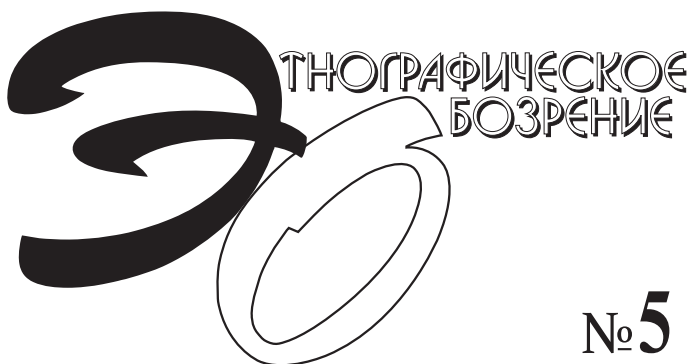




РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН



№5

СЕНТЯБРЬ–ОКТАБРЬ 2021

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, зам. гл. ред. (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. Мартынова (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, главный редактор (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)

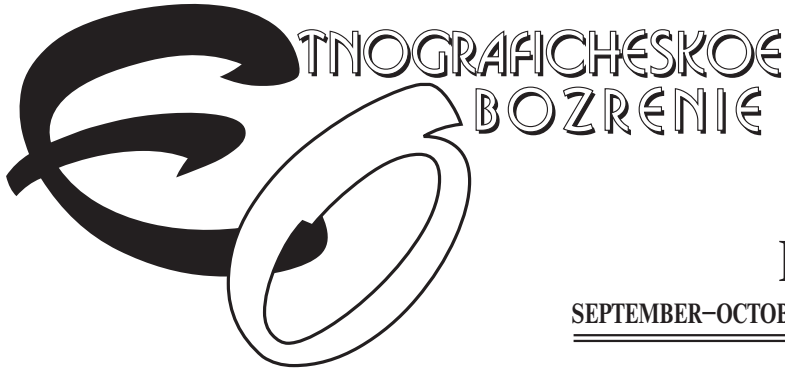
НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

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, факс (495) 938-06-00
Интернет-сайт: <http://journal.iea.ras.ru>, e-mail: ethnoreview@iea.ras.ru



№ 5

SEPTEMBER–OCTOBER 2021

Founded in 1889

Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); *Sovetskaya Etnografia* (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, *Associate Editor* (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, *Editor-in-Chief* (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, Leninsky prospect 32-a, Moscow, 119991, Russia; phone +7 (495) 938-1867;
fax +7 (495) 938-0600

Специальная тема номера: Растения в культуре народов Евразии: от магии к ресурсу

(отв. ред. — О.Д. Фаис-Леутская, А.А. Новик)

О.Д. Фаис-Леутская, А.А. Новик. Растения в культуре: парадигма антропологии	5
В.Б. Колосова, К.А. Джерниган, О.С. Беличенко. Этноботаническое знание одной эскимосской семьи: науканские юпики.....	17
А.А. Новик, М.В. Домосилецкая. Инжир в алиментарной культуре, народной медицине и традициях у народов Западных Балкан	33
О.Д. Фаис-Леутская. Растения в народной культуре Юга Италии: традиции в прошлом и настоящем	53
В.Н. Давыдов. Охота за растениями: “эвенкийские лекарства” на Северном Байкале	70

Дискуссия

Д.А. Баранов. Локальное знание и “другие антропологии”	84
Комментарии: Д.В. Арзютов. Чукотские рисунки этнографического релятивизма, или как Владимир Германович мог бы прокомментировать статью Дмитрия Александровича; С.С. Петряшин. Прокладывая мосты между мирами; Д.А. Баранов. Ответ оппонентам ...	98

Исследования идентичности

Н.В. Баганиш. Этническая идентичность в Абхазии и парадигмы ее институционализации: от советского прошлого к настоящему	113
М.Б. Башкиров. “Шаман-воин” Александр Габышев: идентичность на стыке двух культур	130
М.А. Орлов. Христианизация татар, проживавших на территории Вятской и Великопермской епархии в XVIII в.	147

Критика, обзоры, рецензии

В.В. Дубровский. “Неоконсерватизм” в прикладной военной антропологии (рец. на: <i>McFate M. Military Anthropology: Soldiers, Scholars and Subjects at the Margins of Empire. Oxford, 2018</i>)..	161
А.Л. Елфимов. От парадигмы вреда к парадигме пользы (рец. на: <i>Borofsky R. An Anthropology of Anthropology: Is It Time to Shift Paradigms? Kailua, 2019</i>)	164
Н.В. Сухова. Динамизм и междисциплинарность концептуальной системы Севера (рец. на: <i>Zamyatin D., Romanova E., Dobjanskaya O., Lavrenova O. Géocultures: méthodologies russes sur l'Arctique / Dir. D. Chartier. Montréal, 2020</i>)	168

In memoriam

Соколова Зоя Петровна (21.12.1930 — 14.11.2020).....	173
--	-----

Special Theme of the Issue: Plants in the Culture of Peoples of Eurasia: From Magic to Resource

(guest editor – O.D. Fais-Leutskaia and A.A. Novik)

<i>Fais-Leutskaia, O.D., and A.A. Novik.</i> Plants in Culture: A Paradigm of Anthropology [Rasteniia v culture: paradigma antropologii].....	5
<i>Kolosova, V.B., K.A. Jernigan, and O.S. Belichenko.</i> Ethnobotanical Knowledge of an Eskimo Family: Naukan Yupiks [Etnobotanicheskoe znanie odnoi eskimosskoi sem'i: nauchskie yupiki]	17
<i>Novik, A.A., and M.V. Domosiletskaya.</i> The Fig Tree in Alimentary Culture, Folk Medicine and Traditions among the Peoples of the Western Balkans [Inzhir v alimentarnoi kul'ture, narodnoi meditsine i traditsiiakh u narodov Zapadnykh Balkan]	33
<i>Fais-Leutskaia, O.D.</i> Plants in the Folk Culture of Southern Italy: Traditions in the Past and the Present [Rasteniia v narodnoi culture Yuzhnoi Italii: traditsii v proshlom i nastoiashchem].....	53
<i>Davydov, V.N.</i> Plant Hunting: “Evenki Medicines” in Northern Baikal [Okhota za rasteniiami: “evenkiiskie lekarstva” na Severnom Baikale].....	70

Discussion

<i>Baranov, D.A.</i> Local Knowledge and “Other Anthropologies” [Lokal'noe znanie i “drugie antropologii”].....	84
Comments: <i>Arzyutov, D.V.</i> Chukchi Drawings of the Ethnographic Relativity, Or How Vladimir Germanovich Might Comment on Dmitry Aleksandrovich's Article [Chukotskie risunki etnograficheskogo relativizma, ili kak Vladimir Germanovich mog by prokommentirovat' stat'iu Dmitriia Aleksandrovicha]; <i>Petriashin, S.S.</i> Laying Bridges between the Worlds [Prokladyvaia mosty mezhdu mirami]; <i>Baranov, D.A.</i> Response to Commenters [Otvét opponentam]	98

Identity Studies

<i>Bagapsh, N.V.</i> Ethnic Identity in Abkhazia and the Paradigms of Its Institutionalization: From the Soviet Past to the Present [Etnicheskaia identichnost' v Abkhazii i paradigmy ee institucionalizatsii: ot sovetskogo proshlogo k nastoiashchemu]	113
<i>Bashkirov, M.B.</i> The “Shaman Warrior” Aleksandr Gabyshev: Identity at the Intersection of Two Cultures [“Shaman-voin” Aleksandr Gabyshev: identichnost' na styke dvukh kul'tur]	130
<i>Orlov, M.A.</i> Christianization of the Tatars Living in the Area of the Vyatka and Great Perm Diocese in the 18th Century [Khristianizatsiia tatar, prozhivavshikh na territorii Viatskoi i Velikopermskoi eparkhii v XVIII v.].....	147

Reviews and Critiques

<i>Dubrovsky, V.V.</i> Neo-Conservatism in Military Anthropology [“Neokonservativizm” v prikladnoi voennoi antropologii]: A Review of <i>Military Anthropology: Soldiers, Scholars and Subjects at the Margins of Empire</i> , by M. McFate	161
<i>Elfimov, A.L.</i> From the Paradigm of Harm to That of Benefit [Ot paradigmy vreda k paradigme pol'zy]: A Review of <i>An Anthropology of Anthropology: Is It Time to Shift Paradigms?</i> by R. Borofsky.....	164
<i>Sukhova, N.V.</i> The Dynamism and Interdisciplinarity of the Conceptual System of the North [Dinamizm i mezhdistsiplinarnost' kontseptual'noi sistemy Severa]: A Review of <i>Géocultures: méthodologies russes sur l'Arctique</i> [Geocultures: Russian Methodologies for the Arctic], by D. Zamyatin, E. Romanova, O. Dobjanskaya, and O. Lavrenova; ed. by D. Chartier	168

In Memoriam

Sokolova Zoia Petrovna (21.12.1930 – 14.11.2020)	173
--	-----

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: РАСТЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: ОТ МАГИИ К РЕСУРСУ (отв. ред. — О.Д. Фаис-Леутская, А.А. Новик)

© О.Д. Фаис-Леутская, А.А. Новик

РАСТЕНИЯ В КУЛЬТУРЕ: ПАРАДИГМА АНТРОПОЛОГИИ

Ключевые слова: растения, этноботаника, фитоантропология, фито-алимургия, растительная пища, фитомедицина, биоресурсы

В настоящей обзорной статье авторы анализируют в исторической ретроспективе (от древности до наших дней) полифункциональность растений в культуре народов разных регионов мира, прослеживают полисемантизм, символизм, знаковую и применение в пищевой, медицинской, сакрально-магической, потестарной сферах различных видов флоры. Значительное внимание уделяется степени изученности каждой из этих сфер и основным направлениям исследования растений (в т.ч. этноботанике, или фитоантропологии) в зарубежной и отечественной академических традициях. Статья является введением к тематическому блоку, включающему работы В.Б. Колосовой, К.А. Джернигана и О.С. Беличенко, А.А. Новика и М.В. Домосилецкой, О.Д. Фаис-Леутской, В.Н. Давыдова.

На третий день творения сказал Бог: “...да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле... И произвела земля зелень, траву... и дерево, приносящее плод” (Бытие. Гл. 1. Ст. 11–12). Так появились растения, сыгравшие важнейшую роль

Оксана Давидовна Фаис-Леутская | <http://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник центра европейских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Александр Александрович Новик | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | njual@mail.ru | к. и. н., заведующий отделом европеистики, ведущий научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | доцент кафедры общего языкознания филологического факультета | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 11, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Материал публикуется в соответствии с планами НИР ИАЭ РАН и МАЭ РАН

в судьбе человека: они стали пищей, средством врачевания, объектом верований и поклонений, элементом магических практик, символом власти. И то, что сегодня порой кажется реликтом уже утраченного канона архаичного травопользования или древнейшей этноботанической традицией, практически во всех регионах мира на проверку оказывается вполне востребованным и жизнеспособным культурным элементом повседневности.

Первой, предположительно, зародилась пищевая функция растений. Палеолитическая революция обусловила переход человека к охоте, неолитическая привела к развитию земледелия (Бродель 1986: 120–121). В VII–VI тыс. до н.э. началась и доместикация флоры, появились культурные виды, в первую очередь злаки, хотя потребление человеком дикорастущих растений — начало процесса *фитоалимургии* — датируется значительно более ранними эпохами. Этот популярный сегодня термин был введен в научный оборот итальянским врачом и ботаником Дж. Тарджони Тоццетти, опубликовавшим в 1767 г. труд “О насущной необходимости в еде. Алимургия, или способ смягчить последствия неурожая” (Targioni Tozzetti 1988 [1767]). Не менее распространен и его синоним — *фуражирование* (англ. *foraging*), заимствованный у зоологов и экологов и обозначающий поиск или добывание животными пищи. В наши дни потребление дикорастущих растений сохраняется как эксплуатация органичного алиментарного наследия в традиционных обществах или проявляется в кулинарно-гастрономических тенденциях постмодернизма; последнее — в качестве составляющей концепции здорового образа жизни и как дань алиментарной моде (Ballarini 2018). “Промоутеров” таких веяний сегодня много, например Р. Реджепи — датско-албанский шеф-повар и совладелец модного ресторана “Noma” в Копенгагене (Foraging... s.d.), который в русле переосмысления скандинавской пищевой традиции сделал ставку на лишайники, мхи, лесные травы, корни растений, древесные грибы (Zilber, Redzeqi 2020: 12), или Р. Кофоед — датский шеф-повар и ресторатор (Borghese 2020; Haist 2020).

Триумфальное возвращение трав, злаков и плодов в рацион Старого и Нового Света в контексте слома былой устойчивой парадигмы алиментарных ценностей, в частности востребованности мяса и его производных (Мартьянова, Фаис-Леутская 2020), обусловлено многими факторами. Свою роль сыграли СМИ и социальные сети, навязывающие обществу символы статуса (Элиас 2001; Dalby A., Dalby R. 2017) и идеалы образа/внешности, к которым должны стремиться все (!). Свою лепту в популяризацию “зеленой” пищи, ранее еды неимущих (ср.: Bourdieu 1979; Элиас 2001; Lafçi 2020), внесли и повышение благосостояния в глобальном масштабе, и интерес богатого общества к “культуре бедности”, отмеченный М. Монтанари (Montanari 1997: 196). Спрос на “растительную еду” продиктован в том числе стремлением к здоровому образу жизни (Pieroni, Quave 2014) — рост потребления калорийной пищи в богатых странах мира уже в середине XX в. привел к ухудшению здоровья населения; ожирение и нарушение обмена веществ обрели хронический характер. Призывы к соблюдению диеты и смене рациона не прошли даром: *Homo herbivorus* (человек травоядный) сегодня вытесняет *Homo carnivorus*-а (человека плотоядного); все более популярными становятся вегетарианство, сыроедение, веганство. Не случайно именно “зелень” либо ее производные все чаще признаются *типичными продуктами* и становятся официальными пищевыми маркерами регионов мира, растения или их производные постоянно пополняют список Нематериального культурного наследия ЮНЕСКО.

Но человек в своем новом увлечении проявил разборчивость. Дифференциация растительной пищи в зависимости от способов ее выращивания и средств, используемых при этом (удобрений, пестицидов, ГМО), привела к появлению элитной *органики* и овощей/фруктов массового производства с применением “химии”. Потребители расслоились на тех, кто может позволить себе “штучный товар” — *чистую*

продукцию, и тех, кто обречен на массовую. И хотя это разделение лишено былого радикализма (разница между редкой органической и подпитанной селитрой для большинства не столь велика, как, скажем, “пропасть” между свеклой и омаром), все же именно с ним связана широкая популярность практики *локаворизма* (продукция подлежит сбыту и потреблению в ареале ее производства), позволяющей получать информацию о том, кто и как применяет удобрения, хранит урожай, обрабатывает сырье (Smith, MacKinnon 2007: 21). И именно к “здоровому” растениеводству имеет отношение *food activism* — новые формы взаимодействия и организации производителей, в первую очередь в Европе (Siniscalchi, Harper 2019).

Завершая тему пищевой функции растений, отметим, что курс на “полезность” в рамках *глобального мегатренда здоровья* требует трезвой оценки. Пропаганда (при участии ученых, включая антропологов, историков, фольклористов) “опыта предков”, так наз. экологических продуктов, грамотного использования биоресурсов, бережного отношения к природе, приоритетности растительной пищи и щадящих способов готовки (JEE 2021) объективно нацелена на защиту здоровья человека и планеты. Однако этот модный тренд сегодня — еще и предмет спекуляций, на нем “греет руки” широкий круг лиц — от маркетологов, промоутеров, местных производителей до врачей и диетологов.

Обожествление и ритуализация растений весьма архаичны, хотя их культ оформился позже, чем культ животных. Исключительная важность диких и культурных видов флоры, особенно у земледельческих народов, обуславливала сакрализацию и мифологизацию всего контекста, в котором они выступают: от земли (их “материнского лона” и символа жизни в целом) до влияющих на вегетацию природных факторов (дождя, снега, ветра, солнца). Объектами поклонения становятся не только растения, но и их части — корни, листья, ветви, кора, цветы, плоды, семена (Tonopov 1982: 369; Tirta 2004), — выступающие в роли амулетов, а также в качестве составляющих магических или сопровождающих заклинания действий (Cunnighan 1985; Lajçi 2020). Не случайно столь большое внимание месту растений в мифах уделяли Дж.Дж. Фрэзер (Фрэзер 1980), В.Я. Пропп (Пропп 2006), представители Московской этнолингвистической школы (Толстой 1995–2012).

Многие мировые религии зиждутся на реликтах древнейших культов, связанных с флорой. Так, в иудаизме фигурируют *шиват а-миним* (семь сакральных растений: пшеница, ячмень, виноград, инжир, гранат, маслины, финики) (Второзаконие. Гл. 8. Ст. 7–8). Растительными символами (Дерево Жизни; Дерево Познания Добра и Зла; Неопалимая купина — горящий терновник, в котором ангел явился Моисею; лоза, смовница, оливковые рощи Гефсиманского сада в Новом Завете; древо — палеохристианский символ Христа) изобилует Священное Писание. Коран именует “благословенными” пальму и оливковое дерево (Коран. Сура Ибрахим, 29-й аят; Сура Свет, 35-1 аят; Сура Верующие, 20-1 аят). Многие сакральные фитосимволы (базилик, фикус, бадьян, молочай) из древнейших растительных культов Южной и Юго-Восточной Азии перешли в джайнизм, буддизм, индуизм (Krishna, Amirthalangam 2014).

Актуальность научного анализа миссий растений в культуре, канонов их применимости, включая сакральную функцию, обусловлена как существованием традиционных общностей, сохраняющих свое органичное культурное наследие, верования и ритуалы, так и резким подъемом *неоязычества* (этнических религий), в различных формах которого фито- и дендрокульты занимают важнейшее место (Sirmiska 2005: 18–22; Харитонова и др. 2008; Гайдуков 2016: 24–46). Идеологи этих движений позиционируют их как “возвращение к корням” и “путь к идентичности”, однако на практике речь порой идет об искажении аутентичности, фальсификации традиций, о спекуляциях на тему культурной преемственности и даже об оформлении экстремистских языческих ультраправых движений национал-патристического и нацистского толка (Шнирельман 2012).

С древности многие растения — знаки власти. Так, лавр, священное растение Аполлона — символ потестарности и триумфа, а пальмовая ветвь у народов Азии, Магриба, Южной Европы — эмблема победы и торжества (“пальма первенства”). В европейской геральдике обрели известность: листья дуба — этот древнеримский знак власти был взят на вооружение Третим рейхом; роза — королевская эмблема Англии, прославленная Войной Алой и Белой Роз (под знаком первой за корону боролись Ланкастеры, под знаком второй — Йорки) (Coss, Keen 2003: 28); лилия — символ власти базилиевсов Византии, позже лилия “перешла” королям Франции (Золотницкий 1914; Холл 1996); чертополох, давший имя рыцарскому ордену и ставший национальной эмблемой Шотландии (Burnett, Dennis 1997: 19–20). Ветви акации, кипариса, кедра, початок кукурузы — элементы масонской символики (Мак-Налти 2011: 166, 170). Императорскую власть Японии олицетворяет желтая или оранжевая 16-лепестковая хризантема, ее изображение — официальный герб страны (Бенедикт 2004 [1946]), а в число “растительных” знаков самурайских родов входят листья и цветы мандарина, цветы груши и дыни, сосновые ветки и шишки, горечавка, магнолия, имбирь, листья абрикоса, гвоздика, плющ (Скравилецкий 2018).

