstitions, and General History of the Hairy Aborigines of Japan. L.: The Religious Tract Society, 1892.
- Bird I.L.* Unbeaten Tracks in Japan: An Account of Travels in the Interior, Including Visits to the Aborigines of Yezo and the Shrines of Nikkō and Isé. L.: John Murray, Albemarle Street, 1881.
- Bulag U.E.* Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.
- Frey C.J.* Yoshitsune Legends in Ezo-Hokkaido: Myth and the Teaching and Learning of Colonialism in Japan's North // Writing Postcolonial Histories of Intercultural Education / Ed. H. Niedrig, C. Ydsen. Frankfurt-am-Mein: Peter Lang GmbH. Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2011. P. 122–148.
- Howell R.W.* The Classification and Description of Ainu Folklore // Journal of American Folklore. 1951. Vol. 64. No. 254. P. 361–369.
- Irish A.B.* Hokkaido: A History of Ethnic Transition and Development on Japan's Northern Island. L.: McFarland & Company, Inc., 2009.
- Kovalevskaya A.* Yoshitsune's Voyage Among the Islands – Folklore Tale Type and Its Variants in Japanese Culture // Survival and Sustainability: Contemporary Studies in Humanities 2 / Ed. W. Kono. Chiba: Graduate School of Humanities and Social Sciences, 2017. P. 73–82.
- Kramer E.M.* The Emerging Monoculture: Assimilation and the “Model Minority”. Westport: Praeger Frederick Publisher, 2003.
- Morris I.I.* The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1975.
- Osipova M.V.* River as a Determinant of the Main Features of the Man's Character in Ainu Mythology // Educational Researcher. 2018. Vol. 9 (2). P. 904–910.
- Siddle R.* Race, Resistance, and the Ainu of Japan. N.Y.: Taylor & Francis Routledge, 1996.
- Storry R.* A History of Modern Japan. L.: Penguin Books, 1991.

Research Article

Osipova, M.V. Minamoto no Yoshitsune and the Matsumae Samurai: Demons or Deities of the Ainu (Studying the Ainu Folklore) [Minamoto-no Esitsune i samurai Matsumae: demony ili bozhestva ainov (po materialam ainskogo fol'klora)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 198–212. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010122> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Marina Osipova | <https://orcid.org/0000-0001-9486-1861> | ainu07@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) RAS (Universitetskaya nab. 3, Saint-Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Ainu, folklore, narrative, Japanese, samurai, deities, demons

Abstract

Research on the folklore of the Ainu – native residents of Pacific islands – has mainly focused on cases where animals, plants, or natural objects were the protagonists. Yet there are stories that involve historical characters, such as Japanese Samurai who represented a different culture. It is interesting that some of those were depicted as deities, while others as demons in the Ainu folklore. This issue is the focal point of the article. To examine it, I investigate a variety of Ainu's own local motifs and stories, not just the borrowed ones which commonly served as a reference point in the Ainu studies. Furthermore, neither the borrowed nor the Ainu's own motifs have been explored to date from the perspective of the animistic worldviews, and it has been a common practice to discuss Minamoto no Yoshitsune as the only character. I introduce a range of other Samurai characters, arguing that their examination is instrumental in filling certain lacunae of the Ainu research.

References

- Abe, T. 2008. Hokkaido: no Yoshitsune densetsu no ko:satsu [Studying Hokkaido Legends about Yoshitsune]. *Hokusei ronshu*: 6 (45): 198–218.
- Batchelor, J. 1892. *Ainu of Japan: The Religion, Superstitions, and General History of the Hairy Aborigines of Japan*. London: The Religious Tract Society.
- Bird, I.L. 1881. *Unbeaten Tracks in Japan: An Account of Travels in the Interior, Including Visits to the Aborigines of Yezo and the Shrines of Nikkō and Isé*. London: John Murray, Albemarle Street.
- Bulag, U.E. 1888. *Collaborative Nationalism. The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.
- Danto, A.S. 2002. *Analiticheskaja filosofija istorii* [Analytical Philosophy of History]. Moscow: Ideia-Press.
- Frey, C.J. 2011. Yoshitsune Legends in Ezo-Hokkaido: Myth and the Teaching and Learning of Colonialism in Japan's North. In *Writing Postcolonial Histories of Intercultural Education*, edited by H. Niedrig and C. Ydsen, 122–148. Frankfurt-am-Mein: Peter Lang GmbH Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Howell, R.W. 1951. The Classification and Description of Ainu Folklore. *Journal of American Folklore* 64 (254): 361–369.
- Irish, A.B. 2009. *Hokkaido: A History of Ethnic Transition and Development on Japan's Northern Island*. London: McFarland & Company, Inc.
- Kindaichi, K. 1940. *Ainu no kenkyu*: [The Study of the Ainu]. Tokyo: Yashima Shobo.
- Klimov, V.Y., et al. 2020. Iz istorii otnoshenii yapontsev i ainov (konets XII – nachalo XIX vv.) [The History of the Relations Between the Japanese and the Ainu (Late 12th – Early 19th Century)]. In *Ainy v istorii rossiisko-yaponskikh otnoshenii XVIII-XIX vv.* [Ainu in the History of Russian – Japanese Relations in 18th – 19th Centuries], edited by V.V. Shchepkin, 8–77. St. Petersburg: Lema.
- Kovalevskaya, A. 2017. Yoshitsune's Voyage Among the Islands – Folklore Tale Type and Its Variants in Japanese Culture. In *Survival and Sustainability: Contemporary Studies in Humanities 2*, edited by W. Kono, 73–82. Chiba: Graduate School of Humanities and Social Sciences.
- Kovalevskaya, A.I. 2020. Geroi, nadelennyi legendarnymi roditeliymi: formirovanie obraza Musasibo Benkei v “Skazanii o Yoshitsune” [A Hero, the Son of Legendary Parents: Formation of the Musashibo Benkei Image in the “The Tale of Yoshitsune”]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal* 1: 58–71.

- Kramer, E.M. 2003. *The Emerging Monoculture: Assimilation and the "Model Minority"*. Westport: Praeger Publisher.
- Lim, S.C. 2010. Istorii ainskogo soprotivleniia yaponskoi ekspansii v 1666–1789 godakh in Ezo [The History of the Ainu Resistance to Japanese Expansion in 1669–1789 in Ezo]. *Vestnik Sakhalinskogo museia* 17: 169–194.
- Morris, I.I. 1975. *The Nobility of Failure: Tragic Heroes in the History of Japan*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Osipova, M.V. 2010. Obraz kukushki v miforitual'noi traditsii tunguso-man'chzhurov i paleoaziatov Nizhnego Amura i Sakhalina [The Cuckoo Image in the Mythical Tradition of the Tungus-Manchus and Paleoasians of the Lower Amur and Sakhalin]. *Vestnik Pomorskogo universiteta* 9: 46–52.
- Osipova, M.V. 2018. River as a Determinant of the Main Features of the Man's Character in Ainu Mythology. *Educational Researcher* 9 (2): 904–910.
- Shchepkin, V.V. 2017. *Severnyi veter: Rossiia i ainy v Yaponii XVIII veka. Novye issledovaniia po yaponskoi kul'ture* [The North Wind: Russia and the Ainu in Japan of 18th Century]. Bk. 4. Moscow: Krug.
- Siddle, R. 1996. *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*. New York: Taylor & Francis Routledge.
- Sinitsyn, A.Y. 2008. Etnograficheski podkhod k siuzhetu o liubovnykh pokhozhdeniiakh samuraia Minamoto Esitsune, imevshikh mesto vo vremia poiskov sekretnogo voennogo traktata [Ethnographic Approach to the Story of the Love Affairs of the Samurai Minamoto Yoshitsune, which Took Place during the Search for a Secret Military Treatise]. In *Kiunerskii sbornik: Materialy Vostochnoaziatskikh i Yugo-Vostochnoaziatskikh issledovani* [A Collection of Articles in Memory of N. Kuehner: The Results of Eastern Asian and South-Eastern Asian Studies], 5: 190–196. St. Petersburg: Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera).
- Storry, R. 1991. *A History of Modern Japan*. London: Penguin Books.
- Tanimoto, K. 2000. *Ainu-e o kiku: hen'yo: no minzoku ongaku shi* [Listening to Ainu Paintings: Chronicles of Ethnic Music in its Changes]. Sapporo: Hokkaido daigaku toshokan ko:kai.

ВИЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

КИНО И ЭТНОГРАФИЯ: КОНЦЕПЦИЯ НИКОЛАЯ ЯКОВЛЕВА

EDN: HDGSDY

И.А. Головнев

Иван Андреевич Головнев | <https://orcid.org/0000-0003-4866-7122> | golovnev.ivan@gmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Ключевые слова

этнографическое кино, визуальная антропология, Николай Яковлев, Киноатлас СССР

Аннотация

В 1920–1930-е годы в российской научной среде значительно вырос интерес к использованию визуальных технологий, что выразилось в разработке методологических подходов и практической апробации форм взаимодействия ученых и кинематографистов. Предлагаемая статья фокусируется на важном эпизоде в серии опытов по визуализации этничности известного лингвиста и этнографа Н.Ф. Яковлева. Прослеживается динамика взглядов исследователя на этнографическое кино не только как на прикладную технологию, но и как на особый “язык” фиксации и ретрансляции этнокультурных материалов – т.е. самодостаточный научный метод. В результате анализа разработок Н.Ф. Яковлева делается вывод о значимости рассмотрения этнокинематографического наследия советского периода как для адекватного прочтения исторических кинодокументов, так и для внедрения перспективных подходов в сегодняшней визуальной антропологии.

Информация о финансовой поддержке

Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00518]

Статья поступила 20.04.21 | Окончательный вариант принят к публикации 12.05.21

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (Chicago Manual of Style, Author-Date):

Головнев И.А. Кино и этнография: концепция Николая Яковлева // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 213–230. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010134>

Golovnev, I.A. 2022. Cinematography and Ethnography: The Concept of Nikolai Yakovlev [Kino i etnografiia: kontsepsiia Nikolaia Yakovleva]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 213–230. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010134>

С самого своего появления кино, как техника фиксации живой текучей жизни, открывало широкие перспективы перед наукой вообще и этнографией в частности. Замечательное свойство кинематографа схватывать на лету все процессы производственной деятельности общества и развития, как материальных, так и не материальных сторон общественной жизни, должно сослужить особую службу для собирания этнографических материалов.