Сложно точно указать, когда человек начал применять растения в медицинской практике. Термин *фитотерапия* был предложен французским врачом А. Леклерком на рубеже XIX–XX вв., а *фармакогнозия* как наука, изучающая фитолекарства, возникла в XIX в., однако применение растений в лечебных целях уходит корнями в глубочайшую древность. Так, раскопки на территории Ирака выявили доказательство лекарственного использования трав в Шумере уже в III тыс. до н.э. (Saporetti 2001). Папирус Эберса в Древнем Египте (1550 г. до н.э.) приводит рецепты 900 фитолекарств для лечения болезней желудочно-кишечного тракта, дыхательной, сердечно-сосудистой систем, нарушений слуха и зрения, инфекций и глистных инвазий (Nunn 1996). Травы занимают ключевое место в древнекитайской медицине; датой ее рождения считается 3216 г. до н.э., когда увидела свет “Бень Цао” (“Книга о травах”), составленная легендарным императором Шэньнунем — “царем лекарств” (Unschuld 1986). Этот труд и сегодня считают первоисточником всех когда-либо появлявшихся в Китае сочинений по фитомедицине (Bensky, Gamble 1993: 27), включая созданный в 1578 г. фармакологом Ли Ши-чжэнем свод фитолекарств традиционной медицины, содержащий 12 тыс. рецептов и описания 1874 видов трав (Ли Ши-чжэнь 2004). Аюрведа, традиционная система индийской народной медицины, и поныне использует около 800 растений, выращивают же лекарственные травы в Индии с III в. н.э. Авеста, собрание священных текстов зороастрийцев, описывает растения, применявшиеся в медицине Древнего Ирана (Bonjar 2004: 301–305).

Причудлива судьба европейской “травной медицины”. Ее основы были заложены еще в Античности. Так, труд Плиния Старшего “Естественная история” (*Historia Naturalis*) стал главным энциклопедическим сочинением древности. Отметим, что 17 из 37 книг “Естественной истории” посвящены именно растениям, их свойствам и лекарствам на растительном сырье (Plinio 1984–1985, 1986). Не менее значим и написанный в I в. н.э. греческим врачом Диоскоридом труд “Лекарственные вещества” (*De Materia Medica*) — содержавший сведения о 600 растениях Средиземноморья, сроках их сбора, пригодности в пищу и применимости в медицине, он считался вплоть до конца Средневековья наиболее авторитетным справочником по “травоведению” и фармакогнозии и в Европе, и на Востоке (Jones 1946: 21). После краха Западной Римской империи древние “травные” знания в Европе были преданы забвению, сохранились они лишь в Византии и вернулись в Европу (как и медицина вообще) на волне византийских захватов (Howard 1987: 29), но в основном на гребне мусульманской экспансии VIII в. — с арабами, возродившими и поднявшими на новый уровень теорию и практику врачевания (Jacquart, Micheau 1990).

Актуальность исследований традиций фитомедицины обусловлена тем, что она и сегодня вполне востребована, причем не только в контексте народной культуры, но и общечеловеческом контексте (ЖЕЕ 2021). Многие пациенты, уверенные, что “натуральность” (“природность”) фитопрепаратов гарантирует безопасность и эффективность их применения, и сегодня больше доверяют им, нежели синтетическим лекарствам (“химии”). Так, в США, например, с 1993 по 2012 г. рынок фитопрепаратов вырос в десять раз (Ricco 2019: 475). В последние годы традиции народного травничества не только были повсеместно реабилитированы официальной медициной, но и стали объектом научного изучения, а их элементы вошли в состав учебных курсов. Так, кафедра фитотерапии открыта на медицинском факультете РУДН; народная травная медицина преподается в медицинских вузах в Италии, в других странах Европы и Латинской Америки (Ibid.: 475–476). Свидетельством увеличения интереса к проблеме использования растений в медицине — и не только в целительстве традиционных сообществ, но и в лечебных практиках современных социумов — является динамика роста посвященных этой теме работ. Так, если в 2000 г. *PubMed* — база данных медико-биологических публикаций Национальной медицинской библиотеки США — содержала 1497 публикаций по фитотерапии, данные о 1891 исследовании по травной медицине и 26 206 — по фитопрепаратам (Formenti 2000: 62), то к 2018 г. их число выросло соответственно до 4070, 6120 и 39 819 (Ricco 2019: 489).

Рождение *этноботаники* как единого междисциплинарного научного поля связано с исследованиями в Новом Свете, с американской школой и в первую очередь с фигурой биолога Р.Э. Шултса — “отца” этого направления. Сегодня огромную лепту в развитии этноботаники вносят представители естественных наук — ученые из Азии, Африки, Латинской Америки (см., напр.: Naranjo 1983; Saki et al. 2016); кроме того, в процесс исследований активно включились антропологи.

Правда, попытки оценить вклад последних в освещение различных граней “бытия” растений в исторической ретроспективе обречены на провал — число антропологических исследований по этноботанике не поддается исчислению. Но, прежде чем мы остановимся на отечественных наработках в этой области, отметим, что при существовании в стане антропологов различных толкований предмета исследований этноботаники (Гресь 2017) все же довлеет точка зрения, согласно которой этноботаника есть синоним фитоантропологии, а последняя изучает то, как сами носители традиции рационально и мифологически воспринимают растительный мир (Воробьев 2019а: 44). Однако нередки и блистательные примеры междисциплинарного подхода. Так, итальянский исследователь А. Пьерони в своих трудах анализирует растения с позиций антропологии, медицины и лингвистики (Pieroni, Quave 2014)¹.

Обращаясь к традициям отечественной этноботаники, отметим, что глубокие корни имеет “этнографическое растениеведение” славян: помимо процитированного выше труда В.Я. Проппа, упомянем статью Я.А. Автамонова (Автамонов 1902), работы А.Н. Афанасьева (Афанасьев 2013), А.А. Потебни (Потебня 2011), Д.К. Зеленина (Зеленин 1937), С.А. Токарева (Токарев 1957), В.В. Иванова и В.Н. Топорова (Иванов, Топоров 1965, 1974; Топоров 1977, 1979), Т.В. Цивьян (Цивьян 1977), Е.М. Судник (Судник, Цивьян 1981). В наши дни увидели свет исследования В.Б. Колосовой (Колосова 2009, 2010); В.Б. Колосова приняла участие и в подготовке специального номера журнала *Acta Linguistica Petropolitana*, посвященного месту растений в языках и культурах славян (Колосова, Инполитова 2010). Необходимо отметить наработки Т.А. Агапкиной по символике деревьев у славян (Агапкина 2012, 2014, 2017, 2019), анализ ритуально-обрядового и медико-бытового употребления растений/грибов у народов Сибири и Русского Севера в статьях О.Б. Степановой, Е.П. Батьяновой и М.М. Бронштейна (Степанова 2015; Батьянова, Бронштейн 2016). Однако отечественные этноботанические исследования народов и культур других регионов мира оставляют желать лучшего. Так, роль растений в жизни народов Восточной

и Юго-Восточной Азии отражена лишь в общих чертах в коллективных монографиях по календарным обычаям и обрядам (*Джарылгасинова, Крюков* 1985; 1989; 1993) и существенно подробнее — в исследованиях места бетеля в культуре Филиппин (*Станюкович* 2010, 2015). Невзирая на появление ценных статей, отражающих взаимоотношения человека и мира флоры на американском континенте (*Воробьев* 2019б) — в первую очередь имеются в виду работа Д. Клемана по автохтонному населению Канадской Субарктики (*Клеман* 2019) и основанное на полевом материале исследование А.А. Матусовского по Амазонии и Оринокии (*Матусовский* 2019), — необходимо отметить, что ранее отечественную этноботаническую американистику представляла лишь статья Э.Г. Александренкова и А. Фольгадо (Куба) по маниоку (*Александренков, Фольгадо* 1993). Не менее скудно представлено и европейское растениеведение: фрагментарный анализ можно обнаружить лишь в “Календарных обычаях и обрядах в странах Зарубежной Европы” (*Токарев* 1977, 1978). В силу этого столь важны представленные ниже работы: “Инжир в алиментарной культуре, народной медицине и традициях у народов Западных Балкан” А.А. Новика и М.В. Домосилецкой; “Этноботаническое знание одной эскимосской семьи: науканские юпики” международного коллектива (В.Б. Колосова, К.А. Джерниган, О.С. Беличенко); “Растения в народной культуре Южной Италии: традиции в прошлом и настоящем” О.Д. Фаис-Леутской; «Охота за растениями: “эвенкийские лекарства” на Северном Байкале» В.Н. Давыдова. Эти исследования освещают различные аспекты “бытия” растений, восполняют лакуны в отечественной этноботанике и вносят весомый вклад в развитие фитоантропологии в целом.

Примечания

¹ В 2008–2010 гг. А. Пьерони был президентом Международной ассоциации этнобиологов. На протяжении длительного времени А. Пьерони является главным редактором одного из ключевых тематических научных журналов *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*.

Источники и материалы

- Автамонов 1902 — *Автамонов Я.А.* Символика растений в великорусских песнях // Журнал Министерства народного просвещения. 1902. № 11. С. 46–101; № 12. С. 234–288.
- Афанасьев 2013 — *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М.: Академический проект, 2013.
- Бенедикт 2004 [1946] — *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. Модели японской культуры. СПб.: Наука, 2004.
- Бродель 1986 — *Бродель Ф.* Структуры повседневности: возможное и невозможное. Т. I. М.: Прогресс, 1986.
- Бытие — Книга Бытие. Гл. 1. <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/biblija/bytie/txt01.html>
- Джарылгасинова, Крюков 1985 — *Джарылгасинова Р.Ш., Крюков М.В.* (отв. ред.) Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М.: Наука, 1985.
- Джарылгасинова, Крюков 1989 — *Джарылгасинова Р.Ш., Крюков М.В.* (отв. ред.) Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М.: Наука, 1989.
- Джарылгасинова, Крюков 1993 — *Джарылгасинова Р.Ш., Крюков М.В.* (отв. ред.) Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. М.: Восточная литература, 1993.
- Зеленин 1937 — *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937.
- Золотницкий 2014 — *Золотницкий Н.Ф.* Цветы в легендах и преданиях. СПб.: Девриен, 1914.
- Ли Ши-чжэнь 2004 — *Ли Ши-чжэнь.* Китайские целебные травы. Классический труд по фармакологии. М.: Центрполиграф, 2004.
- Мак-Налти 2011 — *Мак-Налти У.К.* Масонство: символы, тайны, учения. М.: Арт-Родник, 2011.

- Потебня* 2011 — *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии. М.: Книга по требованию, 2011.
- Пропл* 2006 — *Пропл В.Я.* Русские аграрные праздники: опыт историко-этнографического исследования. М.: Лабиринт, 2006.
- Скравивецкий* 2018 — *Скравивецкий Е.* Мир самурая на оправе меча. СПб.: Атлант, 2018.
- Токарев* 1957 — *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1957.
- Токарев* 1977 — *Токарев С.А.* (отв. ред.) Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. Т. 2. М.: Наука, 1977.
- Токарев* 1978 — *Токарев С.А.* (отв. ред.) Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. Т. 3. М.: Наука, 1978.
- Толстой* 1995–2012 — *Толстой Н.И.* (ред.). Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. М.: Международные отношения, 1995–2012.
- Топоров* 1982 — *Топоров В.Н.* Растения // Мифы народов мира. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 368–371.
- Фрэзер* 1996 — *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980.
- Холл* 1996 — *Холл Дж.* Словарь сюжетов и символов в искусстве. М.: Крон-Пресс, 1996.
- Элиас* 2001 — *Элиас Н.* О процессе цивилизации: социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1: Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.
- Ballarini* 2018 — *Ballarini G.* “Foraging”, nome nuovo per erbe antiche // AgriCulture. Fidaf. Geor-gofili INFO. 04.04.2018. <https://www.fidaf.it/index.php/foraging-nome-nuovo-per-erbe-antiche>
- Borghese* 2020 — *Borghese A.* Angelika — Plant-Based Pop-up Restaurant by Rasmus Kofoed // L’Officiel. 07.18.2020. <https://www.lofficiel.at/en/travel%20&%20gourmet/angelika-plant-based-pop-up-restaurant-by-rasmus-kofoed>
- Burnett, Dennis* 1997 — *Burnett C.J., Dennis M.D.* Scotland’s Heraldic Heritage, The Lion Rejoicing. Edinburgh: The Stationery Office, 1997.
- Coss, Keen* 2003 — *Coss P.R., Keen M.H.* (eds.) Heraldry, Pageantry and Social Display in Medieval England. Woodbridge: Boydell Press, 2003.
- Foraging... s.d. — Foraging: l’arte di andar per erbe // Cibo360.it. s.d. <https://www.cibo360.it/alimentazione/cibi/verdura/foraging.htm> (дата обращения: 15.02.2021).
- Formenti* 2000 — *Formenti A.* Fitoterapia // Le Medicine complementari / A cura di P. Bellavite et al. Milano: Utet periodoci, 2000. P. 36–62.
- Haist* 2020 — *Haist L.* Comfort Food #13: Rasmus Kofoed — Learnings from a Shift in Focus // Die Gemeinschaft. 29.04.2020. <https://die-gemeinschaft.net/en/2020/04/29/comfort-food-rasmus-kofoed-corona>
- Jacquot, Micheau* 1990 — *Jacquot D., Micheau F.* La medicine arabe et l’Occident médiéval. Paris: Maisonneuve et Larose, 1990.
- JEE* n.d. — Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine // BMC. Part of Springer Nature. <https://ethnobiomed.biomedcentral.com> (дата обращения: 20.02.2021).
- Jones* 1946 — *Jones W.H.S.* Philosophy and Medicine in Ancient Greece. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1946.
- Krishna, Amirthalingam* 2014 — *Krishna N., Amirthalingam M.* Sacred Plants of India. L.: Penguin, 2014.
- Montanari* 1997 — *Montanari M.* La fame e l’abbondanza. Roma-Bari: Laterza, 1997.
- Naranjo* 1983 — *Naranjo P.* Ayahuasca: Ethnomedicina y mitología. Quito: Ediciones Libri Mundi, 1983.
- Plinio* 1984–1985, 1986 — *Plinio Secondo G.* Naturalis historia/Storia Naturale. Vol. III*–III**: Botanica. Bologna: Einaudi, 1984–1985; Vol. IV: Medicina e farmacologia. Bologna: Einaudi, 1986.
- Smith, MacKinnon* 2007 — *Smith A., MacKinnon J.B.* The 100-Mile Diet. N.Y.: Random House, 2007.
- Targioni Tozzetti* 1988 [1767] — *Targioni Tozzetti G.* De alimenti urgentia. Alimurgia o sia modo di rendere men gravi le carestie. Firenze. 1767 // *Bigliazzi L., Bigliazzi L.* Il Giornale Agrario Toscano e l’Accademia dei Georgofili. Firenze: Parenti, 1988. P. 41–70.
- Tirta* 2004 — *Tirta M.* Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Kulturës Popullore, 2004.
- Zilber, Redzeqi* 2020 — *Zilber D., Redzeqi R.* The Noma Guide to Fermentation. N.Y.: Workman Publishing, 2020.

Научная литература

- Агапкина Т.А. Деревья в традиционной культуре славян: проблема системного описания // Этнографическое обозрение. 2012. № 6. С. 29–43.
- Агапкина Т.А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: ива, верба, ракета (род *Salix*) // Славянский альманах. 2014. № 1–2. С. 283–302.
- Агапкина Т.А. Символика деревьев в фольклоре и традиционной культуре славян: яблоня // *Studia Litterarum*. 2017. Т. 2. № 1. С. 284–305.
- Агапкина Т.А. Деревья в славянской народной традиции: очерки. М.: Индрик, 2019.
- Александренков Э.Г., Фольгадо А. Маниока и касеба // Этнографическое обозрение. 1993. № 5. С. 43–55.
- Батянова Е.П., Бронштейн М.М. Мухомор в быту, верованиях, обрядах, искусстве народов Севера // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 46–58.
- Воробьев Д.В. Введение к специальной теме номера // Сибирские исторические исследования. 2019а. № 1. С. 48–63.
- Воробьев Д.В. (отв. ред. темы) Этноботаника: человек и мир флоры на Американском континенте // Сибирские исторические исследования. 2019б. № 1. С. 48–123.
- Гайдуков А.В. Новое язычество, неоязычество, родноверие: проблема терминологии // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования / Ред. Р.В. Шиженский. Нижний Новгород: Мининский ун-тет, 2016. С. 24–46.
- Гресь Р.А. Этноботаника: отечественная и зарубежная парадигмы, направления и перспективы развития // Научный альманах. Науки о земле. 2017. № 1–3 (27). С. 317–327.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.
- Клеман Д. Роль растений в ритуале трясушей палатки инну // Сибирские исторические исследования. 2019. № 1. С. 64–89.
- Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники: этнолингвистический аспект. М.: Индрик, 2009.
- Колосова В.Б. Славянская этноботаника: очерк истории // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2010. Т. VI. Ч. 1. С. 7–30.
- Колосова В.Б., Ипполитова А.Б. (отв. ред.) Этноботаника: растения в языке и культуре. СПб.: Наука, 2010.
- Мартынова М.Ю., Фаис-Леутская О.Д. (отв. ред.) Вкус Европы: антропологическое исследование культуры питания. М.: Кучково поле, 2020.
- Матусовский А.А. Горький маниок (*Manihot esculenta* Cranz) в контексте типологии культур индигенных групп Амазонии и Оринокии // Сибирские исторические исследования. 2019. № 1. С. 102–123.
- Станюкович М.В. “Сын бетельного ореха и листа бетеля”: символика *Areca catechu* и *Piper betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // *Acta Linguistica Petropolitana*. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2010. Т. VI. Ч. 1. С. 306–340.
- Станюкович М.В. Черное и белое. Бетель, чернение и подпиливание зубов и колониальные предрассудки // Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира. Маклаевский сборник. Вып. 5 / Отв. ред., сост. М.В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 243–264.
- Степанова О.Б. Галлюциногены растительного происхождения, жевание, рот, слюна и речь в традиционной культуре селькупов // Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира. Маклаевский сборник. Вып. 5 / Отв. ред., сост. М.В. Станюкович. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 205–221.
- Судник Е.М., Цивьян Т.В. Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balkanica) // Балто-славянские исследования 1980 / Отв. ред. Вяч.Вс. Иванов. М.: Наука, 1981. С. 300–317.
- Топоров В.Н. Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т.п.) // Балканский лингвистический сборник / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1977. С. 196–207.
- Топоров В.Н. К семантике мифологических представлений о грибах // *Balkanica*: Лингвистические исследования / Отв. ред. Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1979. С. 234–279.