(Яковлев 1930: 3)

Для периода 1920–1930-х годов в целом был характерен поиск форм новой жизни, сопровождавшийся лозунгами, призывавшими к смелым экспериментам, в частности, к обмену методами между науками и искусствами. Эти годы явились знаковыми в плане методологических поисков и в отечественной этнологии/этнографии, однако научные открытия и идеи данного периода до сих пор не получили должного осмысления. Первыми опытами теоретизирования по поводу применения киноресурсов в этнографии стали авторефлексии самих первопроходцев этнографического кино из среды ученых и кинематографистов (см. *Капица* 1927; *Литвинов* 1928; *Оганесов* 1925; *Терской* 1927). Наряду с внутренними факторами, как то: творческая заинтересованность исследователей в кинотехнологиях и кинематографистов в этноматериалах, существенный внешний импульс этим работам был задан ведомственными посылками по объединению специалистов науки и искусства для их совместной деятельности в процессе так наз. “культурной революции” в СССР (*Fitzpatrick* 1984). Оформление советского научного кино как направления потребовало соответствующей теоретической базы, что, в свою очередь, актуализировало реализацию кинематографических опытов, проведение тематических дискуссий и совещаний, подготовку профильных статей и пособий (см.: *Пути кино* 1929; *Совещание* 1929). Но большинство разработок, созданных в этот период, либо вышли из печати в сокращенном виде, либо вовсе не были опубликованы, осев в архивных фондах, и до сих пор лишь фрагментарно представлены в научном обороте.

Предлагаемое исследование задается целью частичного преодоления этого пробела путем анализа материалов по вопросам развития этнографического кино в СССР из наследия Николая Феофановича Яковлева (1892–1974) – разностороннего исследователя и общественного деятеля: лингвиста и этнографа, основателя отечественной фонологии и борца за “новую” марксистскую науку, энтузиаста языкового строительства и создателя десятков алфавитов для народностей СССР (см.: *Алпатов, Ашин* 1994; *Концевич* 1967). По мнению В.М. Алпатова, поворот, определивший деятельность Н.Ф. Яковлева как лингвиста-этнографа, случился в 1920 г., о чем сам исследователь вспоминал так: “Я решил заняться языками и этнографией народов Северного Кавказа, изучением которых русская наука к этому времени почти перестала заниматься. Для этого я начал изучать с зимы 1919 г. кабардинский и чеченский язык, а летом 1920 г. по предложению акад. Шахматова и акад. Марра был командирован... на Северный Кавказ” (цит. по: *Алпатов* 2012: 140). С начала 1920-х годов Н.Ф. Яковлев почти ежегодно выезжал на Кавказ для исследований местных языков и фольклора, составлял первые буквари и учебники. Уже к середине 1920-х годов он обобщил результаты этих работ в монографическом издании “Ингуши”, оформленном как иллюстрированный научно-популярный этнографический очерк (*Яковлев* 1925). А во второй половине 1920-х годов исследова-

тель возглавил масштабную научную программу по разработке алфавитов для народностей СССР. Это языковое строительство фактически являлось частью уникального советского эксперимента, в ходе которого должно было идти формирование “социалистических наций с наделением их своими национальными территориями, столичными городами, экономической базой, письменными языками, профессиональной культурой и т.п.” (Тишков 2010: 109). К выполнению миссии культурного строительства в Союзе был привлечен и кинематограф, задачей которого должно было стать создание экранного образа многонациональной и прогрессивно развивающейся при социализме страны. Эта системная установка требовала соединения усилий ученых и кинематографистов по созданию этнографических фильмов; дополнительным стимулом стал запуск в конце 1920-х годов государственного проекта “Киноатлас СССР”. Так выглядит общий контекст “встречи” Н.Ф. Яковлева с кинематографом, более же детальные аспекты последующего взаимодействия, отражающие как персональные импульсы исследователя, так и общие мотивы заинтересованности науки в визуальных технологиях, будут рассмотрены на разноплановой источниковой базе ниже в статье.

Ввиду отсутствия литературы, посвященной непосредственно этнокинематографическим разработкам Н.Ф. Яковлева, основными источниками для данной статьи стали архивные документы и материалы советской периодической печати 1920–1930-х годов. Можно с полным основанием утверждать, что он стал первым ученым-гуманитарием, обратившим пристальное внимание на кинематограф как научный ресурс (Алпатов 2003). И, судя по обнаруженным в ходе настоящего исследования свидетельствам, его подходы к этнографическому кино основывались на многолетних теоретических и практических опытах. Так, уже с середины 1920-х годов исследователь сотрудничал со студией “Культкино”, которая специализировалась на производстве научных фильмов, в том числе кинокартин о народностях и регионах Союза – единственной советской кинофабрикой, управлявшейся Ученым советом, куда входили видные ученые и партийные деятели: академик А.А. Белопольский, нарком внешней торговли Л.Б. Красин, академик П.П. Лазарев, нарком просвещения А.В. Луначарский, профессор Н.А. Семашко, профессор Л.А. Тарасевич и др. (Культкино 1925). В 1925 г. Н.Ф. Яковлев принял участие в разработке и подаче от “Культкино” развернутой докладной записки в Президиум Центрального исполнительного комитета СССР по поводу организации на кинофабрике серийного производства этнофильмов, заявляя о принципиальной необходимости объединения компетенций науки и кино. В тот период на студии работали ведущие кинодокументалисты страны, включая Дзигу Вертова, – именно в его архивном фонде и была обнаружена упомянутая докладная (РГАЛИ: Ф. 2091. Оп. 1. Ед. хр. 77). Примечательно, что уже в 1926 г. Дзигой Вертовым по поручению “Культкино” был реализован один из самых масштабных советских кинопроектов “Шестая часть мира”, снимавшийся разными кинооператорами по всей территории СССР и выразившийся в фиксации многочисленных этнографических кино материалов, ставших яркими элементами итоговой киноконструкции. Кроме того, из не вошедших в вертовский фильм кадров впоследствии были смонтированы самостоятельные этнографические киноленты: “Бухара”, “Дагестан”, “Жизнь нацменьшинств”, “Калмыки”, “Охота и оленеводство в области Коми”, “Тунгусы”. Во второй половине 1920-х годов Н.Ф. Яковлев принимал активное участие в тематических дискуссиях кинематографистов и ученых, в том числе и на страницах советской прессы, в ходе которых выступал с резонансными заявлениями о необходимости государственного



Рис. 1. Кадр из киножурнала о Кабардино-Балкарии 1927 г.

© Из фонда Российского государственного архива кинофотодокументов (РГАКФД), г. Красногорск (источник: Фонд кинодокументов. Учетный № 1528. Совкиножурнал № 30/88, 1927 г. Публикуется с разрешения РГАКФД)

курса на производство этнографического кино (Яковлев 1927). А в 1927 г. он явился инициатором создания и консультантом экспедиционного фильма А.Н. Терского – в то время начинающего кинематографиста и студента этнологического факультета Первого московского университета – “Кабардино-Балкарская область к десятилетию Октября”, кадры которого впоследствии неоднократно тиражировались в тематических киножурналах. Наконец, в 1930 г. Н.Ф. Яковлев выступил с уже глубоко проработанной теорией развития советского этнографического кино в предисловии к книге того же А.Н. Терского “Этнографическая фильма” (Яковлев 1930). Последовательному разбору упомянутых разработок Н.Ф. Яковлева и посвящена основная часть предлагаемой статьи.

Докладная записка Культкино в Президиум ЦИК СССР о плане съемок цикла научно-этнографических фильмов

Данное официальное письмо, состоящее из восьми страниц машинописного текста, открывалось формулировками общего характера, использующими лексику того времени и соответствующими этикету обращения к государственному адресату:

Основной задачей деятельности Культкино является производство фильм научного характера, в коих аудитории показываются научные достижения разнообразных дисциплин в наиболее простой и ясной форме. Успех означенных картин наглядно доказал, что взятый Культкино курс безусловно правилен и отвечает наиболее повелительному из требований текущего момента: приблизить к массам научные знания, ибо такой метод популяризации науки приближает последнюю к массам путем наиболее доступным для понимания и восприятия. Это особенно ценно ввиду малограмотности аудиторий и отсутствия лекторов по наиболее желательным для проведения в сознание масс вопросам (РГАЛИ: Л. 1).

Далее в записке конкретизировалось, что среди намеченных к производству фильмов Ученый совет “Культкино” рекомендовал выделить цикл научно-этнографических картин в особую самостоятельную группу. А в качестве основания для предлагаемой серийности называлась необходимость комплексного киноописания спектра явлений культуры той или иной народности в следующем порядке:

а) МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА: пища, способы добывания пищи, порождаемые ими формы хозяйства, орудия, утварь, оружие, средства сообщения, жилище, одежда, украшения.

б) СОЦИАЛЬНЫЙ СТРОЙ: брак, семья, нравы, общественные союзы, формы, организации и элементы власти, первобытное право.

в) ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА: религия, нравственность, искусства, письмо, язык (РГАЛИ: Л. 1–1об).

В данном фрагменте документа характерным является как последовательность перечисления, так и содержание предлагаемых позиций для кино съемки – и то и другое вполне отражало формулы классификации и исследований, принятые в самой этнографической науке изучаемого периода. Так, первым пунктом была обозначена материальная культура, или хозяйство, считавшееся при марксистском подходе базисным элементом общественного бытия и потому заслуживавшее первоочередного научного изучения, а соответственно, и кинофиксации. В разделе “Социальный строй” обращает на себя внимание формулировка “первобытное право” (еще один интеллектуальный тренд времени). Поиск проявлений естественного коммунизма в традиционных обществах, их научное обоснование, как и отражение их кинематографом, безусловно являлись одним из ключевых запросов власти. Наконец, в финальном блоке при описании культуры рассматривалась ее духовная сторона – в советских фильмах 1920-х годов вопросы духовности эпизодически поднимались, как правило, для визуализации аргумента об “отсталости” народностей окраин страны, нравственно закрепощенных при царизме и нуждающихся в просветительской помощи советской власти. При этом в записке акцентировалась принципиальная необходимость максимально подробной фиксации и трансляции всего многообразия перечисленных этнографических явлений средствами кинематографа:

Документальное констатирование является безусловно необходимым, и кто же, как не кино, этот величайший и правдивейший протоколист – может в полной мере восполнить эту важнейшую задачу. Не нужно доказывать, что никакие самые добросовестные и кропотливые описания, никакая самая совершенная, но статическая фотография, не могут приблизить зрителя к пониманию наблюдаемых им явлений в такой полной мере, как динамичное, неумолимо правдивое кино (Там же).

Следом в документе разворачивалось обоснование широкой общественной значимости заявляемого проекта по созданию серии этнографических фильмов

как имеющего общесоюзный характер и обещающего многообразные положительные эффекты от реализации, первым из которых был эффект политический:

Ознакомление трудящихся не только России, но и всего мира с бытом народов, входящих в состав СССР и на почве этого взаимного познания – укрепление внутренней связи и духовная спайка рабочих и крестьян, ибо этнография, в результате всех своих изысканий, неминуемо приводит к выводу, что природа человека в основных его двигателях живет одними и теми же законами; т.е. к выводу о величайшей важности как для социальной науки, так и для социального прогресса братства всех народов (Там же).