- Харитонова В.И., Ожиганова А.А., Купряшина Н.А. В поисках духовности и здоровья (новые религиозные движения, неошаманизм, городской шаманизм) // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 207. М.: ИЭА РАН, 2008.
- Цивьян Т.В. “Повесть конопли”: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста / Отв. ред. Е.М. Судник, Т.В. Цивьян. М.: Наука, 1977. С. 305–317.
- Шнирельман В.А. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: Библейско-богословский институт Святого апостола Андрея, 2012.
- Bensky D., Gamble A. Chinese Herbal Medicine: Materia Medica Revised Edition. Seattle: Eastland Press, 1993.
- Bonjar S. Evaluation of Antibacterial Properties of Some Medicinal Plants Used in Iran // Journal of Ethnopharmacology. 2004 (October). No. 94 (2–3). P. 301–305.
- Bourdieu P. La distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- Cunnighan S. Encyclopedia of Magical Herbs. Woodbury: Llewellyn Publications, 1985.
- Dalby A., Dalby R. Gifts of the Gods: A History of Food in Greece. L.: Reaktion Books, 2017.
- Howard M. Traditional Folk Remedies. L.: Century, 1987.
- Lajçi B. Etnologji: rite, doke e zakone shqiptare. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2020.
- Nunn J.F. Ancient Egyptian medicine. L.: British Museum Press, 1996.
- Pieroni A., Quave C.L. (eds.) Ethnobotany and Biocultural Diversities in the Balkans: Perspectives on Sustainable Rural Development and Reconciliation. N.Y.: Springer, 2014.
- Riccò I. Pluralismo terapeutico e medicina popolare: dalla segnatura alle medicine alternative // Lares. 2019. N. 3. P. 475–492.
- Saki K. et al. An Ethnobotanical Study of Medicinal Plants with Narcotic, Sedative and Analgesic Effects in West of Iran // Journal of Biological Regulators & Homeostatic Agents. 2016. Vol. 30 (3). P. 807–810.
- Saporetti C. Testi da Tell Yelkhi del periodo Isin-Larsa — II // Mesopotamia. Rivista di Archeologia, Epigrafia e Storia Orientale Antica. 2001. Vol. XXXVI. P. 89–102.
- Siniscalchi V., Harper K. Food Values in Europe. L.: Bloomsbury, 2019.
- Strmiska M.F. Modern Paganism in World Cultures // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / Ed. M.F. Strmiska. Santa Barbara: ABC-Clio, 2005. P. 18–22.
- Unschuld P.U. Medicine in China: A History of Pharmaceuticals. Berkeley: University of California Press, 1986.

Editor's Introduction

Fais-Leutskaia, O.D., and A.A. Novik. Plants in Culture: A Paradigm of Anthropology [Rasteniia v culture: paradigma antropologii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 5–16. <https://doi.org/10.31857/S086954150017411-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Fais-Leutskaia | <http://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Alexander Novik | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | njual@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

plants, ethnobotany, phytoanthropology, ethnopedology, vegetarian food, phytomedicine, bioresources

Abstract

The article introduces a special theme of the issue on “Plants in the Culture of Peoples of Eurasia: From Magic to Resource”. We take a retrospective look at the polyfunctionality of plants in the history of human culture and trace their polysemanticism, symbolism, and variety of applications (in food, medical, sacred-magical, and legal matters) from antiquity to the present day in various regions and among various peoples. We discuss the state of the art in research in these areas and review the principal directions of scholarly studies, such as ethnobotany or phytoanthropology, in Russian and other academic traditions. The thematic section features contributions by V.B. Kolosova, K.A. Jernigan and O.S. Belichenko, A.A. Novik and M.V. Domosiletskaya, O.D. Fais-Leutskaya, and V.N. Davydov.

References

- Agapkina, T.A. 2012. *Derev'ia v traditsionnoi kul'ture slavian: problema sistemnogo opisaniia* [Trees in the Traditional Culture of the Slavs: The Problem of System Description]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 29–43.
- Agapkina, T.A. 2014. *Simvolika derev'ev v traditsionnoi kul'ture slavian: iva, verba, rakita (rod Salix) [The Symbolism of Trees in the Traditional Culture of the Slavic Language: Willow, Laburnum (Genus Salix)]*. *Slavianskii al'manakh* 1–2: 283–302.
- Agapkina, T.A. 2017. *Simvolika derev'ev v fol'klоре i traditsionnoi kul'ture slavian: yablonia* [The Symbolism of Trees in the Culture and Traditional Culture of the Slavs: Apple Trees]. *Studia Litterarum* 2 (1): 284–305.
- Agapkina, T.A. 2019. *Derev'ia v slavianskoi narodnoi traditsii: ocherki* [Trees in the Slavic Folk Tradition: Essays]. Moscow: Indrik.
- Aleksandrenkov, E.G., and A. Fol'gado. 1993. *Manioka i kasabe* [Manioc (Cassava) and Kasabe]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 43–55.
- Batianova, E.P., and M.M. Bronshtein. 2016. *Mukhomor v bytu, verovaniakh, obriadakh, iskusstve narodov Severa* [Fly Agaric in Everyday Life, Beliefs, Rituals, Art of the Peoples of the North]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 46–58.
- Bensky, D., and A. Gamble. 1993. *Chinese Herbal Medicine: Materia Medica Revised Edition*. Seattle: Eastland Press.
- Bonjar, S. 2004. Evaluation of Antibacterial Properties of Some Medicinal Plants Used in Iran. *Journal of Ethnopharmacology* 94 (2–3): 301–305.
- Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement* [Distinction: Social Criticism of Judgment]. Paris: Éditions de Minuit.
- Cunnighan, S. 1985. *Encyclopedia of Magical Herbs*. Woodbury: Llewellyn Publications.
- Dalby, A., and R. Dalby. 2017. *Gifts of the Gods: A History of Food in Greece*. London: Reaktion Books.
- Gaidukov, A.V. 2016. *Novoe yazychestvo, neoyazychestvo, rodnoverie: problema terminologii* [New Paganism, Neo-Paganism, Rodnoverie: the Problem of Terminology]. In *Yazychestvo v sovremennoi Rossii: opyt mezhdistsiplinarnogo issledovaniia* [Paganism in Modern Russia: International Research Experience], edited by R.V. Shizhenskii, 24–46. Nizhnii Novgorod: Mininskii universitet.
- Gres, R.A. 2017. *Etnobotanika: otechestvennaia i zarubezhnaia paradigma, napravleniia i perspektivy razvitiia* [Ethnobotany: Domestic and Foreign Paradigms, Directions and Prospects of Development]. *Nauchnyi al'manakh. Nauki o zemle* 1–3 (27): 317–327.
- Howard, M. 1987. *Traditional Folk Remedies*. London: Century.
- Ivanov, V.V., and V.N. Toporov. 1965. *Slavianskie yazykovye modeliruiushchie semioticheskie sistemy* [Slavic Language Modeling Semiotic Systems]. Moscow: Nauka.
- Ivanov, V.V., and V.N. Toporov. 1974. *Issledovaniia v oblasti slavianskikh drevnostei* [Research in the Field of Slavic Antiquities]. Moscow: Nauka.
- Kharitonova, V.I., A.A. Ozhiganova, and N.A. Kupriashina. 2008. *V poiskakh dukhovnosti i zdorov'ia (novye religioznye dvizheniia, neoshamanizm, gorodskoi shamanizm)* [In Search of Spirituality and Health: New Religious Movements, Neoshamanism, Urban Shamanism]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* 207.
- Kleman, D. 2019. *Ro' rastenii v rituale triasushcheisia palatki innu* [The Role of the Plant in the Ritual of the Triassic Tent of the Innui]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 64–89.
- Kolosova, V.B. 2009. *Leksika i simvolika slavianskoi narodnoi botaniki: etnolingvistikeskii aspekt* [Vocabulary and Symbolism of Slavic Folk Botany: Ethnolinguistic Aspect]. Moscow: Indrik.

- Kolosova, V.B. 2010. Slavianskaia etnobotanika: ocherk istorii [Slavic Ethnobotany: An Essay of History]. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovaniï RAN* VI (1): 7–30.
- Kolosova, V.B., and A.B. Ippolitova, eds. 2010. *Etnobotanika: rastenii v yazyke i kul'ture* [Ethnobotany: Development in Language and Culture]. St. Petersburg: Nauka.
- Lajçi, B. 2020. *Etnologji: rite, doke e zakone shqiptare* [Ethnology: Albanian Rituals, Ceremonies and Customs]. Prishtinë: Instituti Albanologjik.
- Martynova, M.Y., and O.D. Fais-Leutskaia, eds. 2020. *Vkus Evropy: antropologicheskoe issledovanie kul'tury pitaniia* [A Taste of Europe: An Anthropological Study of Food Culture]. Moscow: Kuchkovo pole.
- Matusovskiy, A.A. 2019. Gor'kii maniok (Manihot esculenta Cranz) v kontekste tipologii kul'tur indigennykh grupp Amazonii i Orinokii [Bitter Manioc (Manihot esculenta Cranz) in the Context of the Typology of the Culture of the Indigenous Peoples of the Amazon and Orinoco Areas]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 102–123.
- Nunn, J.F. 1996. *Ancient Egyptian Medicine*. London: British Museum Press.
- Pieroni, A., and C.L. Quave, eds. 2014. *Ethnobotany and Biocultural Diversities in the Balkans. Perspectives on Sustainable Rural Development and Reconciliation*. New York: Springer.
- Riccò, I. 2019. Pluralismo terapeutico e medicina popolare: dalla segnatura alle medicine alternative [Therapeutic Pluralism and Folk Medicine: From Segnatura to Alternative Medicines]. *Lares* 3: 475–492.
- Saki, K., et al. 2016. An Ethnobotanical Study of Medicinal Plants with Narcotic, Sedative and Analgesic Effects in West of Iran. *Journal of Biological Regulators & Homeostatic Agents* 30 (3): 807–810.
- Saporetti, C. 2001. Testi da Tell Yelkhi del periodo Isin-Larsa – II [Texts from Tell Yelkhi of the Isin-Larsa – II Period]. *Mesopotamia. Rivista di Archeologia, Epigrafia e Storia Orientale Antica* XXXVI: 89–102.
- Shnirelman, V.A. 2012. *Russkoe rodnoverie: neoiazychestvo i natsionalizm v sovremennoi Rossii* [Russian Rodnoverie: Neo-Paganism and Nationalism in Modern Russia]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut Sviatogo apostola Andreia.
- Siniscalchi, V., and K. Harper. 2019. *Food Values in Europe*. London: Bloomsbury.
- Staniukovich, M.V. 2010. “Syn betel'nogo orekha i lista betelia”: simbolika Areca catechu i Piper betle v fol'klоре i traditsionnoi kul'ture ifugao i drugikh narodov Filippin [“The Son of a Betel Nut and a Betel Leaf”: The Symbolism of Areca Catechu and Piper Betle in the Folklore and Traditional Culture of Ifugao and Other Peoples of the Philippines]. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovaniï RAN* VI (1): 306–340.
- Staniukovich, M.V. 2015. Chernoe i beloe. Betel', chernenie i podpilivanie zubov i kolonial'nye predrassudki [Black in White: Betel, Blackening and Filing of Teeth in the Colonial New Prejudices]. In *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimulatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, Kava, Cola, Chat: Chewing Stimulants in the Ritual and Mythology of the Peoples of the World: Maklay Collection], edited by M.V. Staniukovich, 5: 243–264. St. Petersburg: MAE RAN.
- Stepanova O.B. 2015. Galliutsinogeny rastitel'nogo proiskhozhdeniia, zhevanie, rot, slina i rech' v traditsionnoi kul'ture sel'kupov [Hallucinogens of Plant Origin, Chewing, Mouth, Saliva and Speech in the Traditional Culture of the Selkups]. In *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimulatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, Kava, Cola, Chat: Chewing Stimulants in the Ritual and Mythology of the Peoples of the World: Maklay Collection], edited by M.V. Staniukovich, 5: 205–221. St. Petersburg: MAE RAN.
- Strmiska, M.F. 2005. Modern Paganism in World Cultures. In *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, edited by M.F. Strmiska, 18–22. Santa Barbara: ABC-Clio.
- Sudnik, E.M., and T.V. Tsvian. 1981. Mak v rastitel'nom kode osnovnogo mifa (Balto-Balkanica) [Poppy in the Plant Code of the Main Myth (Balto-Balkanica)]. In *Balto-slavianskie issledovaniia 1980* [Balto-Slavic Studies 1980], edited by V.V. Ivanov, 300–317. Moscow: Nauka.
- Toporov, V.N. 1977. Zametki o rastitel'nom kode osnovnogo mifa (perets, petrushka i t.p.) [Notes on the Plant Code of the Main Myth (Pepper, Parsley, etc.)]. In *Balkanskii lingvisticheskii sbornik* [The Balkan Linguistic Collection], edited by T.V. Tsvian, 196–207. Moscow: Nauka.
- Toporov, V.N. 1979. K semantike mifologicheskikh predstavlenii o gribakh [On the Semantics of Mythological Ideas about Mushrooms]. In *Balkanica: Lingvisticheskie issledovaniia* [Balkanica: Linguistic Studies], edited by T.V. Tsvian, 234–279. Moscow: Nauka.
- Tsvian, T.V. 1977. “Povest' konopli”: k mifologicheskoi interpretatsii odnogo operatsionnogo teksta [The Tale of Cannabis]: To the Mythological Interpretation of One Operational Text]. In *Slavianskoe i balkanskoe yazykoznanie. Karpato-vostochnoslavianskie paralleli. Struktura balkanskogo teksta* [Slavic

- and Balkan Linguistics: Carpathian-East Slavic Parallels: Structure of the Balkan Text], edited by E.M. Sudnik and T.V. Tsivian, 305–317. Moscow: Nauka.
- Unschuld, P.U. 1986. *Medicine in China: A History of Pharmaceutics*. Berkeley: University of California Press.
- Vorobiev, D.V. 2019. Vvedenie k spetsial'noi teme nomera [Introduction to the Special Topic of the Issue]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 48–63.
- Vorobiev, D.V., ed. 2019. Etnobotanika: chelovek i mir flory na Amerikanskom kontinente [Ethnobotany: Man and the World of Flora on the American Continent]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 48–123.

ЭТНОБОТАНИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ ОДНОЙ ЭСКИМОССКОЙ СЕМЬИ: НАУКАНСКИЕ ЮПИКИ

Ключевые слова: постсоветская этноботаника, этномедицина, традиционное экологическое знание, съедобные дикоросы, лекарственные растения, Чукотка, науканские юпики, семейное знание

В данной статье на примере одной семьи анализируются этноботанические знания науканцев, связанные с использованием растений — в качестве пищи, лекарств, бытовых или ритуальных объектов. Хотя основными занятиями, обеспечивающими людей пищей, являлись охота на морских млекопитающих и рыбалка, жители Наукана уделяли время и сбору дикоросов. Выселение с мыса Дежнева в другие поселки привело к значительным изменениям в культуре науканцев, а также в их владении языком. Наша полевая работа проводилась летом 2014 г. в пос. Уэлен Чукотского р-на Чукотского автономного округа методами структурированного интервью и включенного наблюдения. Информанты назвали 26 видов растений, принадлежащих к 18 семействам; эти виды в сумме дали 170 использований. В рамках одной семьи наблюдается резкое сокращение передачи от старших поколений к младшим как набора используемых растений, так и знания науканских фитонимов. К исчезающему знанию относится сбор корней растений, заготовленных мышами-полевками; тем не менее по-прежнему популярны надземные части дикоросов, ягоды и водоросли. Разнообразие способов приготовления растений увеличивается, в том числе из-за контакта с русскоязычным населением и доступа к новым технологиям.

То, что растения играют важную роль в поддержании жизни на планете, не требует доказательств: они снабжают атмосферу кислородом, лежат в основе множества пищевых цепочек. Для человека это не только пища, но и материал для строительства жилища и его отопления, и сырье для одежды. Растения используются в транспортно-медицинской и магической сферах, в парфюмерии и косметике, в изготовлении красителей, они могут выполнять декоративную функцию и мн. др.

Хотя сведения об использовании растений можно найти уже в трудах Аристотеля, а также в трактатах неевропейских традиций, слово “этноботаника” в качестве термина было употреблено лишь в 1895 г. (Ford 1994: 33). За более чем два века

Валерия Борисовна Колосова | <http://orcid.org/0000-0003-3129-1894> | chakra@eu.spb.ru | к. филол. н., старший научный сотрудник | Институт лингвистических исследований РАН (Тучков пер. 9, Санкт-Петербург, 199053, Россия)

Кевин Артур Джерниган | <https://orcid.org/0000-0002-8711-1082> | kjernigan@alaska.edu | PhD, научный сотрудник | Аляскинский университет в Фэрбенксе (505 N Chandalar Dr, Fairbanks, AK 99775, США)

Ольга Сергеевна Беличенко | <http://orcid.org/0000-0001-8988-2051> | obelichenko@eu.spb.ru | аспирант | Университет Ка Фоскари (Via Torino 155, 30172, Mestre, Венеция, Италия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: National Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/1000000001> [грант № 1304612]

этноботаника оформилась в отдельную науку со своими отцами-основателями (Ричард Эванс Шултс, Леопольд Глюк), научными обществами (*International Society of Ethnobiology*, *Society for Economic Botany*) и специализированными журналами, причем посвященными не только общим вопросам (*Ethnobotany*, *Ethnobiology Letters*, *Journal of Ethnobotany Research and Applications*), но и частным, например роли растений в традиционной медицине (*Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, *Journal of Ethnopharmacology*, *Latin American and Caribbean Bulletin of Medicinal and Aromatic Plants*) или в кулинарии (*Foods*, *Appetite*). В то же время эволюционировал и предмет изучения: от “растений, используемых первобытными и туземными народами” (Ibid.), до роли растений — в любой функции в любом обществе.

Взаимодействие конкретной этнической группы с растительным миром зависит не только от набора растений, доступных в данной климатической зоне, но и от местных представлений о допустимости (или целесообразности) их использования, как рациональных, так и мифологических. Так, употребление дикоросов в пищу может быть обусловлено не только нехваткой продовольствия, но и следованием традиции, моде на эко- и биопродукцию и проч. Кроме того, флора рассматривается как важный источник пищи в чрезвычайных ситуациях (Söukand 2016).

Хотя число публикаций по полевой этноботанике стабильно увеличивается, лишь в нескольких из них уделено внимание такой важной части методологии исследования, как демографические характеристики информантов, — эти работы показывают, что экологические знания каждого сообщества характеризуется своим набором универсальных и варибельных признаков. Еще в вышедшей в 1967 г. книге В.А. Меркуловой отмечалось, что растения, в наше время используемые в пищу только детьми, могут быть остатками более архаичной традиции привычного потребления (Меркулова 1967). В статье о лекарственных растениях бразильского племени фульни-о описаны как более-менее предсказуемые наблюдения (пожилые люди значительно лучше осведомлены о применяемых в медицинских целях растениях; женщины и мужчины распознают и используют разные наборы таких растений), так и неочевидные, свойственные данной культуре (мужчины называют больше растений, чем женщины; экологическое знание у людей старше 75 лет находится на том же уровне, что и у молодежи) (Albuquerque et al. 2011). Авторы исследования традиционного экологического знания (ТЭЗ; англ. *traditional ecological knowledge*, *TEK*) в Нигерии пришли к выводу, что пол и возраст являются важными факторами, влияющими на объем и специфику ТЭЗ. А полученные учеными результаты показывают, что в исследуемом сообществе ТЭЗ детей не включает в себя растения, используемые в играх, но зато содержит широкий перечень кормовых растений, так как именно их заготовкой и продажей занимаются дети (Dan Guimbo et al. 2011). Н.П. Лунелли с соавторами обсуждают важность специальных знаний, отмечая, что мужчины в экорегионе бразильского атлантического леса лучше разбираются в местных породах деревьев, используемых в строительстве, для отопления и в изготовлении каких-либо предметов (Lunelli et al. 2016). А.А. Аянтунде с коллегами обнаружили, что на юго-западе Нигера гендерные различия в знаниях о травах более многочисленны, чем в знаниях о деревьях (Ayantunde et al. 2008). В ходе исследования, проведенного в крестьянской общине в Боливийских Андах, было выявлено, что объем знаний о растениях с возрастом увеличивался, пол же играл второстепенную роль (Brandt et al. 2013). Вопрос о распределении и изменчивости этноботанических знаний мало изучен в обществах Арктики и Субарктики. С. Ямин-Пастернак описала, как некоторые демографические переменные влияют на знания о грибах и их сбор на Чукотке и на п-ве Сьюард (Yamin-Pasternak 2007). В продолжение темы в своей статье мы предлагаем обсуждение знания растений и практик их применения наукаскими юпиками.

Несмотря на скудость, местная флора играет важную роль в питании и традиционной медицине коренных народов Чукотки (*Айнана, Загребин* 2014; *Годовых и др.* 2005) — и не только во время короткого лета, но и в течение всего года, не в последнюю очередь благодаря используемым технологиям хранения: сушке, ферментации и замачиванию в жире, добываемом из морских млекопитающих (*Jernigan et al.* 2016, *Yamin-Pasternak et al.* 2014). Самые ранние данные по этноботанике этого региона можно найти в работах Ф.Р. Кьельмана о прибрежных чукчах (*Kjellman* 1882). В.Г. Богораз в описаниях материальной культуры и социальной организации чукчей также дает некоторую информацию о применении растений (*Bogoraz* 1904, 1907). В советское время появились узкоспециализированные публикации об использовании местной флоры. Такие выдающиеся исследования, как “Данные о полезных растениях эскимосов юго-восточного побережья Чукотки” Б.А. Тихомирова (*Тихомиров* 1958) и “Дикие растения в рационе коренных жителей Чукотки” Г.А. Меновщикова (*Меновщиков* 1974), включают описания использования растений чаплинскими юпикиами, а работы Т.Г. Соколовой (*Соколова* 1961) и И.Г. Мимык-Автоновой (*Mimykg Avtonova* 1992) дают информацию о чукотских этноботанических практиках. В недавнем исследовании С. Ямин-Пастернак сравнивается отношение к съедобным грибам инупиатов п-ва Сьюард на Аляске и сибирских (чаплинских и науканских) юпиков и чукчей на Чукотке (*Yamin-Pasternak* 2008). Однако в научных знаниях об этом регионе России есть серьезные пробелы, и изучение роли растений в жизни местных сообществ в постсоветское время особенно актуально.

Несмотря на исчезновение пос. Наукан как такового, исследователи и местные жители прилагали все усилия к тому, чтобы сохранить память о нем. Наиболее полно история Наукана и науканцев изложена в работах И.И. Крупника и М.А. Членова (*Krupnik, Chlenov* 2013; *Членов, Крупник* 2016). Ценнейшие воспоминания бывших науканцев, включая данные о традиционном использовании растений, опубликованы в книге В.Г. Леоновой, вышедшей в 2014 г. (*Леонова* 2014). Современное состояние поселка и археологические находки на его территории описаны в статьях К.А. Днепровского и Н.В. Лопатина (*Днепровский* 2016; *Днепровский, Лопатин* 2016). О принципиальном типологическом сходстве науканской яранги с жилыми постройками древнеберингоморской и бирнирской культур сообщается в публикации К.А. Днепровского и Е.Г. Дэвлет (*Днепровский, Дэвлет* 2017). Особое место в изучении традиционного экологического знания и языка жителей Берингоморья занимает исследование ледового ландшафта И.И. Крупника (*Крупник* 2018). Сохранившийся на данный момент пласт описывающей ландшафт лексики зафиксирован в статье И.И. Крупника и соавторов (*Крупник и др.* 2013).

Отдельного упоминания заслуживает изучение науканского языка. Его грамматика и большая часть материалов на нем опубликованы в работах Г.А. Меновщикова (*Меновщиков* 1975, 1987). Гипотезу о большей типологической близости науканского языка к географически более удаленному центрально-аляскинскому юпику, чем к чаплинскому, взятому за основу преподавания эскимосского языка в России, высказывали Г.А. Меновщиков (*Меновщиков* 1975) и М. Краусс (*Krauss* 1980). В 2004 г. был издан наиболее полный на данный момент науканско-русский словарь под редакцией Е.В. Головки (*Головка и др.* 2004). Недавно была опубликована коллекция текстов на языках эскимосов Чукотки из материалов Е.С. Рубцовой, включая два текста на науканском языке (*Вахтин* 2019).

Меньше всего этноботанических исследований проводилось среди носителей науканского языка (*Holton* 2012). Ряд названий растений был включен в науканско-русский словарь (*Головка и др.* 2004). И.Г. Мимык-Автонова (*Mimykg Avtonova* 1992) и Г.А. Меновщиков (*Меновщиков* 1974) задокументировали некоторые способы использования съедобных видов в рамках более общих работ. Верования и целительские практики чаплинских юпиков и науканцев были описаны в рамках широкой

этномедицинской перспективы В.Г. Богоразом и Т.С. Тейном с коллегами (*Bogoraz* 1913; *Tein et al.* 1994). Первая специальная научная работа по этноботанике науканцев, акцентирующаяся на изменениях в растительной пище и фитомедицине, вышла в 2017 г. (*Jernigan et al.* 2017); за ней последовала статья более узкой тематики — об использовании мышиных запасов в пищу — на сравнительном материале науканцев и чукчей (*Jernigan et al.* 2019).

История Наукана

Поселок Наукан (науканск. *Нувукак*) располагался на мысе Дежнева, на востоке Чукотского п-ва. Практики жизнеобеспечения здесь всегда были ориентированы на морской зверобойный промысел, в том числе на добычу серого кита (*Eschrichtius robustus*), моржа (*Odobenus rosmarus*), пятнистого тюленя (*Phoca largha*) и бородатого тюленя (*Erignathus barbatus*). Этот промысел дополнялся охотой на наземных млекопитающих и сбором растений и морепродуктов. Во времена Российской империи и в раннесоветский период Берингов пролив служил важным центром коммерческого и культурного обмена между юпиками и чукчами с одной стороны пролива и инупитами — с другой. Обычным явлением были смешанные браки науканцев и жителей островов Ратманова (англ. *Big Diomedede*, науканск. *Имаклик*) и Крузенштерна (англ. *Little Diomedede*, науканск. *Ингалик*).

В 1958 г. Наукан был расформирован в рамках кампании по укрупнению сельских поселений, а люди были вынуждены переехать в соседние чукотские села Нунямо, Пинакуль и Уэлен. Пинакуль и Нунямо, в свою очередь, были закрыты в 1960 и 1977 гг. (сейчас на их территории охотничьи базы), и местные жители оттуда перебрались в поселки Лаврентия и Лорино, где сегодня проживает большинство науканцев.

После переселения культура науканцев подверглась значительной трансформации, произошли изменения в духовном мировоззрении и повседневных практиках, в социальной структуре и владении языком. Свой вклад в эти перемены внесли многочисленные приезжие (военные и гражданские) из других регионов Советского Союза, контактировавшие с местными жителями и заключающие с ними браки. Хотя науканцы не испытывали на себе сильного аккультурационного влияния миссионерской деятельности, широко распространенной на Аляске, при советской власти их шаманы подвергались гонениям, а духовные практики — серьезным испытаниям (*Kerttula* 1997).

После распада СССР, особенно во второй половине 1990-х годов, регион оказался в очень сложном положении, так как поддержка центра в этот период была минимальной. Поскольку местное население столкнулось с нехваткой еды — полки в поселковых магазинах опустели, — на Чукотке возрождаются бригады охотников на морского зверя (*Krupnik, Vakhtin* 1997). Экономическая ситуация на полуострове несколько улучшилась лишь в последнее десятилетие.

В настоящее время науканский язык, относящийся к юитским языкам эскимосско-алеутской языковой семьи, находится под угрозой исчезновения (UNESCO 2017). Это означает, что на нем говорят лишь немногие представители самого старшего поколения. Несмотря на то что численность азиатских эскимосов по данным переписей остается стабильной (1738 человек в 2010 г., 1719 человек в 1989 г.), а число носителей якобы растет (65% в 2010 г. против 37,5% в 1970 г.), реальное число носителей приближается к 200, так как «данные переписей о владении языком ненадежны: известно, что опрошенные часто называют “родным” тот язык, название которого совпадает с названием их национальности, а не тот, на котором они говорят с детства» (*Vakhtin* 2019: 13).

Методы

Данное исследование является частью более крупного проекта по сравнительному изучению этноботанических традиций коренных народов, проживающих на российской и американской сторонах Берингова пролива. Цели проекта — фиксация

и анализ вариантов использования съедобных, лекарственных, бытовых и ритуальных растений у науканцев и чукчей Чукотки и юпиков Центральной Аляски. Авторы проводили полевую работу с 2013 по 2016 г. В рамках исследования было взято 28 интервью у науканцев преимущественно в поселках Лаврентия, Лорино и Уэлен Чукотского р-на Чукотского АО, а также в столице округа — г. Анадыре и в городах Ном и Коцебу на Аляске. Все обследованные местности находятся в зоне арктической тундры (см. Рис. 1). В пос. Наукан и непосредственно вокруг него преобладают некарбонатные каменистые горные тундровые комплексы с прилегающими участками невысоких кустарников и заболоченных тундр (CAVM Team 2003). Исследование было одобрено Университетом Аляски (Fairbanks Institutional Review Board, IRB, # 465620-1) и проводилось в соответствии с этическими принципами Американской антропологической ассоциации (AAA 2012). Все участники дали предварительное устное информированное согласие, на интервьюирование несовершеннолетних было получено согласие родителей.

На подготовительном этапе мы выписали все науканские фитонимы из словаря под редакцией Е.В. Головки (*Головка и др.* 2004), по этим данным были собраны гербарные образцы и сделаны фотографии растений для предъявления информантам (Биномиальные имена растений приведены по базе данных World Flora Online; см.: WF n.d.). В каждом поселке мы начинали работу со встречи с членами местного сообщества, чтобы ответить на вопросы, обсудить цели исследования и определить круг потенциальных участников. Поскольку науканский язык находится под угрозой исчезновения, вместо того чтобы формировать репрезентативную выборку, мы постарались взять интервью у как можно большего числа носителей. Л. Дорайс в 2010 г. оценил количество людей, для которых науканский родной, в 60 человек (*Dorais* 2010). Однако после наших подробных бесед со стариками и просьбой перечислить всех знакомых, говорящих на языке, мы пришли к более умеренной цифре — 29 человек. Нам удалось опросить 21 носителя, в полном объеме знающих и свободно говорящих на науканском, и семь частично владеющих языком.

В интервью мы задавали вопросы о местных растениях, используемых в настоящее время/использовавшихся в прошлом в пищу или как лекарство. Для каждого наименования мы просили перечислить: каким образом и в каких сферах применяется дикорос (в кулинарии, в лечении болезней, в ритуалах), время и способы сбора, обработки, приготовления и хранения. Каждое “использование” (*plant use*) уточнялось: практиковалось ли оно в молодые годы участника и практикуется ли в настоящее время.

В качестве рабочей гипотезы мы предположили, что знания о растениях (как часть ТЭЗ) в максимально возможном объеме сохраняются самыми старыми жителями, следующее поколение знает немного меньше, а дети — совсем мало (они овладевают лишь отдельными фрагментами традиционных знаний). Поэтому сначала мы в основном старались опрашивать стариков и пожилых людей. Но в реальности картина оказалась не такой прямолинейной. Во-первых, знания об использовании лекарственных трав были обширнее у более молодых поколений, что свидетельствует о сдвиге от профилактики (в т.ч. и с помощью правильного питания) и шаманского лечения к фитотерапии — предположительно под влиянием русского населения (подробнее см.: *Jernigan et al.* 2017). Во-вторых, дети дошкольного и младшего/среднего школьного возраста нередко сопровождают бабушек в тундру во время заготовки растений, употребляемых затем в пищу или используемых для лечения различных болезней, в то время как родители заняты охотой или работой на местных предприятиях и не могут уделять такому обучению должного внимания.

В данной статье рассматривается “травное знание” одной семьи науканских юпиков — шести ее членов, принадлежащих трем поколениям. Это пожилая женщина (F66), ее дочь (F29), внук (M13) и внучка (F11), а также ее племянник (M64)



Рис. 1. Восточная часть Чукотского автономного округа (основа карты — Wikimedia Commons; рисунок авторов)

и племянница (F45). Пять интервью проводились в пос. Уэлен и одно в г. Коцебу. F66 родилась в Наукане, а ее дети и внуки — в Уэлене. F66 была одной из немногих, кто согласился взять нас в тундру и продемонстрировать сбор растений *in situ*, так что у нас была возможность принять участие в заготовке листьев иван-чая широколистного вместе с внуками и двумя подругами F66.

Результаты и обсуждение

После расшифровки интервью и введения информации в таблицу в Excel мы сравнили данные о названиях и использовании растений, полученные от всех шести информантов (анализировались все детали, которые они смогли сообщить). Всего члены семьи упомянули 26 видов (включая лишайники и водоросли), принадлежащих к 18 семействам; эти виды в сумме дали 170 использований. Для понимания общей картины отметим, что всеми нашими науканскими информантами в целом было названо 42 местных вида из 25 ботанических семейств. Кроме того, одно растение было предположительно опознано как горец трехкрылоплодный *Polygonum tripterocarpum* A. Gray ex Rothr. (зафиксированное нами науканское название — *қыхйбук*, в то время как словарь дает *қыхйбухақ*). Один вид грибов был обозначен *подберезовик*, один — *опята*, один — *семейки*, один — просто *гриб*, еще один — *тұтағоқ* (“гриб” по-наукански); определить их номенклатурные названия не удалось. В ходе интервью нам встретились упоминания нескольких видов водорослей: фукус пузырчатый *Fucus vesiculosus* L.; ламинария сахаристая *Saccharina latissima* (L.) C.E. Lane, C. Mayes, Druehl, et G.W. Saunders; *ыльқоқ* (науканск.) — очевидно, это алярия окаймленная *Alaria marginata* Postels & Ruprech. (хотя одна из информанток ошибочно назвала так ламинарию); *капуста* (но не ламинария); *нувакатақ* (науканск.) — “скользкие

водоросли”. Наконец, не менее двух (возможно, трех) видов растений использовались из изъятых мышинных запасов (так наз. мышинные корешки), однако идентифицировать их по фрагментам корней не удалось. На основании комментариев наших информантов можно выдвинуть гипотезу, что это могут быть пушица узколистная *Eriophorum angustifolium* Honck. и копеечник арктический *Hedysarum hedysaroides* subsp. *arcticum* (B. Fedtsch.) P.W. Ball.

Пищевое использование. Самым популярным растением оказалась морошка *Rubus chamaemorus* L., науканск. *акник* (17 использований), чьи плоды употреблялись в пищу, а чашелистики — на чай от кашля. После нее следует шикша *Empetrum nigrum* L. (13 использований) с почти исключительно пищевым употреблением; F66 упомянула, что ее плоды являются источником витаминов. По десять использований набрали брусника *Vaccinium vitis-idaea* L., родиола цельнолистная *Rhodiola integrifolia* Raf. и иван-чай широколистный *Epilobium latifolium* L., девять — кисличник двустолбчатый *Oxyria digyna* (L.) Hill.

Отметим, что, хотя полезные растения распределяются по категориям использования неравномерно, для всех информантов ведущей является группа “съедобные” — в ней наибольшее количество использований названо F66, наименьшее — M64 (см. Рис. 2). При этом последний отмечает: “Раньше, когда с бабушкой ходил собирать травы, — она столько делала блюд из растений! То, что мы сейчас готовим, — это так...” Он же пояснил, что мужчины, как правило, мало разбираются в растениях, они, скорее, много знают о животных. Дети о целом ряде блюд сказали, что их мамы это не готовят, только бабушка (F66). Кроме того, некоторые из названных растений они пробовали, но им не понравилось, что является тревожным признаком аккультурации вкуса (*taste acculturation*) в соответствии с западной диетой. M13 некоторые съедобные растения “сам не ел, только видел, как бабушка готовит”.

В пищу употребляются самые разные части растительных организмов (плоды, листья и надземные части в целом, корни, цветы, слоевища водорослей) и плодовые тела грибов. Если некоторые виды выходят из употребления, то способы приготовления других, напротив, умножаются. К таким традиционным вариантам, как отваривание с мясом морских животных или смешивание с жиром, добавились борщ, морс, компот и варенье. Заметим, что некоторые “растительные” блюда информанты характеризовали как “лекарство от всего, как витамины тоже” (F66). M64 вспомнил, что “бабушка всегда смешивала морошку с жиром, чтобы животы не болели”. Таким образом, часть употребляемых науканцами в пищу растений можно отнести к так наз. функциональным продуктам (*functional food*), т.е. продуктам, полезным для здоровья не только с точки зрения их питательной ценности (Pieroni, Quave 2006).

M64 рассказал, что его бабушка раньше собирала корни, запасенные полевками-экономками, с помощью специального приспособления — деревянной ручки (“как топорик”) и приделанного к ней под прямым углом железного прута. Корешки ели сами по себе или смешанными с жиром. F66 о сборе мышинных запасов знает из рассказов мамы, сама она в добывании их не участвовала, хотя в детстве ее кормили ими дома, а позже угощали на Аляске. Очевидно, выходят из употребления и корни клейтонии клубневой *Claytonia tuberosa* Pall. ex Schult. F66 и F45 вспомнили, что их бабушки готовили их, “как картошку”, например, отваривали в жире (F45).

Ягоды (шикша, морошка), травы (камнеломка, щавель), цветы (дриада) и корни (родиола, клейтония) традиционно ели смешанными с жиром — в последние годы эти блюда также постепенно исчезают из рациона науканцев. Отваривание дикоросов (ивы, иван-чая) с мясом пока еще практикуется (F66). Сегодня листья иван-чая сушат или замораживают, чтобы использовать зимой, а раньше их отваривали и держали в бочках под прессом. При этом F29 (как и M13, и F11) только помогает собирать иван-чай, но в подготовке его к хранению не участвует. Таким же образом заготавливают и надземные части молодых растений родиолы, сообщила F66; об этом

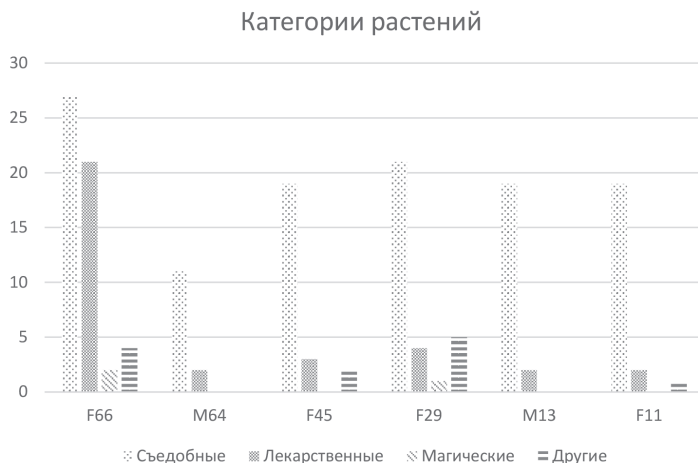


Рис. 2. Категории растений и количество их использований разными информантами

знают M64, F45 и F29, а детям известно лишь, что это растение их бабушка собирает и “в жир, наверное, кидает”. О родиоле они отозвались следующим образом: “Мы не едим такие” (M13) и “Я пробовала, мне не понравилось” (F11). Относительно листьев ивы F29 сказала: “Мы не собираем, но чукчи собирают для мяса. Мы собираем *ўўэхты* (иван-чай широколистный. — *Авт.*), а они вот это, от вербочек”. При этом ее мать (F66) назвала не только пищевое, но и лекарственное использование ивы, а оба внука вспомнили, что “собирали листья и варили, потом бросали в мясо при варке” (при этом мальчик сказал, что это вкусно, а девочка — что нет).