Отметим, что советские этнофильмы действительно были популярны и пользовались большим спросом на рынке, являясь выгодным товаром, распространявшимся торгпредствами СССР по всему миру – в фондах зарубежных киноархивов до сих пор хранятся и сами фильмы, и сопутствовавшие их демонстрации материалы (рекламные афиши, сопроводительные информационные брошюры, публикации о восприятии фильмов). И в этой связи этнографическое кино обрело ответственную политическую нагрузку – экранный “экспорт революции” за границы СССР. Не случайно и вышеупомянутая “Шестая часть мира” Дзиги Вертова в результате монтажных экспериментов достигала уровня киноплаката, представляющего зрителю коллективный образ освобожденных Октябрем народностей.

Вторым по порядку эффектом от реализации заявляемого проекта назывался просветительский:

Проведение в сознание масс этнографии, как самостоятельной дисциплины (через низшую и высшую школы, рабочие и красноармейские клубы и избы-читальни), являясь одним из важнейших моментов нашей современности, ибо помимо своего общего просветительно-воспитательного значения, оно неминуемо вызовет глубокий интерес к этнографическим наблюдениям, показав всю их значительность, и послужит развитию в массах материалистического мировоззрения на организацию человеческого общества (Там же: Л. 2).

В этом пункте можно рассмотреть комплексную нагрузку в плане обоснования значимости проекта. С одной стороны, в нем можно было усмотреть попытку придания науке о народах имиджа “народной” науки, что могло бы обеспечить этнографии общественный “щит”, предохраняющий от лихих ведомственных реформ. С другой – в нем правомерно заявлялось о приоритете взаимодействия научного кинопроизводства и системы образования: реализация этой смычки стала одним из злободневных вопросов периода культурных преобразований в СССР на рубеже 1920–1930-х годов. Кроме того, обозначалась целевая аудитория: для просвещения рабоче-крестьянской публики прокат этнографических фильмов предполагалось осуществлять через сеть клубов и с помощью передвижных киноустановок.

Следующим полезным эффектом проекта объявлялся научный:

Нам надлежит улучшать научные методы и расширять их, и раз в основе этнографии, как науки, должны лежать несомненные, научно-действительные факты, то в целых огромных областях (материальная культура, искусства, культура, семья брак, общественное устройство и т.д.), не может быть более достоверных свидетельств, чем этнографические, находящиеся перед глазами и часто без всяких объяснений говорящие сами за себя. Такую уверенность и достоверность показываемого может дать только кино (Там же: Л. 2об).

Предполагаемый научно-популярный эффект проекта должен был способствовать решению еще одной злободневной задачи, поставленной советской

властью перед этнографией: “передаче” знаний народу и объяснению широким массам содержания своей деятельности:

Впечатление зрителя, а тем более ученого, обогащается в высшей степени красочными и разнообразными картинами быта народов, представляемых не в инсценировке, хотя бы и весьма искусной, но со всей силой правды, что конечно сближает зрителей с наукой и жизнью гораздо вернее и основательнее, чем целые тома, написанные по тому же предмету (Там же).

Череду ожидаемых эффектов от реализации проекта завершал хозяйственно-экономический. Кинематографические чиновники дореволюционного и раннего советского времени в большинстве своем относились к этнографическим съемкам как к малорентабельным, и потому этнокиноматериалы, собираемые операторами в различных уголках страны, как правило, снимались попутно работе над другими кинопроектами. И в финальном пункте записки, наряду с апелляцией к социальной ответственности кинематографа, звучал призыв к изменению этого подхода, сдерживающего развитие этнографического кино:

Этнография в кино-картинах попутно дает трудящимся положительное и точное представление о многообразии форм человеческого труда и тем самым наиболее правильное понятие о различных образцах и формах народного хозяйства, а следовательно и полную картину борьбы за существование и способах этой борьбы. Все это, взятое в разрезе до революционного периода и условий существующих ныне – наглядно покажет успех проводимых Советской властью в области того же труда рациональных знаний, перехода на многополье и интенсивное хозяйство, замену ручного труда машинным и т.д., т.е. тот колоссальный сдвиг, который страна делает в отношении восстановления своей экономической мощи (РГАЛИ: Л. 3).

Заложенное в данном абзаце сопоставление образов “старого” (традиционный быт) и “нового” (социалистические нововведения) по принципу “было (при царизме) – стало (при советской власти)” явилось впоследствии базовым законом построения киноповествований в советском этнографическом кино 1920–1930-х годов. Такой подход предполагал творческое преломление методологии диалектического материализма в кинематографе: показ социально-экономических явлений в борьбе, а производительных сил – в развитии. И в то же время эти картины должны были нести сугубо утилитарный экономический смысл: пробуждать интерес советских людей к колонизации окраин страны и привлекать внимание коммерческих кругов Запада к возможностям импорта и природным богатствам СССР.

Далее в записке следовало изложение организационных нюансов проекта, в частности, предполагалось, что эскизы сценариев будут создаваться научными работниками, а перерабатываться в режиссерские планы – кинематографистами студии:

Помимо своего Ученого Совета Культкино привлекает к этой интереснейшей работе научно-этнографические и этнологические организации, наиболее желательные как участники в создании этих фильмов: Центральный музей народоведения, Ассоциация Востоковедения, Музей антропологии и этнографии, Этнографический отдел Русского музея, Русское географическое общество, Общество изучения Урала и Сибири и Общество содействия малым народностям Севера. Нет ни малейшего сомнения, что как краевые, так и всевозможные местные научные организации также широко пойдут навстречу общему делу (Там же: Л. 3об).

Планировалось ежесезонно отправлять несколько комплексных научно-кинематографических экспедиций параллельно в различные местности с

расчетом на выпуск 10–12 кинокартин в год. Таким образом предполагалось не только возместить затраты на производство фильмов, но и получить прибыль от проката этнографической киносерики в СССР и продажи ее за границу.

И завершалась записка просьбой о выдаче “Культкино” беспроцентного кредита на обозначенные производственные цели с обязательством постепенного возврата средств. При этом делался акцент на необходимость решения вопроса в ближайшее время, и в качестве основания для такой спешности указывались, с одной стороны, длительность подготовительного периода проекта, а с другой – стремительное нивелирование культурных традиций народностей СССР в процессе советизации:

Советская власть широкой рукой насаждает цивилизацию и культуру в самых отдаленных углах территории СССР... В силу предприятия Соввластью весьма энергичных шагов к уничтожению суеверия, раскрепощения народностей от религиозного дурмана и т.д., быт исчезает с поразительной быстротой, а с ним исчезают и те ценнейшие этнографические объекты, которые могут составить огромный вклад в науку, а это составит потерю положительно ничем не вознаградимую (Там же: Л. 4об).

Рассмотренная докладная записка представляет собой один из первых известных документов, демонстрирующих масштабность замыслов по производству этнографического кино в СССР в середине 1920-х годов. Залогом научной ценности этой программы явилась ее разработка участниками Ученого совета фабрики “Культкино”, в которой определяющую позицию по этнографической специализации занимал профессор Н.Ф. Яковлев. В практическом плане частичная реализация этого проекта была осуществлена в кинокартине Дзиги Вертова “Шестая часть мира” (1926), а в теоретической перспективе многие опорные тезисы рассмотренной программы были развиты в последующих работах Н.Ф. Яковлева, посвященных поиску общего творческого языка науки и кино.

Наука и кино

В 1927 г. в авторитетном журнале “Советское кино” Н.Ф. Яковлев выступил с программной статьей под названием “Наука и кино”, посвященной теме научного кино в целом и этнографического в частности. С самого начала в ней задавался критичный тон по отношению к сложившемуся положению дел в отрасли:

Когда впервые появилось кино, многие ученые были охвачены самыми радужными надеждами. Кино – казалось, открывало блестящие перспективы собиранию и фиксации научных материалов, оно впервые давало возможность схватить и перенести в научные лаборатории для детальной разработки куски подлинной жизни в ее движении и процессах переоформления (Яковлев 1927: 10).

В очередной раз подчеркивая значимость кинетических свойств кинотехнологий для научных опытов, Н.Ф. Яковлев критиковал дореволюционных исследователей за “кабинетность” мышления, а кинематографистов – за “коммерческую” устремленность, что, по его мнению, и создало полосу препятствий для естественного развития связей между двумя этими отраслями. И далее исследователь выражал надежду, что в новых советских реалиях, в связи с установлением курса этнографии на изучение современных преобразований среди этнических сообществ, а также с переориентацией документального кинематографа на решение культурно-образовательных задач, будет преодолена искусственная



Рис. 2. Плакат к фильму “Шестая часть мира”.

© Из фонда РГАКФД, г. Красногорск (источник: Фонд кинодокументов.

Учетный № 10258. Кинофильм “Шестая часть мира”, 1926 г.

Публикуется с разрешения РГАКФД)

оторванность науки от кино. Одним из первоочередных условий для этого он называл необходимость согласовать содержание понятийного аппарата. И первым требующим обсуждения понятием Н.Ф. Яковлев считал сам термин “научное кино”, которое кинематографическое сообщество трактовало по-разному, часто помещая в эту категорию не имеющие отношения к науке фильмы – видовые, физкультурные и даже художественные. По его словам,

собственно научная фильма, заснятая для настоящего исследовательского анализа тех или иных процессов, должна фиксировать лишь то, что важно исключительно для узких специалистов с точки зрения их совершенно специфических задач. В виде примеров можно привести изучение с помощью кино-съемки (“лупы времени”) трудовых движений, техники танца, движения рук музыканта, мимики артиста и проч. Такие фильмы могут быть созданы только самими научными учреждениями на собственные средства для внутренней лабораторной проработки (Там же).

Н.Ф. Яковлев отмечал, что при существовавшем на тот момент материальном положении научно-исследовательских учреждений выпуск сугубо научных кинолент был возможен лишь в малых объемах. Не отвергая необходимости штучного производства таких узкопрофильных картин, он заявлял о приоритете создания научно-популярных фильмов, которые могли бы максимально широко презентовать исследования ученых, преподнося материалы в удобопонятной для зрительской аудитории форме:

Неотложной задачей современного кино и является создание такой строго научной в отношении материала и в то же время понятно и доступно оформленной фильмы. Есть области знания, где ведется уже систематическая работа в этом направлении (“Поведение человека”, с большими или меньшими оговорками – “Аборт” и др.). Фильмы этого типа создаются путем длительной кооперации научных учреждений с одной стороны (материал фильмы) и опытных кино-работников с другой (техника оформления). Нет никакого сомнения, что это единственный правильный путь к созданию аналогичных научно-популярных кино-лент и в других областях знания (Там же).