Отдельную группу составляют дикоросы, которые едят преимущественно дети (весной, когда растения только появляются). К ним относятся, например, цветы горца змеиноного *Persicaria bistorta* (L.) Samp. — местные называют их “конфетками” или “пьяными конфетками” — и цветы мытника мутовчатого *Pedicularis verticillata* L. — “петушки”. M13 охарактеризовал цветы горца как “вкусные и сладкие”, F11 их тоже пробовала, но ей не понравилось. Цветы мытника нравятся обоим.

К “детской еде” можно отнести также кисличник двустолбчатый *Oxyria digyna* (L.) Hill и все ягоды, хотя они имеют и другие пищевые использования (после термической обработки).

Лечебное использование. Группа лекарственных растений заметно представлена лишь у самой старшей женщины в семье, остальные привели от двух до четырех использований (см. Рис. 2). Среди болезней, которые лечат с помощью местных растений, были названы: диарея (ива красивая *Salix pulchra* Cham., иван-чай широколистный *Epilobium latifolium* L., ламинария сахаристая *Saccharina latissima* (L.) C.E. Lane, C. Mayes, Druehl, et G. W. Saunders и неидентифицированный вид водорослей), высокое кровяное давление (брусника), ревматизм (иван-чай широколистный), кашель (морошка, белокопытник холодный *Petasites frigidus* (L.) Fr., багульник стелющийся *Ledum palustre* subsp. *decumbens* (Aiton) Hultén) и простуда (морской дягель *Angelica lucida* L., белокопытник холодный). При этом лишь F66 уверенно заявила, что багульником лечат кашель. F45 считает, что багульник в Наукане не собирали. F29 отметила, что его кладут в чай, который вкусно пахнет, и добавила, что это вроде бы лекарство: “Тоже, наверное, от кашля, тоже что-то помогает”. Девочка и мальчик пили чай из этого растения, бабушка заваривала свежую траву, им понравилось; при этом они сказали, что это не лекарство, а “просто попить чаю”.

Около половины лечебных использований свелись к определениям: “хорошо для здоровья”, “витамины”, “лекарство от всего”. Несмотря на крайнюю лаконичность списка, подчеркнем еще раз, что наибольшее количество лекарственных растений названо старейшим членом семьи. Это, возможно, свидетельствует о заимствовании медицинского знания у приезжих в ту пору, когда аптечные препараты не были доступны и медработники для лечения болезней советовали растения местной флоры. Так, брусника широко известна в народе как мочегонное; чашелистики морошки — как средство от кашля; белокопытник холодный — в местном русском говоре “мать-и-мачеха”, — возможно, наделяется свойством лечить от кашля по аналогии с растением, которое называется “мать-и-мачеха” в материковой части России (т.е. *Tussilago farfara* L.). С другой стороны, недавняя работа Т.В. Годовых, Л.И. Дохновой и Т.И. Тынены (Годовых и др. 2005) свидетельствует о развитой “травной” традиции у чукчей, несмотря на замечание В.Г. Богораза об отсутствии у них лекарственных растений. На данный момент мы можем констатировать у науканцев, с которыми нам довелось разговаривать, акцент на осознании тесной связи между правильным питанием и здоровьем человека.

Ритуальное использование растений было упомянуто лишь двумя информантами (F66 и F29). Любопытно, что обе указали на корень морского дягиля, которым окуривали людей, предметы и жилище (“Когда кто-то умер, корнем этого растения окуривают дом, чтобы очистить его” [F66]), а также съедали на удачу после того, как был добыт первый кит в году.

Категория “другие”. К ней были отнесены использования растений в качестве репеллента (полынь Тилезиуса *Artemisia tilesii* Ledeb.), корма для животных тундры (ягель *Cladonia* sp.), а также в декоративных целях и для игры (валериана головчатая *Valeriana capitata* Pall. ex Link, ромашка пахучая *Matricaria matricarioides* [Less.] Porter и аконит живокостелистный *Aconitum delphinifolium* DC), причем последние две группы называли только женщины. В этой категории количество использований составило от одного до пяти. Наконец, отметим, что M13 узнал (на фотографиях и среди гербарных образцов) четыре растения, которые он “видел в тундре”, но не смог назвать их использования; F11 указала на семь таких растений, а оба ребенка узнали и назвали лишь ромашку *Matricaria matricarioides* (Less.) Porter и волчью ягоду — толокнянку альпийскую *Arctous alpina* (L.) Nied.

Отметим, что, если анализировать данные по всем науканцам, число собираемых сегодня съедобных видов растений в целом снизилось на 13% по сравнению с временами молодости информантов. С другой стороны, количество местных видов, которые считаются лекарственными, увеличилось на 225% (Jernigan et al. 2017). Таким образом, можно сделать вывод, что изучаемая нами семья следует общей тенденции в использовании съедобных дикоросов; для анализа ситуации по лекарственным растениям данных недостаточно.

Языковые наблюдения

Как отмечает ряд исследователей, утеря традиционного экологического знания происходит параллельно утере языка, а следовательно, и фитонимов (Gorenflo et al. 2012; Maffi 2005). Так, F66 может быть отнесена к свободно владеющим родным языком. M64 говорит о себе, что науканский понимает, но говорить на нем не может, поскольку “начиная с нулевого класса, переезжал по разным школам по всей Чукотке”. F45 длительное время проживает на Аляске и имеет возможность общаться на центрально-алаянском юпике; вероятно, нахождение в близкородственной языковой среде в какой-то степени поддерживает ее знание науканского. F29, M13 и F11 науканским языком не владеют и смогли назвать лишь отдельные слова. F29



Рис. 3. Распределение фитонимов по языкам

сообщила, что ее мама (F66) разговаривала с ней по-русски, а по-наука́нски — только бабушка.

Пять интервью проводились на русском языке, одно (F45) — на английском. Во всех случаях мы спрашивали о наука́нском названии каждого растения. F66 привела практически одинаковое количество наука́нских и русских наименований — 13 и 14 соответственно — и после наводящих вопросов подтвердила еще шесть наука́нских. M64 вспомнил девять русских (из них одно с подсказкой), два наука́нских (плюс одно с подсказкой и одно ошибочное) и одно чукотское (*юңбэв*, родиола цельнолистная *Rhodiola integrifolia* Raf.). F45 вспомнила 13 наука́нских названий и лишь два русских (это можно объяснить, скорее всего, тем, что интервью проводилось на английском языке). Отметим, что шикшу, голубику и бруснику по-наука́нски она назвала одним и тем же словом — *суҳақ*. F29 вспомнила 17 русских фитонимов и четыре наука́нских (один из них с подсказкой), а также два чукотских — *сипбэт* и *рылькыльнет* — как названия для камнеломки Нельсона *Saxifraga nelsoniana* D. Don, хотя в наука́нском для этого растения существует фитоним *сйкнақ*. Она же дала одно и то же русское название “петушок/петушки” для аконита живокостелистного *Aconitum delphinifolium* DC и мытника мutowчатого *Pedicularis verticillata* L. M13 назвал 13 русских фитонимов (из них два с подсказкой и один ошибочно), а также вспомнил один наука́нский — *йё йё хты* (иван-чай широколистный) (возможно, это результат вышеупомянутого похода в тундру за его листьями). F11 также назвала 13 русских названий (одно ошибочно) и одно чукотское — *юңбэв* (см. Рис. 3).

Очевидно, что от старших поколений к младшим количество известных информантам фитонимов уменьшается, у более молодых они постепенно вытесняются русскими и — частично — чукотскими. Лучше всего сохраняются названия значимых пищевых растений: *йё йё хты* (иван-чай широколистный), *ныкынльақ* (змеевик большой), *лбамқуқ* (белокопытник холодный).

* * *

Материалы по этноботанике разных поколений одной наука́нской семьи однозначно свидетельствуют об утрате как наука́нских фитонимов, так и практик,

связанных с использованием дикоросов — прежде всего речь идет о корнях растений, заготовленных мышами-полевками. Любопытно, что науканские названия вытесняются не только русскими, но и чукотскими, что было нами отмечено и в интервью за пределами данной выборки. Отчасти это может быть связано с более широкой представленностью чукотского языка в регионе: большее количество носителей; изучение его в школе; использование в рамках праздничных мероприятий и в прессе. Приведем лишь один пример: поскольку квашеная родиола является важным элементом не только науканской кухни, но и чукотской, в последние годы науканское *сақльак* вытесняется чукотским *юңьэв*. Так как заготовка растений традиционно была женским занятием, то знания в этой области сохраняются преимущественно у женщин, хотя практики сбора и определения растений могут передаваться и детям/внукам (независимо от пола) в процессе совместных походов за дикоросами. Несмотря на это, поскольку доступность свежих фруктов и овощей на Чукотке ограничена (ассортимент мал, а цены в несколько раз выше, чем в других регионах), сохраняется использование в пищу местных дикорастущих ягод, трав и водорослей. Благодаря контакту с русскоязычным населением, широкой доступности сахара и соли, наличию разных видов тары для консервирования и бытовых морозильных камер для заморозки и хранения количество способов приготовления и употребления местных дикорастущих растений увеличивается.

Доступность данных и материалов. Записи интервью, полевые заметки и полученные данные хранятся в Университете Аляски в г. Фербэнксе, собранные гербарные образцы — в гербарии Ботанического института РАН им. В.Л. Комарова в Санкт-Петербурге. Часть результатов доступна на сайте “Plants at the End of the World: Beringian Ethnobotany” (BE n.d.) — здесь можно найти фотографии ботанических видов, используемых коренными народами Чукотки и Аляски, их названия на чукотском, науканском юпике, центрально-аласкинском юпике, английском и русском языках, номенклатурные обозначения на латыни, краткие сведения о роли дикоросов в культуре чукчей и эскимосов, а также прочие сведения, относящиеся к проекту.

Благодарности

Мы выражаем признательность нашим информантам, которые приняли участие в этом исследовании и щедро делились с нами своими знаниями. Мы также благодарим Г.М. Зеленского за логистическое обеспечение полевой работы на Чукотке и В.Ю. Разживина за помощь в определении гербарных образцов. За разрешение посетить Наукан мы благодарны администрации национального парка “Берингия”.

Источники и материалы

- Вахтин 2019 — Вахтин Н.Б. (подг. к печати и ред.) Тексты на языках эскимосов Чукотки в записи Е.С. Рубцовой. СПб.: Арт-Экспресс, 2019.
- Головко и др. 2004 — Головко Е.В., Добриева Е.А., Джейкобсон С., Краусс М. Словарь языка науканских эскимосов. Фэрбенкс: Университет штата Аляска в Фэрбенксе; Центр изучения языков коренного населения Аляски, 2004.
- Леонова 2014 — Леонова В. (сост.) Наукан и науканцы. Нувуак, ынкам нувуахмит. Владивосток: Дальпресс, 2014.
- AAA 2012 — Principles of Professional Responsibility // American Anthropological Association. Ethics Blog: Full Text of the 2012 Ethics Statement. <http://ethics.americananthro.org/category/statement>
- BE n.d. — Plants at the End of the World: Beringian Ethnobotany. <http://www.beringiaplants.com>
- CAVM Team 2003 — CAVM Team. Circumpolar Arctic Vegetation Map. Scale 1: 7,500,000. Conservation of Arctic Flora and Fauna (CAFF) Map No. 1. Anchorage: US Fish and Wildlife Service, 2003. <https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc12044/>

- Holton 2012 — *Holton G.* Overview of Comparative Inuit-Yupik-Unangan // Alaska Native Language Archive. 2012. <https://www.uaf.edu/anla/collections/cea/about>
- Kjellman 1882 — *Kjellman F.R.* Asiatiska Beringsunds-kustens fanerogam-flora // Vega-expeditionens vetenskapliga iakttagelser, bearbetade af deltagare i resan och andra forskare / Ed. A.E. Norden-skiöld. Stockholm: F. & G. Beijers, 1882. P. 373–572.
- UNESCO 2017 — UNESCO. Language Vitality and Endangerment. 2003. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Language_vitality_and_endangerment_EN.pdf (дата обращения: 20.12.2020)
- WF n.d. — World Flora Online. <http://www.worldfloraonline.org>

Научная литература

- Айнана Л., Загребин Н. Съедобные растения эскимосов. Анкоридж: Программа Службы национальных парков США “Общее наследие Берингии”, 2014.
- Годовых Т.В., Дохнова Л.И., Тынены Т.И. Растения в этномедицине Чукотки. Магадан: Чукотский филиал Северо-Восточного комплексного научно-исследовательского института ДВО РАН, 2005.
- Днепровский К.А. Наукан: современное состояние уникального памятника истории и культуры Чукотки // Спасти и сохранить. Культурное наследие Чукотки: проблемы и перспективы сохранения. Материалы научно-практической конференции в Анадыре. 12–14 апреля 2016 г. Вып. 1 / Ред. М.М. Бронштейн. М.; Анадырь: Гос. музей Востока, 2016. С. 22–38.
- Днепровский К.А., Дэвлет Е.Г. К вопросу о конструктивных особенностях жилищ древних эскимосов по материалам археологии, этнографии и изобразительным источникам // Проблемы истории, филологии, культуры. 2017. № 3 (57). С. 210–251.
- Днепровский К.А., Лопатин Н.В. Археологические находки на территории Наукана // Спасти и сохранить. Культурное наследие Чукотки: проблемы и перспективы сохранения. Материалы научно-практической конференции в Анадыре. 12–14 апреля 2016 г. Вып. 1 / Ред. М.М. Бронштейн. М.; Анадырь: Гос. музей Востока, 2016. С. 82–96.
- Крупник, И.И., Богословская Л.С., Альпыргин Б.И., Добриева Е.А. Науканский “Ледовый словарь”: к реконструкции ледового культурного ландшафта // Acta Linguistica Petropolitana. Труды института лингвистических исследований. 2013. № 9 (3). С. 166–195.
- Крупник И.И. Ледовые пространства арктических морей как аборигенный культурный ландшафт // Наследие и Современность. 2018. № 1 (4). С. 73–91.
- Меновицков Г.А. Дикie растения в рационе коренных жителей Чукотки // Советская этнография. 1974. № 2. С. 93–99.
- Меновицков Г.А. Язык науканских эскимосов. Л.: Наука, 1975.
- Меновицков Г.А. Материалы и исследования по языку и фольклору науканских эскимосов. Л.: Наука, 1987.
- Меркулова В.А. Очерки по русской народной номенклатуре растений: травы, грибы, ягоды. М.: Наука, 1967.
- Соколова Т.Г. К вопросу об использовании чукотским населением дикой флоры в районе мыса Дежнева // Записки Чукотского краеведческого музея. Вып. 2. Магадан: Кн. изд-во, 1961. С. 96–97.
- Тихомиров Б.А. Данные о полезных растениях эскимосов юго-восточного побережья Чукотки // Ботанический журнал. 1958. № 40 (2). С. 242–246.
- Членов М.А., Крупник И.И. Наукан: главы к истории // Спасти и сохранить. Культурное наследие Чукотки: проблемы и перспективы сохранения. Материалы научно-практической конференции в Анадыре. 12–14 апреля 2016 г. Вып. 1 / Ред. М.М. Бронштейн. М.; Анадырь: Гос. музей Востока, 2016. С. 38–74.
- Albuquerque U.P. et al. The Use of Plants in the Medical System of the Fulni-ô People (NE Brazil): A Perspective on Age and Gender // Journal of Ethnopharmacology. 2011. Vol. 133 (2). P. 866–873. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2010.11.021>
- Ayantunde A.A. et al. Botanical Knowledge and Its Differentiation by Age, Gender and Ethnicity in Southwestern Niger // Human Ecology. 2008. Vol. 36 (6). P. 881–889. <https://doi.org/10.1007/s10745-008-9200-7>
- Bogoraz W.G. The Chukchee: Material Culture. Leiden: EJ Brill, 1904.