К числу других областей знания Н.Ф. Яковлев относил и этнографию. Иллюстрируя необходимость создания этнографического кино научно-популярного формата, он использовал примеры из собственного экспедиционного опыта:

Скольким из нас во время полевой работы, где-нибудь в глубине гор Кавказа, в пустынях Средней Азии, наконец, просто в глухих русских и финских деревнях, изучая единственные в своем роде этнографические объекты (языческие моления, средневековые обряды примирения кровников, религиозные пляски, свадьбы с пантомимами масок и пр.), объекты, которые мы теперь, на переломе старого быта наблюдаем быть может уже в последний раз, – скольким из нас приходилось до отчаяния жалеть, что нет с нами кино-оператора, чтобы увековечить эти уникальные моменты народного быта (Там же: 11).

Далее Н.Ф. Яковлев сетовал на невнимание кинематографического руководства к просьбам академических институтов о прикреплении студийных кинооператоров к исследовательским экспедиционным отрядам и критиковал фильмы этнографического содержания, массово выпускавшиеся кинофирмами без привлечения научных консультантов. Обосновывая научную несостоятельность таких картин, он видел выход из создавшегося положения в заключении договора о паритетном взаимодействии сторон на основании следующих принципов:

- 1) Этнография представляет собою такую же отрасль специального знания, как и всякая другая наука, и человек, хорошо работающий кино-аппаратом, еще не становится от этого ученым этнографом.
- 2) Для создания научно-популярной этнографической фильмы, которая безусловно представила бы для кино-зрителя интерес, надо создать кооперацию кино-оператора и ученого этнографа, специалиста по тому району, по которому предложена кино-съемка.
- 3) Чтобы устранить недоразумения персонального характера, московским кино-организациям следует знать, что в Москве существует ряд научных учреждений, занимающихся изучением народов СССР, как-то: Институт по изучению этнических и национальных культур восточных народов СССР, Центральный музей народоведения 1-го Московского Гос. Университета.
- 4) Наконец, выработать методы художественного или просто занимательного оформления научного материала (Там же)/

Острый тон статьи “Наука и кино” можно объяснить тем, что она была частью дискуссии о научном и образовательном фильме в СССР, организованной в журнале “Советское кино” в преддверии Первого всесоюзного совещания по вопросам кино. Со стороны кинематографии в ней приняли участие, в частности, известные киноведы Г.М. Болтянский и Л.М. Сухаревский, а со стороны этнографии – директор центрального музея народоведения Б.М. Соколов и Н.Ф. Яковлев. Свое последующее развитие изложенные в статье тезисы получили в специальной теоретической работе, которую Н.Ф. Яковлев представил в виде очерка “Кино и этнография”, опубликованного в 1930 г. в качестве предисловия к методической монографии “Этнографическая фильма” А.Н. Терского.

Кино и этнография

Поскольку я не ставил цели проанализировать текст очерка целиком и во избежание дублирования акцентов, разобранных на примере предыдущих материалов, обращаю внимание на формулируемые Н.Ф. Яковлевым основания методологического характера.

Фокусируясь на использовании визуальных технологий для презентации этнографических исследований, Н.Ф. Яковлев подчеркивал ключевое преимущество кинематографа перед фотографией, выражающееся в возможности фиксации и трансляции подвижной материи культуры:

Кино способно схватывать вечно меняющийся, текучий, как поток, процесс жизни общества, оно способно идти вровень с этим потоком до тех пор, пока это нужно наблюдателю. Кино по самой своей технике динамично, способно отражать диалектический процесс постоянных изменений, как в самом обществе, так и в надстроечных областях культуры (Яковлев 1930: 3).

Признавая сложившуюся разницу подходов исследователей и кинематографистов к запечатлению этнографических данных, Н.Ф. Яковлев видел в этом не тупик, а перспективу, способную одновременно оплодотворить и научную мысль, и технику кино. По его мнению, первым шагом в преодолении взаимного отчуждения деятелей кинематографии и этнографии должно было стать их знакомство с особенностями работы друг друга, после которого открылась бы возможность творческого диалога:

Взаимное понимание – это первое условие для того, чтобы впоследствии могли выработаться кино-операторы-этнографы с одной стороны, и этнографы-операторы, с другой. Только тогда мы и сможем говорить о настоящем широком использовании кино-техники для целей этнографии, только тогда кино найдет свое настоящее применение в науке, какого оно по самому существу своему заслуживает (Там же: 4).

Одной из первопричин отсутствия такого взаимопонимания Н.Ф. Яковлев называл различие в определении своих задач и методов как внутри каждой из отраслей, так и между ними. Рецепт оздоровления ситуации он считал перестройку кинематографии и этнографии на базе единой марксистской методологии. По наблюдениям исследователя, в этнонауке такой “перелом” намечился после Совещания этнографов Ленинграда и Москвы 1928 г.:

Из науки, бывшей долгое время оторванной от современной действительности и углубленной исключительно в разыскивание более или менее редких следов отсталости, явлений ранних периодов жизни общества, он [этнограф – И.Г.] превращается в исследователя, который в то же время не упускает и связи этих пережитков, и зависимости от современных ему процессов передового развития. Такая целеустановка этнографии не может не повлиять и на ее связь и сотрудничество с кино (Там же: 7).

Далее, на примере картины “Лесные люди” (реж. А.А. Литвинов, 1928) Н.Ф. Яковлев разбирал распространенную в советском кино методологию построения этнографических фильмов на противопоставлении человека и природы без должного, по его мнению, внимания к отношениям внутри снимаемого сообщества. Он соглашался с тем, что этнографический научно-популярный фильм призван знакомить зрителя в первую очередь с социально-экономическими и национальными особенностями народов, населяющих Союз, он должен способствовать культурному сближению этих народов и обмену творческим опытом советского строительства. Но при этом Н.Ф. Яковлев обращал

внимание на то, что картина должна быть выдержана идеологически, чтобы, опираясь на марксистскую исследовательскую методологию, предлагать зрителю материал не просто занимательный, но и истолкованный с правильной позиции. По убеждению исследователя,

это отнюдь не значит, что материал следует располагать в виде голых схем, разнося его по рубрикам в порядке учебника исторического материализма. В этом отношении надо держаться правила – поменьше разъяснений в надписях и побольше причинной связи в самих фактах. Не следует забывать, что в процессах и явлениях реальной и конкретной жизни отдельных обществ больше марксизма, чем в претенциозных кадрах и нарочито придуманных надписях. Искусство создать марксистски выдержанную этнографическую фильму по существу равняется искусству отобразить развитие конкретного общества, отобразить реальную его жизнь (Там же: 12).

В данном высказывании Н.Ф. Яковлева следует отметить два принципиально важных для настоящего исследования момента. Во-первых, утверждение приоритета визуального ряда в рассказывании киноистории. Во-вторых, указание на необходимость уловить живую драматургию в самом этнографическом материале и суметь выразить это языком кино. Являясь сторонником сюжетного построения киноповествований, включая документальные, в следующем разделе очерка Н.Ф. Яковлев переходит к классификации вариантов для организации этнографических киносюжетов:

Можно с одинаковым успехом применять и схему приключенческой фильмы, и схему географического путешествия. С таким же успехом можно нанизать этнографический материал биографически, на стержень жизни отдельного представителя данного общества или отдельной семьи, или отдельной деревни и т.п. – все эти способы будут одинаково хороши и одинаково достигнут цели (Там же: 14).

В отношении дебатировавшегося в этот период вопроса о соединении постановочных и документальных приемов в кинематографе Н.Ф. Яковлев занимал компромиссную позицию. Настаивая на приоритете хронологического принципа размещения материала в этнографическом фильме, что имело особую значимость для науки, он допускал в отдельных случаях использование методов реконструкции событий для получения законченной киноистории:

Нет ничего предосудительного также в том, чтобы отдельные обряды или моменты социальной жизни, которые перестали уже в настоящий момент воспроизводиться в данном обществе, – чтобы эти элементы оказались инсценированы специально для кино-съемки, но исключительно силами самих представителей данного народа и в естественной для воспроизводимых явлений социальной обстановке. Так, например, если кино-оператор имеет цель заснять какой-либо обряд, связанный с магической борьбой против чумы или другой повальной болезни, ему вовсе нет необходимости дожидаться этой чумы или самому распространить чуму среди местного населения. Но вполне достаточно и научно допустимо, чтобы он пригласил опытных в этом деле стариков, колдунов и организовал с их помощью воспроизведение самого обряда (Там же: 13).

Однако такие исключительные случаи, по мнению Н.Ф. Яковлева, не должны нарушать настрой киногруппы на “документальность” этнографической киноработы, залогом чего является тщательная подготовка к экспедиции (включавшая выбор народности, местности для работ и ознакомление с существующими этнографическими исследованиями), длительные полевые наблюдения перед непосредственной съемкой и кинофиксация сезонных проявлений культуры в естественный для них период. По этому поводу

он высказывал справедливую рекомендацию, что “кино-работник должен иметь достаточно досуга, чтобы понаблюдать жизнь общества в течение всего трудового года, а не стараться устроить зиму летом, или лето зимой” (Там же: 13).

Таким образом, по формуле Н.Ф. Яковлева, в этнографическом кино должны суммироваться, во-первых, колоритные этнокультурные материалы, отражающие эволюцию конкретного сообщества (народности), во-вторых, подача этих материалов в их внутренней причинной связи (в марксистском освещении) и, в-третьих, технически (кинематографически) совершенное и сюжетное (структурное) оформление этих материалов.

* * *

Если сопоставлять опыты Н.Ф. Яковлева и других ученых в области теоретического осмысления форм и методов взаимодействия этнографии и кино на рубеже 1920–1930-х годов, можно найти как общие, так и особенные черты, характерные только для разработок Николая Феофановича. Во всех концепциях этих лет в той или иной вариации подчеркивалась обязательность налаживания системной связи между научными и кинематографическими институтами СССР. Так, если Н.Ф. Яковлев говорил об обоюдной заинтересованности науки и кинематографа и в отдельных случаях участвовал в подготовке обращений о сотрудничестве с кинематографистами со стороны академических институций, то этнограф-кинорежиссер Л.Л. Капица заявлял, что “Совкино” должно взять на себя ответственность за диалог с Академией наук по вопросу согласования графиков кинематографических и научных экспедиций (Капица 1927). Отмечая конкурентоспособность этнографических фильмов в широком кинопрокате, Н.Ф. Яковлев, как и Л.Л. Капица, в качестве одного из ключевых сегментов применения научного кино правомерно видел систему образования. Необходимость подготовки специализированных кадров для производства научного кино, сформулированная Н.Ф. Яковлевым, разделялась другими видными учеными. Так, в тематических разработках В.Г. Богораза был сделан принципиальный акцент на необходимости воспитания группы этнокинематографистов, владеющих как научно-художественными, так и кинотехническими знаниями (см.: Головнев 2020). Согласие между исследователями было и относительно преимущественно сюжетного построения этнографических киноисторий, и относительно приоритета научно-популярной киноформы над строго научной. А в качестве руководителя отдела Кавказа и Передней Азии Центрального музея народоведения (ЦМН) в Москве Н.Ф. Яковлев принимал активное участие в реализации предложенной директором ЦМН Б.М. Соколовым концепции “живого музея”. Данная концепция предполагала преодоление стандартных видов презентации культуры и активное внедрение кинематографических технологий в музейные проекты (см.: Соколов 1927). Основным видом экспонирования становились “этносцены” – наибольшей популярностью пользовались сюжеты “в движении” (“на ходу”), например, ткущая палас чеченка.

Появление ряда концепций, авторами которых были ученые, поддержавшие и продолжившие разработки Н.Ф. Яковлева, сказалось и в практической плоскости: этнографическое кино конца 1920-х годов существенно выросло в научно-творческом плане по сравнению с продукцией предшествующего периода. В наиболее заметных лентах, ставших впоследствии классическими образцами мирового этнографического (и в целом документального) кино – “Лесные люди” А.А. Литвинова, “Подножие смерти” В.А. Шнейдерова, “Крыша мира”



Рис. 3. Экспозиция ЦМН о народностях Кавказа. 1929 г.
 © Из фонда РГАКФД, г. Красногорск
 (источник: Фонд фотодокументов. Ед. хр. 2-73972.
 Публикуется с разрешения РГАКФД)

В.А. Ерофеева, – созданных при участии ученых-консультантов соответствующего профиля, были апробированы принципы, озвученные в вышеупомянутых тематических дискуссиях и статьях 1927 г. В свою очередь, практические опыты служили основанием для совершенствования теории, тем самым создавая необходимый “ток” для развития этнографического кино как направления. А после судьбоносных отраслевых совещаний, приведших к усилению партийной линии в кинематографии (1928) и этнографии (1929), к внутренним стимулам развития этнокинематографического направления добавились и внешние – межведомственные программы и проекты. Одним из наиболее значимых проектов стал “Киноатлас СССР”, запущенный по инициативе ЦИК СССР на рубеже 1920–1930-х годов. К слову, серийность и плановость, ставшие ключевыми принципами “Киноатласа”, прослеживаются уже в рассмотренной выше докладной записке, поданной Ученым советом “Культкино” в Президиум ЦИК в 1925 г. – предполагалось, что проект создания этнографического киносериала должен осуществляться в общесоюзном масштабе.

В 1930 г. Н.Ф. Яковлев как наставник и консультант А.Н. Терского стал вдохновителем создания развернутого методического издания “Этнографическая фильма”, пособия, ставшего своеобразной “грамматикой” этнографического кино, сводом основных правил для начинающих специалистов – как этнографов, так и кинематографистов.

Будучи лингвистом, Н.Ф. Яковлев отнесся и к кино как к своеобразному языку – отличному от научного текста, но сохраняющему возможности слова. Этот язык, отличающийся от фотографии, но обладающий ее потенциалом, – синтетический феномен с уникальными кинетическими возможностями. Разработчик 70 алфавитов для языков народностей СССР Н.Ф. Яковлев поставил себе задачу изучить и киноязык:

Делаются еще только первые шаги к установлению живой связи между учеными и кино-работниками и, что важнее всего, первые шаги к взаимному их пониманию. Последнее я особенно подчеркиваю именно потому, что мне кажется – до сих пор мы, деятели науки, еще не имеем просто даже общего понятного обеим сторонам языка с кино-работниками. Я сам по специальности лингвист и занимаюсь изучением оригинальнейших и труднейших с точки зрения европейца языков Кавказа, сознаюсь откровенно, мне трудно, иногда даже невозможно бывает понять язык кино-работника (Яковлев 1927: 10).

Конечно же, речь шла не только о профессиональной терминологии, которой Н.Ф. Яковлев успешно овладел, но и о понимании особенностей самой визуальной “грамматики”. Эта специфика выражалась, в частности, в том, что кинематограф изучаемого периода был немым и текст размещался в титрах фильма. При этом приходилось учитывать, что зрители, особенно в крестьянских и рабочих клубах, были в большинстве неграмотны и не могли прочесть опорные фразы. Не было и необходимого числа квалифицированных лекторов для комментирования специфических сюжетов этнографических фильмов в ходе сеансов. В такой ситуации текст неизбежно оказывался в лучшем случае лишь кратким вспомогательным сопровождением изображения, а экранная история базировалась на зрительных образах.

Главная же особенность концепции Н.Ф. Яковлева заключалась в том, что он воспринял кино не как внешнюю технологию в рамках существующих исследовательских традиций, а как совершенно новый метод, как особый “язык” научного познания, способный транслировать столь важный для науки цельный материал объемно – само действие плюс его образно-эмоциональный контекст, который сложно передаваем в научном тексте. “Кино способно фиксировать не только внешнюю и искусственно выделенную частицу жизни, но и вечно двигающуюся ее причинность. Поэтому-то кино-техника и дает огромные несравнимые преимущества этнографу-исследователю”, – считал Н.Ф. Яковлев (Яковлев 1930: 3). Потому кинематограф наделялся им свойствами пространственно-временной “лупы” для изучения явлений культуры в движении:

Достоверность показываемого может дать только кино, и здесь оно из службы служебно-подчиненной само превращается в определенный и самодовлеющий научный метод. Только кино может воспроизвести явления народной жизни с той полнотой и добросовестностью, какие являются первейшим условием научности исследования и описания (РГАЛИ: Л. 2об).

В советских реалиях планам Н.Ф. Яковлева не суждено было получить полноценного практического воплощения. Уже в середине 1930-х годов в связи с переходом курса национальной политики в СССР от ленинского интернационализма к сталинскому тоталитаризму, параллельно с низведением этнографии до уровня вспомогательной исторической дисциплины, было свернуто и производство этнографических фильмов – киноистории о “первобытных” культурах стали “неподходящей краской” для создания “прогрессивного” образа Страны Советов. Опыты Н.Ф. Яковлева по развитию этнографического кино в СССР были преданы забвению, а его теоретические и

практические произведения положили “на полку”. Дальнейшее развитие визуальных методов в этнографии позволяет сделать вывод о том, что осмысление феномена этнографического кино как научного метода закончилось на опытах Н.Ф. Яковлева. Все последующие исследования транслировали взгляд на визуальные технологии как на прикладной ресурс. Это еще раз подчеркивает творческую прозорливость Н.Ф. Яковлева и научную значимость его этнокинематографического наследия, сохраняющего и сегодня свою актуальность.

Источники и материалы

- Катица* 1927 – *Катица Л.Л.* Культурфильма и научные экспедиции // *Кино-фронт*. 1927. № 4. С. 2–3.
- Культкино* 1925 – *Культкино* // *Советский экран*. 1925. № 33. С. 19.
- Литвинов* 1928 – *Литвинов А.А.* У лесных людей // *Кино*. 1928. № 43. С. 3.
- Оганесов* 1925 – *Оганесов К.* Кино и этнография // *Советский экран*. 1925. № 19. С. 10.
- Пути кино* 1929 – *Пути кино*. Первое всесоюзное партийное совещание по кинематографии. М.: Теакинопечать, 1929.
- РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2091. Оп. 1. Ед. хр. 77.
- Совещание* 1929 – *Совещание этнографов Ленинграда и Москвы* // *Этнография*. 1929. № 2. С. 110–145.

Научная литература

- Алпатов В.М.* Николай Феофанович Яковлев // *Отечественные лингвисты XX в.* Ч. 3, Т–Я / Отв. ред. Ф.М. Березин и др. М.: ИНИОН РАН, 2003. С. 148–157.
- Алпатов В.М.* Языковеды, востоковеды, историки. М.: Языки славянских культур, 2012.
- Алпатов В.М., Ашинин Ф.Д.* Жизнь и труды Николая Феофановича Яковлева // *Известия РАН. Серия литературы и языка*. 1994. № 4. С. 81–86.
- Головнев И.А.* “Марксистская этно-фильма” Владимира Богораза // *Этнографическое обозрение*. 2020. № 6. С. 127–144. <https://doi.org/10.31857/S086954150013129-1>
- Концевич Л.П.* Николай Феофанович Яковлев (к 75-летию со дня рождения) // *Известия АН СССР. Серия литературы и языка*. 1967. № 6. С. 557–560.
- Соколов Б.М.* Этнография и кино // *Советское кино*. 1927. № 4. С. 13.
- Терской А.Н.* Кино-экспедиции // *Советское кино*. 1927. № 5–6. С. 13.
- Тишков В.А.* *Российский народ*. М.: Просвещение, 2010.
- Яковлев Н.Ф.* *Ингуши*. М.; Л.: Гос. изд-во, 1925.
- Яковлев Н.Ф.* *Наука и кино* // *Советское кино*. 1927. № 4. С. 10–11.
- Яковлев Н.Ф.* *Кино и этнография* // *Терской А.Н.* *Этнографическая фильма*. М.: Теакинопечать, 1930. С. 3–16.
- Fitzpatrick S.* (ed.) *Cultural Revolution in Russia, 1928–1931*. Indiana: Indiana University Press, 1984.