- Bogoraz W.G.* The Chukchee: Social Organization // *Memoirs of the American Museum of Natural History*. 1907. Vol. 11. Pt 3. P. 277–733.
- Bogoraz W.G.* The Eskimo of Siberia. The Jesup North Pacific Expedition // *Memoirs of the American Museum of Natural History*. 1913. Vol. 8 (4). P. 419–453.
- Brandt R. et al.* Knowledge and Valuation of Andean Agroforestry Species: The Role of Sex, Age, and Migration among Members of a Rural Community in Bolivia // *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*. 2013. Vol. 9 (83). <https://doi.org/10.1186/1746-4269-9-83>
- Ford R.I.* Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis // *The Nature and Status of Ethnobotany* / Ed. R.I. Ford. Ann Arbor: Museum of Anthropology; University of Michigan, 1994. P. 33–49.
- Gorenflo L.J., Romaine S., Mittermeier R.A., Walker-Painemilla K.* Co-Occurrence of Linguistic and Biological Diversity in Biodiversity Hotspots and High Biodiversity Wilderness Areas // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2012. Vol. 109 (21). P. 8032–8037. <https://doi.org/10.1073/pnas.1117511109>
- Guimbo I.D., Mueller J.G., Larwanou M.* Ethnobotanical Knowledge of Men, Women and Children in Rural Niger: A Mixed-Methods Approach // *Ethnobotany Research and Applications*. 2011. Vol. 9. P. 235–242. <https://doi.org/10.17348/era.9.0.235-242>
- Dorais L.* Language of the Inuit: Syntax, Semantics, and Society in the Arctic. Montreal: McGill-Queen's Press, 2010.
- Jernigan K. et al.* A Comparison of Indigenous Health-Related Plant Use of the Russian and Alaskan Sides of the Bering Strait // Paper presented at the 15th Congress of the International Society of Ethnobiology. Kampala: Makerere University, 2016.
- Jernigan K., Belichenko O., Kolosova V., Orr D.* Naukan Ethnobotany in Post-Soviet Times: Lost Edibles and New Medicinals // *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*. 2017. Vol. 13 (61). P. 1–11. <https://doi.org/10.1186/s13002-017-0188-1>
- Jernigan K. et al.* Gathering “Mouse Roots” Among the Naukan and Chukchi of the Russian Far East // *Ethnobiology Letters*. 2019. Vol. 10. No. 1. P. 129–138. <https://doi.org/10.14237/eb1.10.1.2019.1605>
- Kerttula A.M.* Antler on the Sea: Creating and Maintaining Cultural Group Boundaries among the Chukchi, Yupik, and Newcomers of Sireniki // *Arctic Anthropology*. 1997. Vol. 34 (1). P. 212–226.
- Krauss M.E.* Alaska Native Languages: Past, Present, and Future. Washington, DC: ERIC Clearinghouse, 1980.
- Krupnik I., Chlenov M.* Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900–1960. Fairbanks: University of Alaska Press, 2013.
- Krupnik I., Vakhtin N.* Indigenous Knowledge in Modern Culture: Siberian Yupik Ecological Legacy in Transition // *Arctic Anthropology*. 1997. Vol. 34 (1). P. 236–252.
- Lunelli N.P., Ramos M.A., Oliveira Júnior C.J.F. de.* Do Gender and Age Influence Agroforestry Farmers' Knowledge of Tree Species Uses in an Area of the Atlantic Forest, Brazil? // *Acta Botanica Brasilica*. 2016. Vol. 30 (4). P. 667–682. <https://doi.org/10.1590/0102-33062016abb0226>
- Maffi L.* Linguistic, Cultural, and Biological Diversity // *Annual Review of Anthropology*. 2005. Vol. 34 (1). P. 599–617. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120437>
- Mimyk Avtonova I.V.* Edible Wild Plants in Our Foods (Chukchi, Eskimo) // *Anthropology and Archeology of Eurasia*. 1992. Vol. 31 (1). P. 88–97. <https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959310188>
- Pieroni A., Quave C.L.* Functional Foods or Food Medicines? On the Consumption of Wild Plant among Albanians and Southern Italians in Lucania // *Eating and Healing: Traditional Food as Medicine* / Eds. A. Pieroni, L.L. Price. N.Y.: Haworth Press, 2006. P. 101–129.
- Sõukand R.* Perceived Reasons for Changes in the Use of Wild Food Plants in Saaremaa, Estonia // *Appetite*. 2016. No. 107. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2016.08.011>
- Tein T.S., Shimkin D.B., Kan S.* Shamans of the Siberian Eskimos // *Arctic Anthropology*. 1994. Vol. 31 (1). P. 117–125.
- Yamin-Pasternak S.* How the Devils Went Deaf: Ethnomycology, Cuisine, and Perception of Landscape in the Russian North. PhD diss. abstract, University of Alaska, 2007.
- Yamin-Pasternak S.* From Disgust to Desire: Changing Attitudes toward Beringian Mushrooms // *Economic Botany*. 2008. Vol. 62 (3). P. 214–222. <https://doi.org/10.1007/s12231-008-9020-0>
- Yamin-Pasternak S. et al.* The Rotten Renaissance in the Bering Strait // *Current Anthropology*. 2014. Vol. 55 (5). P. 619–646. <https://doi.org/10.1086/678305>

Research Article

Kolosova, V.B., K.A. Jernigan, and O.S. Belichenko. Ethnobotanical Knowledge of an Eskimo Family: Naukan Yupik People [Etnobotanicheskoe znanie odnoi eskimosskoi sem'i: naukanskii yupiki]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 17–32. <https://doi.org/10.31857/S086954150017412-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Valeria Kolosova | <http://orcid.org/0000-0003-3129-1894> | chakra@eu.spb.ru | Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (9 Tuchkov pereulok, St. Petersburg, 199053, Russia)

Kevin Jernigan | <http://orcid.org/0000-0002-8711-1082> | kjernigan@alaska.edu | University of Alaska Fairbanks (505 N Chandalar Dr, Fairbanks, AK 99775, USA)

Olga Belichenko | <https://orcid.org/0000-0001-8988-2051> | obelichenko@eu.spb.ru | Ca' Foscari University of Venice (Via Torino 155, 30172, Mestre, Venezia, Italy)

Keywords

Post-Soviet ethnobotany, ethnomedicine, traditional ecological knowledge, wild edibles, medicinal plants, Chukotka, Naukan Yupik, family knowledge

Abstract

This article analyzes the Naukan Yupik ethnobotanical knowledge, i.e. the use of plants as food, medicine, household or ritual objects, on the example of one family. Their resettlement from Cape Dezhnev to other settlements led to significant changes in their culture and language proficiency. Fieldwork was carried out in summer 2014 in the village of Uelen, Chukotka, using the methods of structured interviews and participant observation. Informants named 26 species belonging to 18 families; these species gave a total of 170 plant uses. Within one family, there is a sharp decline in the knowledge of the Naukan phytonyms, as well as the repertoire of plants used from older generations to younger ones. The disappearing knowledge includes the collection of plant roots harvested by tundra voles. However, aerial parts of plants, berries, and algae remain popular. The variety of methods for preparing plants is increasing, including due to contact with the Russian-speaking population and access to new technologies.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

National Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/1000000001> [grant number 1304612]

References

- Ainana, L., and N. Zagrebin. 2014. *S'edobnye rasteniia eskimosov* [Edible Plants of the Eskimos]. Anchorage: Programma Sluzhby natsional'nykh parkov SShA "Obshchee nasledie Beringii".
- Albuquerque, U.P., et al. 2011. The Use of Plants in the Medical System of the Fulni-ô People (NE Brazil): A Perspective on Age and Gender. *Journal of Ethnopharmacology* 133 (2): 866–873. <https://doi.org/10.1016/j.jep.2010.11.021>
- Ayantunde, A.A., et al. 2008. Botanical Knowledge and Its Differentiation by Age, Gender and Ethnicity in Southwestern Niger. *Human Ecology* 36 (6): 881–889. <https://doi.org/10.1007/s10745-008-9200-7>
- Bogoraz, W.G. 1904. *The Chukchee: Material Culture*. Leiden: EJ Brill.
- Bogoraz, W.G. 1907. The Chukchee: Social Organization. *Memoirs of the American Museum of Natural History* 11 (3): 277–733.
- Bogoraz, W.G. 1913. The Eskimo of Siberia: The Jesup North Pacific Expedition. *Memoirs of the American Museum of Natural History* 8 (4): 419–453.

- Brandt, R., et al. 2013. Knowledge and Valuation of Andean Agroforestry Species: The Role of Sex, Age, and Migration among Members of a Rural Community in Bolivia. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 9 (83). <https://doi.org/10.1186/1746-4269-9-83>
- Chlenov, M.A., and I.I. Krupnik. 2016. Naukan: glavy k istorii [Naukan: Chapters to History]. In *Spasti i sokhranit': Kul'turnoe nasledie Chukotki: problemy i perspektivy sokhraneniia* [Save and Preserve. Cultural Heritage of Chukotka: Problems and Perspectives of Conservation. Materials of Scientific-Practical Conference in Anadyr'. 12–14 April 2016], edited by M.M. Bronshtein, 1: 38–74. Moscow; Anadyr': Gosudarstvennyi muzei Vostoka.
- Dneprovskii, K.A. 2016. Naukan: sovremennoe sostoianie unikal'nogo pamiatnika istorii i kul'tury Chukotki [Modern State of the Unique Monument of History and Culture of Chukotka]. In *Spasti i sokhranit': kul'turnoe nasledie Chukotki: problemy i perspektivy sokhraneniia* [Save and Preserve: Cultural Heritage of Chukotka: Problems and Perspectives of Conservation. Materials of Scientific-Practical Conference in Anadyr'. 12–14 April 2016], edited by M.M. Bronshtein, 1: 22–38. Moscow; Anadyr': Gosudarstvennyi muzei Vostoka.
- Dneprovskii, K.A., and E.G. Devlet. 2017. K voprosu o konstruktivnykh osobennostiakh zhilishch drevnikh eskimosov po materialam arkheologii, etnografii i izobrazitel'nykh istochnikam [On the Question of the Design Features of the Ancient Eskimos' Dwellings Based on Materials of Archaeology, Ethnography and Visual Sources]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 3 (57): 210–251.
- Dneprovskii, K.A., and N.V. Lopatin. 2016. Arkheologicheskie nakhodki na territorii Naukana [Archaeological Finds on the Territory of Naukan]. In *Spasti i sokhranit': kul'turnoe nasledie Chukotki: problemy i perspektivy sokhraneniia* [Save and Preserve: Cultural Heritage of Chukotka: Problems and Perspectives of Conservation: Materials of Scientific-Practical Conference in Anadyr'. 12–14 April 2016], edited by M.M. Bronshtein, 1: 82–96. Moscow; Anadyr': Gosudarstvennyi muzei Vostoka.
- Dorais, L. 2010. *Language of the Inuit: Syntax, Semantics, and Society in the Arctic*. Montreal: McGill-Queen's Press.
- Ford, R.I. 1994. Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis. In *The Nature and Status of Ethnobotany*, edited by R.I. Ford, 33–49. Ann Arbor: Museum of Anthropology; University of Michigan.
- Godovykh, T.V., L.I. Dokhnova, and T.I. Tyneny. 2005. *Rasteniia v Etnomeditsine Chukotki* [Plants in Ethnomedicine of Chukotka]. Magadan: Chukotskii filial Severo-Vostochnogo kompleksnogo nauchno-issledovatel'skogo instituta DVO RAN.
- Gorenflo, L.J., S. Romaine, R.A. Mittermeier, and K. Walker-Painemilla. 2012. Co-Occurrence of Linguistic and Biological Diversity in Biodiversity Hotspots and High Biodiversity Wilderness Areas. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109 (21): 8032–8037. <https://doi.org/10.1073/pnas.1117511109>
- Guimbo, I.D., J.G. Mueller, and M. Larwanou. 2011. Ethnobotanical Knowledge of Men, Women and Children in Rural Niger: A Mixed-Methods Approach. *Ethnobotany Research and Applications* 9: 235–242. <https://doi.org/10.17348/era.9.0.235-242>
- Jernigan, K., et al. 2016. A Comparison of Indigenous Health-Related Plant Use of the Russian and Alaskan Sides of the Bering Strait. *Paper presented at the 15th Congress of the International Society of Ethnobiology*. Kampala: Makerere University.
- Jernigan, K., O. Belichenko, V. Kolosova, and D. Orr. 2017. Naukan ethnobotany in post-Soviet times: lost edibles and new medicinals. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 13 (61): 1–11. <https://doi.org/10.1186/s13002-017-0188-1>
- Jernigan, K., et al. 2019. Gathering “Mouse Roots” Among the Naukan and Chukchi of the Russian Far East. *Ethnobiology Letters* 10 (1): 129–138. <https://doi.org/10.14237/eb1.10.1.2019.1605>
- Kerttula, A.M. 1997. Antler on the Sea: Creating and Maintaining Cultural Group Boundaries among the Chukchi, Yupik, and Newcomers of Sireniki. *Arctic Anthropology* 34 (1): 212–226.
- Krauss, M.E. 1980. *Alaska Native Languages: Past, Present, and Future*. Washington, DC: ERIC Clearinghouse.
- Krupnik I., and N. Vakhtin. 1997. Indigenous Knowledge in Modern Culture: Siberian Yupik Ecological Legacy in Transition. *Arctic Anthropology* 34 (1): 236–252.
- Krupnik, I., and M. Chlenov. 2013. *Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900–1960*. Fairbanks: University of Alaska Press.
- Krupnik, I., L. Bogoslovskaya, B. Alpyrgin, and E. Dobrieva. 2013. Naukanskie “Ledovyy slovar’”: k rekonstruktsii kul'turnogo landschafta [“Ice Dictionary” of Naukan: Towards the Reconstruction of the Cultural Landscape]. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy instituta lingvisticheskikh issledovaniy* 9 (3): 166–95.

- Krupnik, I.I. 2018. Ledovye prostranstva arkticheskikh morei kak aborigennyy kul'turnyy landshaft [Ice Spaces of the Arctic Seas as Aboriginal Cultural Landscape]. *Nasledie i Sovremennost'* 1 (4): 73–91.
- Lunelli, N.P., M.A. Ramos, and C.J.F. de Oliveira Júnior. 2016. Do Gender and Age Influence Agroforestry Farmers' Knowledge of Tree Species Uses in an Area of the Atlantic Forest, Brazil? *Acta Botanica Brasílica* 30 (4): 667–682. <https://doi.org/10.1590/0102-33062016abb0226>
- Maffi, L. 2005. Linguistic, Cultural, and Biological Diversity. *Annual Review of Anthropology* 34 (1): 599–617. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120437>
- Menovshchikov, G.A. 1974. Dikie rasteniia v ratsione korennykh zhitelei Chukotki [Wild Plants in the Diet of the Indigenous People of Chukotka]. *Sovetskaya etnografiya* 2: 93–99.
- Menovshchikov, G.A. 1975. *Yazyk naukanskikh eskimosev* [The Language of the Naukan Eskimos]. Leningrad: Nauka.
- Menovshchikov, G.A. 1987. *Materialy i issledovaniia po yazyku i fol'kloru naukanskikh eskimosev* [Materials and Research on the Language and Folklore of the Naukan Eskimos]. Leningrad: Nauka.
- Merkulova, V.A. 1967. *Ocherki po russkoi narodnoi nomenklature rastenii: travy, griby, yagody* [Essays on the Russian Folk Nomenclature of Plants: Herbs, Mushrooms, Berries]. Moscow: Nauka.
- Mimyk Avtonova, I.V. 1992. Edible Wild Plants in Our Foods (Chukchi, Eskimo). *Anthropology and Archeology of Eurasia* 31 (1): 88–97. <https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959310188>
- Pieroni, A., and C.L. Quave. 2006. Functional Foods or Food Medicines? On the Consumption of Wild Plant among Albanians and Southern Italians in Lucania. In *Eating and Healing: Traditional Food as Medicine*, edited by A. Pieroni and L.L. Price, 101–129. New York: Haworth Press.
- Sokolova, T.G. 1961. K voprosu ob ispol'zovanii chukotskim naseleniem dikoi flory v raione mysy Dezhneva [On the Question of the Use of Wild Flora by the Chukchi Population in the Area of Cape Dezhnev]. In *Zapiski Chukotskogo kraevedcheskogo muzeia* [Notes of the Chukotka Museum of Local Lore], 2: 96–97. Magadan: Knizhnoe izdatel'stvo.
- Sõukand, R. 2016. Perceived Reasons for Changes in the Use of wild food Plants in Saaremaa, Estonia. *Appetite* 107. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2016.08.011>
- Tein, T.S., D.B. Shimkin, and S. Kan. 1994. Shamans of the Siberian Eskimos. *Arctic Anthropology* 31(1): 117–125.
- Tikhomirov, B.A. 1958. Dannye o poleznykh rasteniiakh eskimosev yugo-vostochnogo poberezh'ia Chukotki [Data on Useful Plants of the Eskimos of the Southeastern Coast of Chukotka]. *Botanicheskii zhurnal* 40 (2): 242–246.
- Yamin-Pasternak, S. 2007. How the Devils Went Deaf: Ethnomycology, Cuisine, and Perception of Landscape in the Russian North. PhD abstract, University of Alaska.
- Yamin-Pasternak, S. 2008. From Disgust to Desire: Changing Attitudes toward Beringian Mushrooms. *Economic Botany* 62 (3): 214–222. <https://doi.org/10.1007/s12231-008-9020-0>
- Yamin-Pasternak, S., et al. 2014. The Rotten Renaissance in the Bering Strait. *Current Anthropology* 55 (5): 619–646. <https://doi.org/10.1086/678305>

ИНЖИР В АЛИМЕНТАРНОЙ КУЛЬТУРЕ, НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ И ТРАДИЦИЯХ У НАРОДОВ ЗАПАДНЫХ БАЛКАН

Ключевые слова: Западные Балканы, смоковница, верования, магия, пища, народная медицина, состояние традиции, биоресурсы

В статье анализируется роль смоковницы в различных сферах культуры албанцев, хорватов, греков и других народов Балканского п-ва, использование ее плодов как пищевого продукта, сырья для производства алкогольных напитков и лекарственного средства. До XIX в. оставалось загадкой, каким образом происходит опыление растения (не смог раскрыть головоломку природы и “отец ботаники”, создатель современной классификации видов живой природы К. Линней), что привело к появлению фиксируемых и сегодня многочисленных мифологем, устойчиво связанных со смоковницей. В последнее время представления о магических свойствах растения и его плодов трансформируются под воздействием глобального увлечения экологически чистыми, или Bio, продуктами. Механизму вхождения таких “новых смыслов” в общественный дискурс будет уделено основное внимание авторов.

От загадки к магии и сакральному

Культивирование смоковницы¹ очень рано получило распространение в Средиземноморье, в том числе на берегах Ионического и Адриатического морей. Родиной растения считается Аравийский п-ов, откуда оно проникло на Ближний Восток, в Малую Азию, на Балканский п-ов и т.д. (*Sulaj* 2013: 94; Инжир обыкновенный б.г.). Эллинами смоковница была заимствована в IX в. до н.э., а с расширением греческой колонизации на Запад и Восток растение вначале прижилось в городах-полисах, а затем распространилось на соседние регионы.

Смоковница упоминается в библейских текстах (Бытие. Гл. 3, 7), она прочно вошла в фольклор различных народов (*Норца* 1913а: 66; *Фрэзер* 1990; *Tirta* 2004: 283). Славянские племена, заселившие Балканский п-ов в V–VII вв. н.э., обнаружили, что местным жителям хорошо известно это растение. В последующем культивирование

Александр Александрович Новик | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | njual@mail.ru | к. и. н., заведующий отделом европеистики, ведущий научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | доцент кафедры общего языкознания филологического факультета | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 11, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Марина Валентиновна Домосилецкая | <https://orcid.org/0000-0002-5599-7878> | marinaling@mail.ru | к. филол. н., старший научный сотрудник отдела сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков и ареальных исследований | Институт лингвистических исследований РАН (Тучков пер. 9, Санкт-Петербург, 199053, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 19-18-00244]

смоковницы в регионе Западных Балкан никогда не прерывалось. Многообразие сортов дерева/полукустарника, выведенных за века хозяйственной деятельности человека, позволяет растению выживать в самых сложных условиях: инжир растет в горной местности, на бесплодных землях, хорошо переносит заморозки до 15–20 °С ниже нуля. Плоды смоковницы традиционно использовались в свежем и переработанном виде, они всегда были важным компонентом кухни народов Балканского п-ва. Однако до XIX столетия растение оставалось загадкой для людей, посвятивших свою жизнь его культивированию.

В системе размножения (опыление и плодоношение) инжира большую роль всегда играла *дикая смоковница (каприфика)*². У смоковницы развиваются три типа цветков: мужские (тычиночные), женские короткостолбиковые (галловые) и женские длинностолбиковые. Именно последние и дают плоды. Соцветия, в которых формируются мужские и галловые цветки, называются сикониями, они маленькие и твердые, в них созревает пыльца. Галловые цветки служат инкубаторами для развития осы-бластофаги (*Blastophaga psenes*), которая затем опыляет плодущие соцветия. Еще Аристотель предположил, что существует какая-то связь между бластофагами и созревающими фигами. Однако на протяжении длительного времени тайна оплодотворения инжира оставалась неразгаданной; не сумел разгадать ее и К. Линней (1707–1778)³. Биологи выяснили тонкости взаимоотношений бластофаг с инжиром только в XIX в. (Heer van der 2007: 56). У дикой смоковницы, называемой капрификой (лат. *sarag* “козел” и *ficus* “фиговое дерево; смоква, плод смоковницы”)⁴, и сиконии, и плодущие соцветия находятся на одном дереве, у большинства же культурных видов первые формируются на одних деревьях, а вторые – на других, называемых *фигами*. Сейчас на каждые 20 женских растений обычно высаживают одно мужское (БРЭ б.г.). К пониманию необходимости такого соотношения человечество приходило постепенно. Уже древние греки знали, что многие культурные сорта смоковниц сами по себе не дают плодов. Колумелла (I в. н.э.) – древнеримский писатель, освещавший в своих трудах тему сельского хозяйства, рассказывал об обычае подвешивать ветви дикой смоковницы на культурные фиговые деревья, считалось, что это будет препятствовать падению незрелых плодов и способствовать быстрейшему их созреванию (*tempus est ficulneis arboribus caprificum suspendere* – “время подвешивать дику смоковницу к фиговым деревьям”; Col. R. R. 11. 2. 56). Глагол *caprifico* “ускорять созревание фиг” отмечен у Плиния (I в. н.э.) (André 1956: 70).