Research Article

Golovnev, I.A. *Cinematography and Ethnography: The Concept of Nikolai Yakovlev [Kino i etnografiia: kontseptsiiia Nikolaia Yakovleva].* *Etnograficheskoe*

obozrenie, 2022, no. 1, pp. 213–230. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010134>
ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ivan Golovnev | <https://orcid.org/0000-0003-4866-7122> | golovnev.ivan@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Peterburg, 199034, Russia)

Keywords

Nikolai Yakovlev, ethnographic film, visual anthropology, USSR Cinema-Atlas

Abstract

In the Russian/Soviet academic milieu of the 1920–30s, there was an increased interest towards employing new visual technologies in ethnography, which led to the development of novel research approaches and forms of collaboration between academic scholars and filmmakers. Among the series of attempts at visualizing ethnicity made during the period, there was an important case that deserves special attention – namely, the theoretical work of the renowned scholar of linguistics and ethnography Nikolai Yakovlev. It is the focal point of this article. I trace the development of Yakovlev’s views on ethnographic film not just as a set of applied techniques but as a unique language to be employed in the matter of recording and representation of cultural data, that is as a distinct self-contained research method. I argue that the examination of Yakovlev’s theoretical work provides us with keys to understanding the rich tradition of Soviet ethnographic cinematography, to interpreting historical documents of the period, and to unlocking interesting approaches for research in contemporary visual anthropology.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769>
[grant no. 21-18-00518]

References

- Alpatov, V.M. 2003. Nikolai Feofanovich Yakovlev [Nikolai Feofanovich Yakovlev]. In *Otechestvennye lingvisty XX v.* [Russian Linguists of the 20th Century]. Pt. 3, T–Ya, edited by F.M. Berezin et al., 148–157. Moscow: INION RAN.
- Alpatov, V.M. 2012. *Yazykovedy, vostokovedy, istoriki* [Linguists, Orientalists, Historians]. Moscow: Yazyki slavianskikh kul’tur.
- Alpatov, V.M., and F.D. Ashnin. 1994. Zhizn’ i trudy Nikolaia Feofanovicha Yakovleva [The Life and Work of Nikolai Feofanovich Yakovlev]. In *Izvestiia RAN. Seriiia literatury i yazyka* 4: 81–86.
- Fitzpatrick, S., ed. 1984. *Cultural Revolution in Russia, 1928–1931*. Indiana: Indiana University Press.
- Golovnev, I.A. 2020. “Marksistskaia etno-fil’ma” Vladimira Bogoraza [The “Marxist Ethno-Film” of Vladimir Bogoraz]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 127–144. <https://doi.org/10.31857/S086954150013129-1>
- Kontsevich, L.P. 1967. Nikolai Feofanovich Yakovlev (k 75-letiiu so dnia rozhdeniia) [Nikolai Feofanovich Yakovlev (on the Occasion of his 75th Birthday)]. *Izvestiia AN SSSR. Seriiia literatury i yazyka* 6: 557–560.
- Sokolov, B.M. 1927. Etnografiia i kino [Ethnography and Cinema]. *Sovetskoe kino* 4: 13.

- Terskoi, A.N. 1927. Kino-ekspeditsii [Cinematographic Expeditions]. *Sovetskoe kino* 5/6: 13.
- Tishkov, V.A. 2010. *Rossiiskii narod* [The Russian People]. Moscow: Prosveshchenie.
- Yakovlev, N.F. 1925. *Ingushi* [The Ingush People]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Yakovlev, N.F. 1927. Nauka i kino [Science and Cinematography]. *Sovetskoe kino* 4: 10–11.
- Yakovlev, N.F. 1930. Kino i etnografiia [Cinema and Ethnography]. In *Etnograficheskaia fil'ma* [Ethnographic Film], by A.N. Terskoi: 3–16. Moscow: Teakinopechat'.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

САКРАЛЬНАЯ ТРАПЕЗА В ПАРАДИГМЕ АНТРОПОЛОГИИ

(РЕЦ. НА: BUTTITTA I.E., MANNIA S. (A CURA DI).

IL SACRO PASTO. LE TAVOLE DEGLI UOMINI E DEGLI DEI. PALERMO:

FONDAZIONE I. BUTTITTA, 2019. 500 P.)

EDN: PKMCLQ

О.Д. Фаис-Леутская

Оксана Давидовна Фаис-Леутская | <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oхана-fais@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник центра европейских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)



Кэрол Канихан, ведущий специалист в сфере алиментарных исследований, не так давно выразила мысль, что в наши дни антропология питания наконец-то заслуженно обретает признание во всей своей многомерности, многогранности и полноте. Действительно, если обратиться к конкретным примерам такого рода исследований в широком диапазоне проблем – от нутриционистики до знаковости пищи в контексте *банального национализма* (концепта, разработанного М. Биллигом); от ее коммуникативных функций в традиционных обществах, которые изучал К. Леви-Строс, до идей *foodscapes* – глобализационных “типичных пищевых ландшафтов”, предлагавшихся А. Аппадурои, и роли алиментарных артефактов в формировании и поддержании коллективной идентичности, проанализирован-

формирования и поддержании коллективной идентичности, проанализирован-

Рецензия поступила 10.03.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 26.07.2021

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Фаис-Леутская О.Д. Сакральная трапеза в парадигме антропологии (рец. на: Buttitta I.E., Mannia S. (a cura di). *Il sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dei*. Palermo, 2019) // *Этнографическое обозрение*. 2022. № 1. С. 231–236. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010146>

Fais-Leutskaia, O.D. 2022. Sakral'naia trapeza v paradigme antropologii [Sacred Repasts in the Paradigm of Anthropology]: A Review of *Il Sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dei*, edited by I.E. Buttitta and S. Mannia. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 231–236. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010146>

ной в работах М. ДеСуси, – станет очевидно, что речь идет о гигантском междисциплинарном научном поле, в котором, по словам авторов-составителей тематического сборника “Еда, политика и общество”, “исследователи все реже воспринимают пищу только как биотопливо для наших организмов и, не ограничиваясь кулинарно-гастрономическими ее аспектами, все больше тяготеют к ее прочтению и интерпретации в историческом, социальном, философском, конфессиональном измерении” (Colas et al. 2018: 2).

Красноречивым подтверждением вышесказанного является рецензируемая книга – коллективная монография “Священное пиршество. Трапезы людей и богов”, увидевшая свет в 2019 г. Однако анализ ее содержания нужно предварить кратким отступлением.

Монография издана Фондом Иньяцио Буттитта (*Fondazione Ignazio Buttitta*) – известной в Италии и за ее пределами независимой ассоциацией антропологов. Основанная под эгидой Правительства и Университета Палермо, в международных научных кругах она зарекомендовала себя как серьезный европейский центр фундаментальных исследований (включая полевые и архивные), как организация, успешно укрепляющая международные научные связи; также Фонд является инициатором проведения конференций, симпозиумов, выставок и реализует масштабную публикационную деятельность. Созданный антропологом Антонино Буттитта, Фонд носит имя его отца, поэта Иньяцио Буттитта; долгое время главой Фонда был филолог с мировым именем, министр народного образования Италии, академик Т. Де Мауро. Сегодня им руководит внук поэта, антрополог Иньяцио Эммануэле Буттитта (Ignazio Emmanuele Buttitta).

Фонд тяготеет к изданию коллективных монографий, выполненных силами международных авторских коллективов, в состав которых часто входят признанные специалисты различного профиля и высокого уровня, рассматривающие самые разные аспекты исследуемых проблем. Показателен пример труда “Острова. Меньшинства, мигранты, глобализация” (*Isole. Minoranze migranti globalizzazione. Palermo, 2007*): в нем анализируются истории миграций, феномены “старых” и “новых” диаспор, роль медиа и социальных сетей в освещении современного миграционного кризиса, а мнение антропологов (напр., “мэтра” европейской науки Л.М. Ломбарди Сатриани и виднейшего антрополога Дж. Шерцера) сочетается со взглядами психологов и филологов (в числе которых – такие величины, как Т. Де Мауро и известный социолингвист Т. Телмон).

Эти же принципы авторского участия, отбора и подачи материала преобладают и в последующих исследованиях – например, в исследованиях роли женщин (колдуний, жриц, культовых фигур) в ритуалах различных культур (*La donna e il sacro. Palermo, 2009*); “смертной” обрядности в Европе и ареале Средиземноморья (*La morte e i morti nelle società euromediterranee. Palermo, 2015*) и, наконец, в рассматриваемой нами монографии.

Она посвящена, казалось бы, многократно исследованному и хорошо изученному антропологами, этнографами, культурологами, религиоведами сюжету – сакральной ритуальной трапезе. Однако в “Священном пиршестве...” мы сталкиваемся с необычным ракурсом освещения, с нетривиальными приемами раскрытия этого понятия, со своеобразным и порой неожиданным его прочтением, с совокупным обращением как к традиционным, древним,

так и к современным ипостасям *сакрального*, что и обуславливает новизну трактовки и широту охвата материала. Комментируя доклады, звучавшие на организованном фондом международном симпозиуме (которые и легли в основу книги), культуролог М. Ниола сказал, что в эпоху “размывания понятий *причастия, общения и общности*, в той или иной степени обусловленных присутствием пищи, подмены этики диететикой и обожествления принципа *bio*”, назревает необходимость обратиться к прошлому, когда “и стол, и трапеза были священными” (Niola 2017).

Показательно, что сам Ниола является одним из авторов труда: в свете концептов *биополитики* в трактовке М. Фуко и Дж. Агамбена и одновременно – практик *консьюмеризма* как перепотребления он анализирует сегодняшний культ *есо-* и *bio*-пищи, выявляя в нем духовные составляющие почитания этих “идолов” и доказывая, что речь идет именно о религиозном поклонении – вернее, о той *квазирелигии* или *имплицитной (скрытой) религии*, концепты которой разрабатывал теолог, философ и культуролог П. Тиллих и черты которой обнаруживаются в сегодняшних практиках потребления пищи и в целом в отношении к природным продуктам (р. 27–32). Данные рассуждения подтверждаются исследованиями радикализма неосакрализации пищи как следствия глубокой перезагрузки сознания населения, увиденной сквозь призму философии и психологии. Эта глобальная тенденция рассматривается в статье Дж. Марроне (р. 33–38) на примере явления авангардной и новаторской ресторанной кухни – модного тренда и синонима утверждения новых “символов статуса” – причем в непривычном ключе и посредством необычного приема: так, анализу подвергается присущее этим системам питания стремление максимально нивелировать и нейтрализовать ярко выраженные вкус и запах пищи, влекущее за собой не просто изменение гастрономических предпочтений в социуме, но и перестройку сознания и восприятия, включая появление новых форм социоалиментарной зависимости, пусть и в ограниченном кругу *happy few*. С этими выводами перекликаются умозаключения социолога Т. Драго (р. 61–67), касающиеся потребителей из совершенно иных социальных слоев. Исследующая феномены массового потребления стандартизированной продукции – фастфуда (в первую очередь на примере *McDonald's* и *KFC*), а также приобщения “типичного реципиента” к пищевой продукции специализирующихся на сбыте “здоровых” товаров международных торговых сетей (*Youngevity* и *Today's Harvest*), анализирующая систему “сакральных символов” и “идеалов”, к которым апеллируют эти гиганты сбыта, и “чувствительных слоганов” (*slogan sensibili*), успешно эксплуатируемых при промоушне и работе с массовой аудиторией, Драго говорит о девиации сознания в постглобальном обществе и о вытеснении на массовом уровне “священных приоритетов прошлого сакрализуемыми казуальными потребительскими маниями”.

Отдав дань современности, монография отводит место и необычным аспектам священности пищи – например, сакрализации хлеба узниками, получавшими его при раздаче пищи в Бухенвальде и Аушвице: историко-психологическое и религиоведческое исследование феномена строится на анализе концепта *мессианского пира*, эсхатологической трапезы, символа единения Бога и человека в иудаизме (р. 19–26); а также, в контексте Греции, – триединой роли оливкового масла, с древности имевшего прямое отношение к

сакральности, причем не только пищевой: оно рассматривается в свете архаичной культуры как элемент поддержания алиментарной традиционности и преемственности в стране и объект поклонения адептов начинающей преобладать во всем мире модной системы семафорного питания, или *Traffic Light Diet* (р. 31–59).

В монографии делается упор на анализ традиционных на первый взгляд аспектов сакральности; но даже в этом редакторы и составители труда придерживаются принципа предельного разнообразия. Так, пристальное внимание во многих исследованиях уделяется *археологии питания*, в частности, архаичным меню, палеодиетам и сакральным поводам их применения – реконструкция этих феноменов опирается на данные материалов раскопок, проводившихся в последнее десятилетие в регионах как европейского Средиземноморья, так и стран Магриба (р. 263–324, 365–482).

Значительное место в монографии отведено исследованиям, на обширном географическом пространстве рассматривающим традиционные аспекты сакральности пищи, в том числе обрядовые практики ее готовки, поглощения или угощения; коннотаты, денотаты и десигнаты священных трапез; акторов сакральных пищевых практик и адресатов угощений; наделяемые особым символизмом отдельные алиментарные артефакты; культовую трапезу в широком диапазоне форм – от поминок до пира-жертвоприношения и со-трапезования как сплочения коллектива и средства укрепления солидарности его представителей. Мы знакомимся с попыткой осмыслить и систематизировать на теоретико-методологическом уровне понятие сакральности трапезы во всей ее полноте и хронологической универсальности (р. 73–99), но в первую очередь – с богатейшим эмпирическим материалом: реликтами древнейших обрядов с “участием” пищи в праздниках юга Италии, Греции, Испании, Магриба, островов *Mare Nostrum*, позволяющими говорить о едином культурном субстрате (р. 113–122); обрядовым архаизмом меню Страстной недели в Малаге (Испания), христианская сакральность которого “складывается” из наслоения “священных пищевых элементов” язычества, ислама, иудаизма, и уже в последнюю очередь – католичества (р. 251–261); практиками *summitu* – частых угощений богов, восходящих к архаике аграрных культов на юге Италии (р. 113–122); важнейшими функциями разнообразных вотивных хлебов, в том числе и антропоморфных, в контексте ритуальных *трапез Св. Иосифа* в Сицилии (р. 171–187); абсолютно языческой алиментарной подоплекой ритуального банкета во славу Блаженной Чудотворной Мадонны в Лула (Сардиния) (р. 223–249); готовке *фаджолаты* (*faggiolata*), древнего карнавального блюда из фасоли – основы этнокультурной идентичности населения ряда сообществ в Пьемонте и символа их консолидации (р. 189–214), и многими другими культурными явлениями.

Несомненно, пристального внимания в монографии заслуживают три интереснейших, но достаточно скупо исследованных ранее сюжета. Первый из них, выдержанный в духе *антропологии истории*, апеллирует к европейской медиевистике и связан с рационом и организованными формами “кормления” средневековых христианских пилигримов на их пути в паломнических маршрутах (р. 215–222): использование такого источника, как средневековые летописи, а также описи монастырей и специальных цен-

тров остановки и отдыха паломников позволяет пролить свет на этот дотоле мало освещенный аспект бытия одной из важных категорий населения средневековой Европы.

Не менее интересны причудливые и крайне сложные алиментарно-обусловленные взаимоотношения, связывающие живых и мертвых, в культуре индейцев науа (Мексика) (р. 131–170): на примере современного празднования Дня всех святых рассматриваются традиционные практики пищевого обряжения алтарей в церквях; предлагаемое мертвым меню (кровавое блюдо *patzcal*, лепешки *tamales* с фасолью, антропоморфные хлеба); знаки и критерии в трактовке науа того, что пища уже была съедена усопшими, – например, утрата ею запаха или его изменение; сценарий потребления остающейся “после мертвых” пищи живыми, в том числе и символическая антропофагия, и многие другие реликты и “мутации” традиционных культурных *топосов* в условиях современности.

Наконец, скачок во времени позволяет перенестись в XX в. – в Испанию эпохи Франко, к реалиям которой обращается видный представитель политической антропологии Х.А. Гонсалес Алкантуд (р. 123–132), исследующий феномен превращения вина в стране в сакральный символ оппозиции режиму, “священный” знак социальной контркультуры. Особое внимание при этом уделяется сравнению устойчивых социально-идеологических коннотаций вина и других, более крепких алкогольных напитков, в Испании той эпохи, а главный акцент делается на различиях видения “в глазах” народной культуры и режима таких категорий населения, как *consumadores del vino* (потребители вина) и *borrachos* (пьяные), и различных интерпретациях оппонентами этих понятий.

Нами был вкратце рассмотрен отнюдь не весь спектр исследований различных аспектов пищевой сакральности, представленных в монографии, однако даже краткий обзор позволяет оценить богатство материала, широту географических границ исследовательского поля, диапазон применяемых подходов: от филологических до философских, от политологических до литературоведческих: “Священная трапеза...”, выходя за рамки сугубого “пищеведения”, несомненно, вносит существенный вклад в антропологическую сокровищницу мировой культуры.

Источники и материалы

Niola s.a. – Niola M. Quando il cibo era scarso e sacro il bio non era un dio // Marioniola.it. 03.11.2017. <https://www.marioniola.it/2017/11/03/quando-il-cibo-era-scarso-e-sacro-il-bio-non-era-un-dio-il-venerdi-di-repubblica>

Научная литература

Colas A., Edwards J., Levi J., Zubaida S. Introduction: Food, Drink, and Modern Social Theory // Food, Politics, and Society: Social Theory and the Modern Food System. Oakland: University of California Press. 2018. P. 1–20.

Book Review

Fais-Leutskaia, O.D. Sacred Repasts in the Paradigm of Anthropology [Sakral'naia trapeza v paradigme antropologii]: A Review of *Il Sacro pasto. Le tavole degli uomini e degli dei* [The Sacred Meal: The Tables of Men and Gods], edited by I.E. Buttitta and S. Mannia. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 231–236. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010146> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Fais-Leutskaia | <https://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОЙ СПЕЦИФИКЕ СЕВЕРНЫХ ГОРОДОВ
(РЕЦ. НА: АНТРОПОЛОГИЯ ГОРОДА. ВЫП. 2. СЕВЕРНЫЙ ГОРОД:
КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО И КУЛЬТУРНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ
В АРКТИЧЕСКИХ И СУБАРКТИЧЕСКИХ ГОРОДАХ /
ПОД РЕД. Ю.П. ШАБАЕВА, И.Л. ЖЕРЕБЦОВА, М.А. ОМАРОВА.
М.: РГГУ; СЫКТЫВКАР: Ин-т языка, литературы
и истории Коми НЦ УРО РАН, 2020. 218 с.)

EDN: XNMKJO

А.И. Карасева

Карасева Анастасия Игоревна | <https://orcid.org/0000-0001-9208-9142> | akarasyova@eu.spb.ru | младший научный сотрудник Центра социальных исследований Севера | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1, А, Санкт-Петербург, 191187, Россия)



Представленный сборник – результат совместной работы двух научных коллективов: сотрудников Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН и РГГУ. Он продолжает начатую в 2013 г. серию “Антропология города”. Если в первом выпуске в центре внимания были крупные города, в том числе за пределами России, то в рецензируемом издании в фокус попали города Арктики и Крайнего Севера. В сборник вошли десять текстов – разнообразных как в плане описанных в них городов, так и с жанровой точки зрения: в книге представлены не только научные статьи, но и обзор литературы и эссе. Это разнообразие отражено в структуре книги, имеющей

Рецензия поступила 20.07.2021 | Окончательный вариант принят к публикации 27.07.21

Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Карасева А.И. К вопросу о культурной специфике северных городов (рец. на: Антропология города. Вып. 2. Северный город: культурное пространство и культурные идентичности в арктических и субарктических городах / Под ред. Ю.П. Шабаева, И.Л. Жеребцова, М.А. Омарова. М., 2020) // Этнографическое обозрение. 2022. № 1. С. 237–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010158>

Karaseva, A.I. 2022. K voprosu o kul'turnoi spetsifike severnykh gorodov [On the Unique Cultural Features of the Northern Urbanity]: A Review of *Antropologiya goroda* [Urban Anthropology]. Vol. 2, *Severnyi gorod: kul'turnoe prostranstvo i kul'turnye identichnosti v arkticheskikh i subarkhticheskikh gorodakh* [The Northern City: The Cultural Space and Cultural Identities in the Arctic and Sub-Arctic Cities], edited by Yu.P. Shabaev, I.L. Zherebtsov, and M.A. Omarov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 237–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010158>

два раздела – “Статьи” и “Материалы”. Географически рассмотренные населенные пункты сосредоточены на северо-западе России – в Республике Коми (Воркута), Архангельской обл. (Архангельск и Северодвинск, в Ненецком автономном округе – Нарьян-Мар), Мурманской обл. (Мурманск), Ямало-Ненецком автономном округе (Салехард). Сибирь и северо-восток страны представлены Норильском (север Красноярского края) и Якутском, столицей Республики Саха (Якутия). Такая выборка городов вполне отвечает специфике урбанизации российской Арктики и Крайнего Севера, где большинство городского населения сосредоточено на западном направлении (см. карту: *Heleniak et al. n.d.*).

Раздел “Статьи” содержит семь текстов, “Материалы” – три текста. Ю. Шабаев, И. Жеребцов и О. Лабунова на основе анализа исторических материалов и ментальных карт (авторы интерпретируют их как метод символизации городского пространства) демонстрируют изменения представлений жителей Воркуты о своем городе на протяжении всей его истории. О. Змеева подробно рассматривает локальные дискурсы о Мурманске, отдельно останавливаясь на тех чертах, которые, по мнению жителей, делают этот город уникальным. Н. Дранникова сравнивает локальные идентичности жителей двух соседних городов с разной историей – Архангельска и Северодвинска. В. Лимерова на примере анализа литературных произведений архангелогородца М.Ф. Истомина демонстрирует важность ориентации на Санкт-Петербург как на идеальный тип города у архангельской интеллигенции XIX в. Следующие две статьи описывают города в административных пространствах ненецких автономных округов: А. Мазурин и Г. Гурьянова приводят историю Салехарда, а А. Коротаев и Ю. Шабаев – Нарьян-Мара (только вторая из этих статей пытается включить в историю города ненецкую специфику). Завершает раздел статья Г. Боголюбской и Й.О. Хабэка о жилищной мобильности в Якутске. В разделе “Материалы” приведен обзор англоязычной литературы о северных городах, выполненный А. Магомедовым¹. Замыкают сборник два текста авторов из Норильска: С. Стрючков приводит краткую историю двух домов-гибридов, а Л. Стрюčkова полемизирует со стереотипами о городе, известном прежде всего как столица ГУЛАГа и место с непрекращающимися экологическими проблемами.