Хотя в настоящее время культивируют в основном смоковницы, дающие партенокарпические (греч. *παρθένος* – “дева; девственный, непорочный” и *καρπός* – “плод”, букв. “девственный плод”; частный случай партеногенеза, девственное оплодотворение без опыления у растений обычно с образованием плодов без семян) плоды (ЖР 1980: 271), однако и старый способ капрификации фиговых деревьев до сих пор на Балканах не забыт (Lafe 2008: 676) (см. в этой связи бытующее и сегодня албанское образное выражение: *I martoi fiqtë*, букв. “пожил фиговые деревья” [Gjevori 1979: 69], – так говорится о действии садовника, когда он подвешивает к культурной смоковнице ветви дикой).

Смоковница играет значимую роль в духовной культуре народов Западных Балкан. Оставшаяся на протяжении нескольких тысячелетий загадкой схема размножения растения привела к сложению устойчивых представлений о духах природы, о тайнах и магических свойствах инжира (Толстой 1995–2012; Tirta 2004: 57–61; Толстая 2019). Чудодейственные силы смоковницы проявляются прежде всего в системе бережной обрядности Балкан. Например, сербы верили, что при непогоде, особенно в грозу, нужно зажечь веточку смоковницы, освященной на Белую субботу (первая суббота после Троицы), и крестить ею надвигающуюся тучу (Чайкановић 1985: 220).

Несколько противоречив образ смоковницы в греческом фольклоре: она почитается как растение, обладающее продуцирующей силой, и в то же время считается “проклятым деревом” (полагают, что в смоковнице живет черт, поэтому нельзя спать под ее тенью). Первое представление — отголосок библейского сюжета о грехопадении Адама и Евы, прикрывших свою наготу именно листьями смоковницы (т.е. смоковница — “дерево преслушания”). Второе — отражение притчи из Евангелия (Матфей. Гл. 21. Ст. 18–22), имеющей более глубокий символический смысл: однажды Христос был голоден и попросил плоды у смоковницы, но она отказала ему, за что и была им проклята. А одна из легенд, фиксируемых у греков, повествует о проклятой смоковнице, из-под корней которой выходит барашек. Если человек оказывается в тени этого дерева, то в его ногу как будто вонзается игла, барашек превращается в nereиду и похищает несчастного. Иногда человек может вернуться, но уже будучи безумным или больным. Однако в то же время известно немало новогреческих народных преданий и историй о том, что на фиговом дереве находили иконы или что оно было посажено почитаемым святым (Сиднева 2008: 58–59, 86).

У албанцев, греков, черногорцев, сербов, хорватов и других народов и сегодня бытуют представления о священных деревьях и священных рощах. Чтобы проиллюстрировать это, приведем лишь один пример. В конце 2000-х годов выигравшая тендер в рамках проекта Евросоюза по развитию транспортных сетей американо-турецкая компания строила автодорогу, соединяющую Албанию с Косово (алб. *Rruga e Kombit* — “Дорога нации”). Выступления местных жителей, протестовавших против вырубки священных рощ на отдельных участках, привели к тому, что изначальный проект был изменен: современная магистраль получила несколько крутых поворотов, гарантировавших сохранение сакральных мест (АМАЭ 2009). Согласно материалам, собранным нами в ходе экспедиционной работы на Балканах в 1990–2021 гг., люди до сих пор верят, что отдельно стоящее дерево либо группа деревьев/кустарников может охраняться духом места/местности/земли или же в самом растении может жить дух, охраняющий его от любых посягательств человека/животных. Основу таких взглядов следует искать в очень давних пантеистических представлениях об устройстве мира (Nopcsa 1913b; Tirta 2004: 57–61). Эти верования пережили различные стадии в ходе мифологического и религиозного развития балканских народов и смогли устоять в схватке с распространявшимися в регионе политеистическими и монотеистическими верованиями: пантеоном греческих и римских богов и героев, христианством — православием и католицизмом, исламом в его разных формах (на западе Балканского п-ва наиболее распространенными были и остаются учения суннитов и бекташи) (Новик, Резван 2019). Пережитки таких верований сохранялись даже в эпоху воинствующего атеизма (1944–1991), они живы и сегодня в условиях распространения цифровых технологий и тотального господства массовой культуры, почти всецело подчинившей себе глобальное информационное пространство.

Отдельно растущее дерево и группа деревьев/полукустарников смоковницы в некоторых местах также воспринимаются как священные, если с ними связаны определенные поверья или легенды. Ярким примером этому может послужить о-в Малиград на Большом Преспанском оз. (пограничье Албании и Северной Македонии). Остров, являющийся официально частью албанской территории, знаменит не только прекрасно сохранившейся церковью с фресками XIV в., изображающими (помимо святых) ктитора Цезаря Новака в характерных для той эпохи одеждах (подробнее см.: Gjergji 1988: 17–20), но и зарослями смоковницы, покрывающими почти все свободное пространство (см. Рис. 1). Среди местного населения — македонцев и албанцев, — вне зависимости от исповедуемой религии бытует устойчивое представление, что это святое место и собирать здесь плоды смоковницы не следует, “дабы не нарушить покой”, в противном случае “тебя покарает Зана⁵” (ПМА 2008).

Понятно, что такой практике и верованиям можно найти куда более прагматическое объяснение: смоквы с одичавших деревьев куда менее вкусны и пригодны в пищу, чем с их “культурных сородичей”. Однако местные жители готовы рассказать различные истории о том, как были наказаны осмелившиеся нарушить покой мест, где когда-то находилась столица болгарского царя Самуила⁶, а теперь все поросло смоковницей (о самом царе наши информанты знают, конечно, из СМИ или из школьных учебников, однако готовы утверждать, что мемораты о суровом правителе устойчиво передаются из поколения в поколение в их родных местах) (АМАЭ 2008).

Очень знаковым является использование смоковницы в календарной праздничной обрядности народов Балкан — хотя из-за плохого качества ее древесина практически не востребована в хозяйстве. Наделение дерева ритуальной силой (в немалой степени из-за загадки плодоношения, сохранявшейся почти три тысячелетия культивирования в макрорегионе) способствует устойчивому вхождению инжира в обрядовые практики. Так, на западе Балкан до настоящего времени фиксируются различные связанные с деревьями ритуальные действия во время смены календарного года (в системе современного летосчисления) (Плотникова 2004: 95–102). У албанцев (в Албании, Косово, в западных областях Северной Македонии и на юге Черногории) эти действия связаны с *бўзми* (алб. *búz/ëm, -mi*) — так называется обрядовое дерево (или несколько деревьев либо поленьев), которое приносят в дом и кладут в огонь открытого очага в ночь, когда отмечается поворот солнца к лету. Поэтому исторически обычай имеет отношение к праздничной обрядности и тесным образом связан с культом солнца (Tirta 2007). Традиция объединяет обрядовые практики, использующие *бужми*, с Рождественской ночью (*Nata e Kërshëndellave*) (24 декабря), колясками (*kolendra*), новогодней ночью (*nata e Vitit të Ri*) (31 декабря) (Новик 2014: 72–73). Время сжигания бужми зависит от краины (алб. *krahín/ë, -a* — историко-этнографическая область) или региона. В этих действиях можно увидеть стремление за счет магических практик увеличить урожайность пашен, садов, виноградников, приплод скота и птицы, а также пополнение в семействе (Tirta 2006: 443–449).

В 1996 г. во время экспедиции в Дукагын одним из авторов данного исследования были зафиксированы представления местных жителей (основные материалы записывались в лагье⁷ Абат) о том, что *buzmi* — это жертва, которую приносят, чтобы умиловить силы природы (ПМА 1996; Новик 2002: 145–165). Албанский этнограф М. Тирта, уроженец Ороша в Мирдите, соседней с Дукагином краине, пишет, что “...мы имеем дело с божеством растительного мира; этот демон, или божество, в определенный день умирает, чтобы возродиться заново” (Tirta 2004: 282). В ряде краин Южной и Средней Албании, где культивирование смоковницы традиционно является важным сельскохозяйственным занятием, во время подготовки к празднику приносят полено или сук этого дерева. Именно их и поджигают в очаге с надеждой на будущий хороший урожай плодовых культур и винограда. Эта традиция отличается от практик южных славян, которые преимущественно использовали и продолжают использовать в подобных ритуалах древесину дуба (Плотникова 2004: 95–102). С продуцирующей магией “на урожай” связаны и календарные приметы. У сербов смокву нельзя есть до Преображения (6/19 августа) — в этот день ею “причащаются” (Чајкановић 1985: 220).

Магическое зачастую коррелирует с религиозным. У мусульман региона плоды смоковницы прочно ассоциируются с праздничным столом. Так, вяленый инжир является непременной составляющей застолий, устраиваемых в Рамазан и Курбан-байрам, считается, что это “правильная” и желанная пища во время ифара — разговений в ходе религиозного поста в священный месяц Рамазан/Рамадан (Соболев, Новик 2013). В народном исламе смоковница и ее плоды воспринимаются как дар, ниспосланный Аллахом людям, — об этом говорят наши материалы, записанные



Рис. 1. Остров Малиград, Большое Преспанское оз., Албания. Сентябрь 2008 г.
Фото А.А. Новика

у турок Охрида, Скопье (Северная Македония), бошняков Мостара (Босния и Герцеговина), турок и албанцев Призрена (Косово) (ПМА 2011, 2018, 2019; АМАЭ 2019).

Итак, в наши дни мы можем констатировать в целом устойчивое сохранение представлений об инжире как важном, полезном, а также сакральном растении в культуре, верованиях и ритуальных практиках балканских народов независимо от их конфессиональной принадлежности и идиомов, на которых они говорят.



Рис. 2. Смоковница у стен монастыря св. Космы и Дамиана. Гора Чоковац, о-в Пашман, Хорватия. Сентябрь 2016 г. Фото А.А. Новика

Фиговое дерево в хозяйстве, алиментарной сфере, в этнической и религиозной самоидентификации народов Балкан

Смоковница не приобрела бы такой значимости в духовной жизни, если бы ее плоды не были столь востребованы в алиментарной сфере жителей региона.

Как пищевой продукт плоды смоковницы используются повсеместно на западе Балкан (как и в целом в Юго-Восточной Европе). Степень их вхождения в рацион зависит от географической зоны: если в какой-то местности растение произрастает в достаточном количестве, то и продуктов из инжира на столе местных жителей будет много, если же культивируется ограниченно (в силу природных условий), то его плоды в меньшей степени используются в локальной кухне. Однако, даже когда смоковница вовсе не растет в отдельных районах (прежде всего в горных, с недостатком влаги и т.п.), в рационе жителей ее плоды все равно есть благодаря устоявшейся традиции питания (предполагающей употребление сухофруктов в зимний период) и налаженным со времен античности торговым связям, обеспечивающим поставку продуктов в самые отдаленные места (Gjergji 2002: 46–47; Голант 2020). Свежие и вяленые плоды смоковницы присутствуют на столе жителей Западных Балкан практически круглый год. Наибольшее сортовое разнообразие фиксируется в прибрежных и равнинных областях Албании, где инжир собирают с начала июня по конец октября (АМАЭ 2019). Плоды разных оттенков зеленого, желтого, коричневого, бордового, фиолетового отличаются размерами, содержанием сахара и вкусовыми качествами.

У нас вначале созревает такой инжир – баклажанного цвета плоды. Очень большие и средние. Мы его в июне уже продаем: выносим на базар или на обочину дороги, там, где машины ездят. Это один из первых фруктов, что созревают. Люди охотно

покупают, так как за зиму уже соскучились. Варенье мы начнем варить потом, в августе-сентябре, когда другие сорта созреют. А пока нужно деньги зарабатывать (ПМА 2018: инф. албанец, 54 г., г. Эльбасан, Албания; интервью записано по-албански в июне 2018 г.).

Чем дальше на север от Ионического и Адриатического побережий Албании и чем больше в глубь Балканского п-ва, тем менее разнообразными становятся виды смоковницы и способы ее использования. Так, хорватами островов Пашман и Угльан в Далмации культивируется главным образом один сорт фигового дерева, плоды которого, мелкие, но чрезвычайно сладкие и вкусные, созревают в сентябре. Местные жители считают данный сорт эндемиком и исключительно гордятся им:

У нас фиги созревают поздно, лишь осенью. Зато они очень вкусные. Там, на юге, их собирают рано. Но они не такие вкусные. У нас лучшие фиги в Хорватии и во всем регионе! У каждого дома найдете смоковницу, мы ее и на улицах высаживаем. Если кто на улице и сорвет плод — не велика важность, главное, чтобы весь урожай не унес. Хотя такого у нас никогда не бывает. У нас и дорога к монастырю усажена смоковницами⁸. Там паломники плоды и собирают (АМАЭ 2016а: инф. хорват-далматинец с о-ва Пашман, 67 лет; интервью записано по-хорватски на о-ве Пашман в сентябре 2016 г.).

Арбнешами г. Задар (Далмация, Хорватия) смоковница воспринимается как знаковое для сообщества плодое дерево. Потомки албанских переселенцев-католиков, переехавших в этот регион в 1726–1733 гг. с территории нынешнего пограничья Черногории и Албании в районе Скадарского оз. (см.: *Krstić* 1988; *Stipčević* 2012: 1–3), до настоящего времени культивируют смоковницу прямо в городской черте, продолжая тем самым очень давнюю традицию. Квартал Арбанаси, отведенный переселенцам церковными и светскими властями Венецианской республики в непосредственной близости от Старого города, должен был снабжать горожан свежими овощами и фруктами в течение всего года (*Stipčević* 2012: 3–5; *Новик* 2017: 133–136). На выделенных землях арбнеша разбила огороды, высадили оливковые рощи, а рядом с жилыми домами развели фиговые сады и виноградники. За время, прошедшее с первой трети XVIII в., очень многое в хозяйственном укладе жителей квартала изменилось (во второй половине XX в. произошла переориентация на туристическую сферу). Однако смоковницы во дворе собственного дома являются декларируемым и очевидным маркером арбнешской идентичности (см. Рис. 3).

У арбнеша во дворе всегда будет расти фиговое дерево. Так заведено еще нашими предками. Только мы, арбнеша, владеем секретом правильного вяления фиг. Хорваты этого не знают. Мы собираем плоды, потом помещаем их в рассол. Рассол этот готовим: кипятим воду и насыпаем в нее соль. Когда перекипит, мы остужаем получившийся рассол и помещаем в него плоды. И только потом начинаем сушить их. После обработки плодов в рассоле ни одна муха не сядет на них. А другие здесь, в Далмации, этого не знают. Сушат фиги прямо с ветки, на них мухи садятся роем, откладывают личинки, потом червяки появляются. Не умеют, в общем! Наверное, этот секрет еще наши предки из Албании привезли (АМАЭ 2016а: инф. арбнешка из квартала Арбанаси, г. Задар, 66 лет; интервью записано по-арбнешски в сентябре 2016 г.).

Приверженность традиции подтверждает и тот факт, что даже во дворах немногих многоквартирных домов, возведенных в квартале в послевоенные годы, растут фиговые деревья, а в сентябре появляются импровизированные столы с сушащимися после обработки в рассоле плодами. К слову, вяленый инжир — одно из излюбленных лакомств взрослых и детей всего региона независимо от их этнической и религиозной принадлежности.



Рис. 3. Арбнешка, информантка экспедиции, с плодами смоковницы. Квартал Арбанаси, г. Задар, Хорватия. Сентябрь 2016 г. Фото А.А. Новика

На западе Балкан популярны также сласти, получающиеся в результате выварки плодов смоковницы. В зависимости от технологии из одних и тех же ингредиентов готовятся три основных вида продукта: 1) джем (плоды полностью развариваются в сладком сиропе до однородной консистенции); 2) варенье (плоды сохраняют свою изначальную форму). Отметим, что варенье из инжира популярно и у южных славян, и у их соседей, а у албанцев на протяжении многих лет оно остается самой распространенной из такого рода “сладких заготовок”; 3) мармелад (более однородная, густая масса) (Reçel fiku 2020).

В албанском языке фиксируются различные номинации для этих видов продукта: *reçel*, *-i* – “джем” (< тур. *reçel* – “варенье”), *likó*, *-ja* = *glikó*, *-ja* – “варенье” (< нгр. *γλυκό* – “варенье; сладкое блюдо”)⁹, *marmelát/ë*, *-a* – “мармелад”, “густой джем” (< итал. *marmellata* – “джем” < португ. *marmelada* < *marmelo* – “плод айвы”) (Kostallari 1980: 1059, 1638; Newmark 2000: 464; Ymeri 2005: 195; Topalli 2017: 941). При этом данная терминология очень устойчива в говорах, а контаминации, когда джем называют вареньем, а варенье – джемом, практически не фиксируются. У южных славян (хорватов, сербов, черногорцев, бошняков, македонцев, болгар и др.) разные виды варенья

зачастую обозначаются обобщающей лексемой *slatko/sladko* (см., к примеру: Толстой 1957: 881; Чукалов 1960: 1015; Усикова, Верижникова 2003: 638). Так, например, обстоит дело в языке славян-мусульман Голобордо/Голо Бордо (Восточная/Северо-Восточная Албания) (Соболев, Новик 2013).

Влахи-царане долины Тимока (Восточная Сербия) (см. о влахах региона: *Sikimić, Ašić* 2008) употребляют в пищу лишь свежие плоды смоковницы. Об ограниченности у этой этнической группы практики приготовления варенья (влашск. *slatko de smochine*) свидетельствует хотя бы тот факт, что в с. Шипиково, по словам наших информантов, умеет его варить только одна местная жительница. “Процесс варки считается сложным и трудоемким, мало кто хочет этим заниматься” (Голант 2020). Вялить или сушить инжир здесь тоже не принято, хотя все знают о том, что так его заготавливают в Черногории. Речь не идет и о ритуальном использовании древесины смоковницы. Вместе с тем, по мнению создателя и директора Этнографического музея с. Шипиково Венцислава Дуйновича, влахи в селе и окружающих деревнях (Мали-Ясеновац, Велики-Ясеновац, Халово), относящихся к общине Заечар, а также в с. Раброво на территории Болгарии (Видинская обл., община Бойница) уделяют больше внимания культивированию смоковницы, чем проживающие по соседству сербы (села Брачевац и Раяц, община Неготин, Восточная Сербия), в хозяйствах которых инжир не выращивают вовсе, а соответственно, не делают и заготовок из его плодов (АМАЭ 2017; Голант 2020). Информанты объясняют такое положение тем, что

[смоковница] растущая здесь в кустовом виде, в целом не приспособлена к местному климату (Голант 2020: инф. Мирьяна Дуйнович, влашка, 1958 г.р., с. Шипиково, округ Заечар, Сербия; интервью записано по-влашки в 2020 г.).