Заявленная цель сборника – “оценить то, как эволюционирует культурная среда арктических городов и насколько велик запрос на ее изменение” (с. 8). В целом статьи сборника с этой задачей справляются: оценка изменений присутствует и в самом введении, и в ряде текстов: о Воркуте, Салехарде, Нарьян-Маре и Норильске (за авторством Л. Стрючковой), хотя критерии для этой оценки ни один из авторов не прописывает. В этом контексте примечателен текст В. Лимеровой об Архангельске, который может быть прочитан как невольная рефлексия по поводу социальной и политической природы критериев такой оценки: на примере анализа литературных произведений архангелогородца М.Ф. Истомина автор наглядно показывает, как стремление городской интеллигенции XIX в. ориентироваться на определенные культурные модели города (в данном случае – Петербурга) вело к игнорированию локальной истории.

Особенностями северных городов во введении названы их функционирование в качестве “своеобразной фактории” (с. 3), “сервисного центра для тундровиков” (с. 7) и места демонстрации “освоенности”. Хотя тесная связь между городом и его окрестностями действительно является характерной

чертой северных городов (см.: *Васильева и др.* 2020; *Bolotova* 2012; *Stammler, Sidorova* 2015), в текстах сборника она почти не раскрывается – исключение составляет статья о жилищной мобильности в Якутске. Авторы сборника северный город интересуют, с одной стороны, как место производства культурного различия – северян от не-северян, приезжих (в том числе спецпереселенцев) от местных, горожан от тундровиков, а также от “мигрантов” и “номадов-интеллектуалов” (с. 129–130); с другой – как место, где различия могут стираться: ср. указание на “социальную однородность” воркутинцев после подробного описания этнического многообразия заключенных ГУЛАГа и разнообразия их статусов (с. 46). Примечательно отсутствие в этом ряду “КМНС” (этой категорией авторы сборника не пользуются, несмотря на ее официальный юридический статус) и то, насколько редко упоминаются коренные жители: о них пишут только во введении, с указанием на возможности социальной мобильности, предоставляемой им городом, и на превращение культурных традиций народов севера в “культурный блеф” (с. 7), и в статье о Воркуте, где упоминаются исторические перипетии отношений между коми, в годы войны работавшими в ВОХР в лагерях Воркуты, и заключенными, которых они охраняли (с. 17). Вместе с тем приводимые в сборнике культурные различия – производные не столько социальных отношений, сколько экономической географии: города во многих текстах наделяются собственной онтологией и действуют как самостоятельные агенты, а история города оказывается приравненной к истории его производственной, жилищной и коммунальной инфраструктуры: см., например, тексты о Салехарде, Нарьян-Маре, Норильске (автор – С. Стрючков). Наиболее ярко подобный способ описания представлен в статье о Салехарде, где город обладал самосознанием (с. 118), “видел себя” (с. 120) и “отстаивал *вместе* (курсив мой. – А.К.) со своими жителями ценности советского строя” (с. 119).

Такой подход, ставящий в центр не человека, а место, в книге о культурной антропологии города может удивить, поскольку не подразумевает описания точек зрения разных групп жителей на “культурное пространство” города², хотя именно их рассмотрение позволило бы поставить ряд важных вопросов об онтологии “городского” на российском Севере. При этом в текстах фигурируют отдельные наблюдения, позволяющие читателю проблематизировать “городское”. Так, Н. Дранникова в своей статье об Архангельске пишет о том, что мотив наказания за святотатство был распространен “как в городском, так и в крестьянском фольклоре” (с. 90), указывая тем самым, что при смещении фокуса на бытование религиозного фольклора граница между городской и деревенской идентичностью стирается, – такой сдвиг заставляет задуматься о специфике локальной идентичности и о том, как можно анализировать ее связь с другими аспектами идентичности (в данном случае – религиозным). Замечание Ю. Шабаева, И. Жеребцова и О. Лабуновой о том, что “в силу климатических особенностей данной территории, публичная функция воркутинской улицы была крайне ограниченной” (с. 23), наводит на более общие мысли о том, что такое улица и что такое публичность в пространстве северного города, в особенности города с лагерной историей (данные вопросы весьма актуальны в контексте продолжающихся дебатов вокруг специфики публичной сферы в России [см., напр.: *Волков* 1997; *Юрчак* 2014]). Эти отдельные наблюдения показывают, что меткое высказывание Г. Белолюбской и Й.О. Хабэка о Якутске: “город в Якутии – понятие относительное” (с. 151) – пожалуй, можно распространить на весь Крайний Север.

Подобные размышления об относительности “городского” подводят читателя к логичному вопросу: как производится город и “городское” в условиях постсоветского Севера? Сборник интересно читать именно сквозь эту оптику нарративного производства “городского”, средствами которого становятся уже упомянутая история инфраструктуры, памятники, топонимы и фольклор. При таком способе чтения перестают выглядеть недостатками особенности, которые казались бы таковыми при чтении под другим углом зрения, – например, отсутствие диалога с представителями других школ исследований советских и постсоветских городов (см.: *Абашев и др.* 2010; *Vunep, Дивисенко* 2018; *Соколовский* 2014; *Czepczynski* 2008; *Hirt et al.* 2016; *Murawski* 2018 и др.) или с авторами большого количества работ об арктических городах (*Калеменева* 2017, 2019; *Нендза-Щикониовска* 2014; *Habeck* 2019; *Laruelle* 2017; *Orttung* 2017 и др.³).

К достоинствам сборника можно отнести компаративную перспективу, нестандартный выбор арктических городов для рассмотрения и жанровое разнообразие представленных текстов. Как целое он представляет собой краткий культурно-исторический справочник по рассматриваемым городам и будет полезен прежде всего тем, кто интересуется локальной городской историей – как северных, так и других российских городов.

Примечания

¹ Будущим читателям рекомендую ознакомиться с этим разделом сразу после введения: он удачно дополняет контекст литературы о городах, данный во введении, и задает рамку для чтения.

² Исключение тут – полемическое эссе представительницы городской интеллигенции Норильска Л. Стрючковой, чьей целью является борьба с “мифом” о Норильске как городе, построенном на костях заключенных ГУЛАГа.

³ Три последних источника попали в обзор литературы, выполненный А. Магомедовым, однако эти упоминания носят скорее ознакомительный характер, никакой попытки вписать сборник в дискуссию с этими текстами не предпринято.

Источники и материалы

Heleniak et al. n.d. – *Heleniak T., Turunen E., Wang S.* Cities on Ice: Population Change in the Arctic // Nordregio.org. <https://nordregio.org/nordregio-magazine/issues/arctic-changes-and-challenges/cities-on-ice-population-change-in-the-arctic> (дата обращения: 20.07.2021)

Научная литература

Абашев В.В. и др. Форум “Исследования города” // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 7–210. https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012/12_forum.pdf

Васильева В., Карасева А., Болотова А. Мобильность, инфраструктуры и восприятие места // Дети девяностых в современной российской Арктике / Отв. ред. Н. Вахтин, Ш. Дудек. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2020. С. 139–173.

- Винер Б.Е., Дивисенко К.С.* Социальная структура исследовательской области “этнография/антропология города” в российской этнологии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2018. Т. 21 (2). С. 7–44. <https://doi.org/10.31119/jssa.2018.21.2.1>
- Волков В.* Общественность: забытая практика гражданского общества // Pro et contra. 1997. Т. 2 (4). С. 77–91.
- Калеменева Е.* Политика освоения Крайнего Севера и критика жизненных условий арктических городов в нарративах хрущевского времени // Quaestio Rossica. 2017. Vol. 5 (1). С. 153–170. <https://doi.org/10.15826/qr.2017.1.217>
- Калеменева Е.А.* “Поворот к человеку” в проектах и практике урбанизации Крайнего Севера СССР в 1950–1960-е гг. Дис. ... канд. ист. наук. НИУ ВШЭ, Москва, 2019.
- Нендза-Щикониовска К.* Город, оторванный от земли, люди, привязанные к городу: заполярная Игарка // Новое литературное обозрение. 2014. № 5. <https://magazines.gorky.media/nz/2014/5/gorod-otorvannyj-ot-zemli-lyudi-privyazannye-k-gorodu-zapolyarnaya-igarka.html>
- Соколовский С.В.* Городская повседневность, субкультуры и российская городская этнография // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 18 / Ред. А.А. Пископпель, В.Р. Рокитянский, Л.П. Щедровицкий. М.: Наследие ММКМ, 2014. С. 122–143.
- Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2014.
- Bolotova A.* Loving and Conquering Nature: Shifting Perceptions of the Environment in the Industrialised Russian North // Europe-Asia Studies. 2012. Vol. 64 (4). P. 645–671. <https://doi.org/10.1080/09668136.2012.673248>
- Czepczynski M.* Cultural Landscapes of Post-Socialist Cities: Representation of Powers and Needs. L.: Routledge, 2016.
- Habeck J.O.* (ed.) Lifestyle in Siberia and the Russian North. Cambridge: Open Book Publishers, 2019.
- Hirt S., Ferenčuhová S., Tuvikene T.* Conceptual Forum: The “Post-Socialist” City // Eurasian Geography and Economics. 2016. Vol. 57 (4–5). P. 497–520.
- Laruelle M.* (ed.) New Mobilities and Social Changes in Russia’s Arctic Regions. L.: Routledge, 2016.
- Murawski M.* Actually-Existing Success: Economics, Aesthetics, and the Specificity of (Still-) Socialist Urbanism // Comparative Studies in Society and History. 2018. Vol. 60 (4). P. 907–937. <https://doi.org/10.1017/S0010417518000336>
- Orttung R.W.* (ed.) Sustaining Russia’s Arctic Cities: Resource Politics, Migration, and Climate Change. Vol. 2. N.Y.: Berghahn Books, 2016.
- Stammler F., Sidorova L.* Dachas on Permafrost: The Creation of Nature among Arctic Russian City-Dwellers // Polar Record. 2015. Vol. 51 (6). P. 576–589. <https://doi.org/10.1017/S0032247414000710>

Book Review

Karaseva, A.I. On the Unique Cultural Features of the Northern Urbanity [K voprosu o kul’turnoi spetsifike severnykh gorodov]: A Review of *Antropologiya goroda* [Urban Anthropology]. Vol. 2, *Severnyi gorod: kul’turnoe prostranstvo i kul’turnye identichnosti v arkticheskikh i*

***subarkticheskikh gorodakh* [The Northern City: The Cultural Space and Cultural Identities in the Arctic and Sub-Arctic Cities], edited by Yu.P. Shabaev, I.L. Zherebtsov, and M.A. Omarov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2022, no. 1, pp. 237–242. <https://doi.org/10.31857/S0869541522010158> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Asya Karaseva | <https://orcid.org/0000-0001-9208-9142> | akarasyova@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1, A Gagarinskaya St., St. Petersburg, 191187, Russia)