В Восточной Сербии смоковница растет, но разводят ее далеко не все, а у тех, у кого есть, зачастую имеется всего одно-два дерева. Климат в долине Тимока для нее не слишком благоприятный, и здесь она считается очень капризным деревом. Ее стараются сажать в местах, защищенных от ветра, а зимой утепляют с помощью снопов кукурузных стеблей или с помощью нейлона. Есть сорта, которые дают два урожая в год (Голант 2020: инф. Венци Дуйнович, влах, 1972 г.р., с. Шипиково, округ Заечар, Сербия; интервью записано по-влашки в 2020 г.).

Под влиянием ориентальной культуры во время османского владычества на Балканах в кухни местных народов, наряду с множеством других блюд, пришел *пекмез/пекмес* (алб. *pekméz, -i, pekmés, -i*; болг. *петмез*; сербохорв. *pekmez* < тур. *pekmez* < перс. *bekmaz*) – сильно уваренный сироп из всевозможных ягод и плодов (Kostallari 1980: 1395; Dizdari 2005: 759; Meyer 2007: 374). Наиболее распространены пекмез из винограда и пекмез из инжира. Отметим, что в наши дни в Албании первый готовят реже, чем второй. При этом чаще всего используется следующая технология традиционного производства пекмеза: отжатый сок винограда или пропущенное через крупное сито пюре из инжира помещают в казан, который ставят на огонь и при постоянном помешивании варят около пяти часов до значительного загущения массы. Полученный вязкий сироп считается деликатесным продуктом с исключительными вкусовыми качествами, он излечивает болезни печени и желчного пузыря, является отличным средством от цинги и проч.

Я стараюсь весь урожай инжира побыстрее собрать и приготовить из него пекмез. У нас очень много инжира, съесть так его невозможно в семье. Да и продать весь урожай я не смогу – в районе у нас в каждом дворе растет много деревьев. Мой муж, если я только не успею первой собрать урожай, тут же поставит инжир на ракию. А потом будет пить весь год. Я считаю, что ему и винограда хватит! Поэтому быстро собираю (плоды инжира. – А.Н.) и ставлю варить пекмез. Дома мы его едим зимой,

добавляем в сладости, баклаву и проч. И еще я продаю, здесь, прямо на трассе, рядом с домом. Цена хорошая, и выручка получается большая.

Возни с этим пекмезом много. Долго его готовить. А варишь — надо размешивать непрерывно, иначе пригорит. А еще остудить правильно, потом разлить. Целый день уходит на одну партию. Но вся работа окупается. Знаете, какой он полезный? Ведь люди не зря готовы за него большие деньги платить. Это не просто там варенье из инжира. Пекмез этот — первое средство от болезни черной печени¹⁰ (АМАЭ 2013б: инф. албанка, мусульманка из Лябинот-Фуша, 43 г.; интервью записано по-албански в сентябре 2013 г.).

У народов Балканского п-ва распространение пекмеза коррелирует с конфессиональной принадлежностью. Чаще всего его готовят в домах мусульман, у которых ориентальная кухня сохраняется достаточно устойчиво: у бошняков, албанцев мусульман (суннитов и бекташи), македонцев мусульман, помаков, турок и др. В целом этот факт отражает уровень адаптации в огромном регионе Юго-Восточной Европы ориентальной культуры и кухни как ее части (о механизмах адаптации инокультурных реалий, в том числе в системе питания, см. теоретические работы: Арутюнов 1981: 3–11; Барп 2018).

Можно указать и на маргинальные варианты использования инжира в кухне народов Западных Балкан. Так, из высушенных фиг не очень хорошего качества делают напиток наподобие суррогатного кофе или цикория (*Mitrushi* 1955: 454). Для этого плоды размалывают в мельнице, заливают кипятком и дают настояться либо варят в турке (джезве). В прошлом в бедных семьях такой напиток заменял кофе (подавался в т.ч. и гостям), а теперь его пьют те, кому врачи запрещают употребление кофе. Плоды инжира полезны при целом ряде заболеваний: при болезнях дыхательных путей, пищеварительного тракта, сердца, кровеносной системы и др. (*Sulaj* 2013: 94; АМАЭ 2019).

В виноделии инжир используется в производстве ракии (алб. *rakî*, *-ja*; сербохорв. *rakija*, *rakijca*; болг. *ракия*; рум. *rachie*, *rachier*; новогр. *ρακί* < тур. *rakî* < араб. *arakijjâ*) — алкогольного напитка, получаемого при перегонке продуктов брожения плодов различных растений (*Чукалов* 1960: 961; *Kostallari* 1980: 1632; *Dizdari* 2005: 831–832). Традиционно ракию изготавливают из ягод (включая виноград) и фруктов, содержащих достаточно высокий процент сахара, необходимого для устойчивого процесса брожения (нередко получаемый напиток дополнительно настаивают на различных плодах и травах; к примеру, турки, греки и болгары для придания ему выраженного аромата активно используют анис). Самым распространенным сырьем для ракии на Западных Балканах являются виноград и слива, в меньшей степени используются айва, груша, шелковица, хурма, абрикос, кизил и др. В принципе, произвести ракию можно из любого сладкого плода, однако у балканцев сложились довольно устойчивые стереотипы относительно того, из чего делается этот напиток, а из чего — нет. Так, инжир, несмотря на широкое и давнее распространение в регионе и исключительно высокий уровень фруктозы, завоевал себе нишу во втором или даже третьем “дивизионе” растений, дающих сырье для ракии (см. Рис. 4). По мнению ключевых информантов, опрошенных нами во всех странах изучаемого региона в ходе экспедиций 1990–2019 гг., ракия из инжира “получается слишком пьянящей”, “вызывает тяжелое похмелье”, “очень забористое зелье”, “можно упиться” и т.п. (ПМА 1990; АМАЭ 2015, 2019).

Вообще-то инжир — лучшее сырье для ракии. Напиток самый крепкий из плодов инжира получается. И растет он у нас везде, особого ухода не требует. Всегда урожай хороший дает. Каждый год урожай дает, не то что некоторые деревья — через год. Ракию делай — не хочу! И пить ее приятно, она мягкая выходит. И аромат от нее тонкий исходит <...> Но у нас она не особо ценится. Мы — регион богатый, у нас всегда высокие требования были. Мы с Корфу торговали, с Италией, даже с Палестиной¹¹ <...> И у нас всегда виноградная ракия на первом месте была. Виноградную нужно гостям



Рис. 4. Михалис Лялюци, информант экспедиции, за изготовлением ракии. Село Паляса, Химара, Албания. Сентябрь 2019 г. Фото А.А. Новика

ставить. А из инжира если — только для себя, или с кем-нибудь из близких самых друзей можно выпить (АМАЭ 2019: инф. грек, 85 лет, с. Паляса, Химара, Албания; интервью записано по-гречески в с. Паляса в сентябре 2019 г.).

Народы, проживающие на западе Балканского п-ва, различаются не только уровнем следования традиционным установкам в системе питания, но и степенью открытости инновациям. Так, южные славяне (сербы, хорваты, черногорцы, бошняки и др.) более склонны придерживаться давно сложившихся правил и стереотипов, у них распространены ракии из винограда — *lozova*, сливы — *šljivovica*, айвы — *dunjevača* и из груши Вильямс — *viljamovka*; все остальные виды напитка воспринимаются как дополнительные и необязательные. Албанцы же, наоборот, склонны к экспериментам и производят ракию буквально из любого растительного сырья, содержащего фруктозу и сахар. Факторами, определившими это различие, являются: во-первых, многовековое региональное дробление на крайны, в которых господствовали зависящие от климатических особенностей локальные типы хозяйствования, а следовательно, и локальные пищевые установки, а во-вторых, закрытость Албании в годы социализма, вынуждавшая крестьян производить необходимые продукты и напитки дедовским способом из всего, что было доступно (см.: *Gjergji* 2002). Таким образом, в отличие от своих соседей славян, албанцы изготавливают ракию не только из винограда (чаще всего) и сливы (относительно редко), но и из всех возможных фруктов и ягод, произрастающих в местах проживания: из инжира, шелковицы, хурмы и др. Самой прославленной крайной Албании, производящей ракию, считается Скрапар; изготавливаемая здесь *raki Skrapari* (почти всегда из винограда) — устойчивый региональный бренд. Однако не меньшей популярностью пользуется и ракия из шелковицы из с. Бобошница (р-н Корчи, Юго-Восточная Албания) — для ее производства здесь специально высаживают деревья, дающие плоды зеленого цвета (ПМА 2019).

Межэтнические границы на Балканах определяют в том числе области производства и потребления ракии из инжира: албанцы и — в меньшей степени — греки сохраняют традицию ее изготовления, а у славян она фиксируется исключительно редко. Конфессиональная принадлежность играет определенную роль в распространении данной практики (как и в целом в потреблении спиртных напитков). Так, 40% населения Косово, согласно статистике, никогда в жизни не пробовали алкоголя (Agjensia e Statistikave n.d.): в большинстве домохозяйств албанцев ракию не делают вообще, но ее производство распространено среди местных сербов (чаще всего это ракия из винограда и сливы, как и у сербов в Сербии). Однако бошняки Боснии и Герцеговины, равно как, к примеру, албанцы мусульмане и славяне мусульмане племени мрковичи в Черногории и их соседи, исповедующие христианство (и православие, и католицизм), ракию изготавливают (АМАЭ 2009, 2013а, 2016б). Соответственно, исходя только из конфессионального принципа мы не можем утверждать, что существует разграничение в практике потребления плодово-ягодной ракии, так как славяне на западе Балкан (как и по всему полуострову) исповедуют разные религии, также как и их соседи-албанцы. Наличие выявленных изодоксы и изопрагмы бытования ракии, ее производства и потребления между двумя этническими массивами объясняется именно отношением к сохранению традиции питья, поддержанию устоявшейся системы питания, а также восприимчивостью к инновациям в данной сфере. Объединяет же все народы Западных Балкан общее неприятие слома пищевой парадигмы, диктуемого извне (Соболев, Новик 2013: 221). Так, почти все опрошенные информанты высказались о превосходстве ракии (не так важно, традиционной или не характерной прежде для их местности) над другими крепкими алкогольными напитками: водкой, джином, виски, ромом и др., т.е. произведенными не из фруктов и ягод, а из пшеницы, кукурузы, сахара и проч. и не соответствующими устоявшимся вкусовым предпочтениям прежде всего из-за других состава сырья, природы брожения и технологии производства. В качестве примера приведем часть интервью, записанного у славян мусульман Голоборды/Голо Бордо (Восточная/Северо-Восточная Албания) в ходе Балканской экспедиции РАН и СПбГУ в 2009 г.:

Мы привыкли к своей ракии. У нас каждый мужчина утро начинает с рюмки домашней ракии. Сначала ракии, а потом уже кофе, а после кофе можно завтракать — так у нас заведено. Потом, в течение дня, тоже выпиваем несколько рюмок. Сколько точно? Ну, шесть-семь. Это нам не мешает работать. Ведь у каждой семьи надел земли, домашний скот, работы много. Но без ракии дня не проходит. Она у нас вкусная. А ваша водка — она, наверное, хороша, но не про нас. У нее вкус другой, природа другая. У нашей ракии в основе виноград или кизил там, что другое. А в водке что? Она из сахара? Из хлеба?! Во дают! Она поэтому нам как-то и не идет. Мы пьем то, что наши деды пили (АМАЭ 2009: инф. славянин мусульманин Голоборды из с. Требишт, Албания, 1953 г.р.; интервью записано на диалекте македонского языка в сентябре 2009 г.).

Что касается слабоалкогольных напитков из инжира, они практически не фиксируются на Балканах. В последние годы на западе Балкан наравне с традиционным виноградным стало популярным производство плодово-ягодных вин из ежевики, граната и др. Их стали изготавливать как в домашних хозяйствах, так и на фабриках, стремясь удовлетворить растущий спрос и отдавая дань европейской моде на экологически чистые продукты и — одновременно — на экзотику в сфере питания (Produktet tona n.d.). Инжир не вошел в список таких нововведений прежде всего потому, что специфика брожения его плодов не гарантирует прозрачности напитка и его надлежащей сохранности. Он остался только сырьем для крепкого алкогольного напитка — ракии. Но и здесь сфера распространения инжира ограничена

небольшим треугольником между побережьями Ионического и Адриатического морей и Северо-Албанскими Альпами.

В сыроварении смоковница также имеет применение. Известно, что млечный сок фигового дерева обладает коагулирующими свойствами и издавна используется как свертывающий фермент при изготовлении сыров. О его получении в I в. н.э. писал еще Колумелла: *...ficulno lacte, quod emittit arbor* («...взрезав кору смоковницы, добывали “фиговое молоко”») (Col. R. R. 7. 8. 1; цит. по: *Грошева* 2011: 119). В наше время такая технология уже практически не фиксируется на Западных Балканах. Зато в последние десятилетия вяленые плоды инжира стали активно добавлять в готовые сычужные сыры. Этот факт следует признать данью моде, диктующей спрос на пищевую экзотику и формирующей предложение: сыры с грецким орехом и фундуком, со жгучим перцем, маслинами и проч. Во многом такая стратегия подсказана тенденциями глобальной торговли: инновационные методы производства продуктов питания заставляют изготовителей включать фантазию и смекалку. Местные сорта сыра с кусочками вяленого инжира можно найти в Албании, Черногории, Хорватии, других странах региона, где смоковница широко культивируется и занимает прочное место в кулинарном коде населения. Вместе с тем необходимо признать, что сыр с инжиром по большей части производится, как правило, на небольших фабриках, а доля изготовленного в домашнем крестьянском или фермерском хозяйствах совсем незначительна.

Как поделочный материал фиговое дерево практически не используется. “Древесина у инжира не слишком прочная — пористая, поэтому в столярном деле она не применяется” (*Голант* 2020). Сухие ветки и ствол смоковницы используют как дрова для разведения огня при приготовлении пищи и производстве ракии. “Дерево это не прочное. Ветки мы берем как хворост и — в огонь! Раньше собирать их входило в обязанности ребятишек. А теперь — кто нашел, тот и несет во двор” (*АМАЭ* 2019). В Хорватии и Черногории из древесины смоковницы иногда делают сувениры для многочисленных туристов, но и в этой сфере спрос определяет предложение, поэтому на рынке у инжира есть серьезные конкуренты: олива и можжевельник считаются более ценными, и изделия из них продаются дороже.

Инжир в народной медицине: от предрассудков к ресурсу *Bio*

В традиционной медицине стран Балканского п-ва фиговое дерево используется издавна. В частности, в Албании и Боснии млечный сок незрелых плодов применяется как слабительное и глистогонное (*Glück* 1892: 163; *Mitrushi* 1955: 454; *Lafe* 2008: 676; *Sulaj* 2013: 94), а хорваты, наоборот, ранее использовали его для закрепления стула, для чего растирали спелые плоды с медом (*Šulek* 1879: 364).

Известно, что смоковница полезна при снятии проблем с печенью и селезенкой. Об использовании пекмеза из инжира для лечения болезней печени в Албании мы уже рассказывали выше. А в старом хорватском лечебнике предлагалось растереть корень смоковницы, сварить с ним ячменную муку и прикладывать *na rast*, т.е. в область опухшей селезенки (*Šulek* 1879: 364). У сербов особо целебными считались те смоквы, которые остались после Рождественского сочельника (*Баднидан*, 6 января). Исключительно действенными считали эти плоды для лечения кашля и простуды, от боли в горле, а также при ранах и струпьях. Полагали, что сок свежих смокв помогает при укусах скорпионов (*Чайкановић* 1985: 220). В Албании, как мы уже отмечали, млечный сок незрелых плодов и вяленый инжир применяли для лечения дыхательных путей, при кашле и т.п. (*Sulaj* 2013: 94).

В Боснии готовили целебную мазь из сушеных фиг с добавлением листьев мальвы, еловой смолы, соли, мыла, желтков и молока — ее прикладывали к сифилитическим язвам. Сок свежих плодов использовали для снятия воспаления и при болях после

сильного удара. Свежими и сушеными плодами инжира натирали лицо для сохранения красоты. И в настоящее время для лечения грудного катара (острого респираторного заболевания верхних дыхательных путей) рекомендуется разжевывать спелые смоквы; применяются они и при больном горле (полоскание водным отваром) (*Glück* 1892: 163).

Смоковница использовалась не только в рациональном врачевании, но и в магической практике уничтожения болезни, где большую роль играли действия-метафоры. Например, в Греции считалось, что ветви смоковницы облегчают роды. Повивальная бабка приносила родящей ветку фигового дерева с тремя отростками (сакральное число три, число Троицы) и начинала их обрубать, произнося три раза приговоры. Обрубание означало символическое уничтожение болей (*Сиднева* 2008: 137–138). Образ смоковницы фигурировал и в заговоре на прибавление молока у кормящей женщины: “Сколько молока у смоквы, пусть столько же будет у роженицы. Как открылась смоква, пусть также откроются и вены ее груди”. Поскольку белый сок, выделяемый плодом смоковницы, сравнивался с молоком женщины, нельзя было топить печку дровами из фигового дерева и вообще рубить его во время кормления ребенка, иначе у матери не будет молока (Там же: 138).

В начале XXI в. смоковница остается важным элементом и культуры питания, и системы врачевания почти во всех без исключения странах Западных Балкан. Чрезвычайная популярность плодов инжира усилена в последние годы модой на экологически чистые продукты и увлечением значительной части общества здоровым питанием: последователи идеологий вегетарианства, веганства, фруктоедения, раздельного питания и проч. считают инжир исключительно полезным (*VegaGo.ru* б.г.). Многочисленные сорта смоковницы, обеспечивающие урожай с начала июня по конец сентября, дают возможность питаться “здоровыми плодами” практически круглый год — свежими в летне-осенний сезон и вялеными в зимне-весенний (АМАЭ 2019).

Фиги, давно и прочно укоренившиеся в рационе большинства балканских народов, в два последних десятилетия стали восприниматься как неотъемлемый компонент “правильного” питания, что является результатом развития “глобального мегатренда здоровья”, популяризируемого в информационном пространстве и успешно продаваемого в качестве “достижения” современной цивилизации. Такая ситуация на Балканах усилена чрезвычайно высоким престижем западной культуры и западного образа жизни, которые — после длительного периода дестабилизации, конфликтов и смены общественно-политических парадигм — воспринимаются как непреложный жизненный ориентир и образец для подражания. В свою очередь, для западных алиментарной системы, культуры потребления и, главное, образа мыслей обращение к органически чистым (*organic*) продуктам питания — желательно выращенным в регионе проживания потребителя, с опорой на традиции локального питания — становится своего рода *ide fix*, очень легко передающейся и заимствуемой ввиду глобального характера информационных связей.

С концепцией превосходства органики и экологически чистых продуктов, традиционного уклада жизни и “возвращения к истокам культуры предков” неразрывно связаны и пробуждение массового интереса к знахарству, и обращение к народной медицине. До XX столетия лечение с помощью трав, снадобий, прибегание к магическим практикам и проч. для большинства населения планеты оставалось единственным способом выжить в условиях ограниченности ресурсов, прежде всего профессиональной медицины и ее доступности. К концу прошлого века экономическое и социальное развитие стран запада Балканского п-ва сделало обращение к дипломированным специалистам и получение необходимой помощи вполне обыденными практиками для основной части жителей региона (при этом в странах, строивших социализм, декларировалось и зачастую соблюдалось бесплатное

предоставление всех медицинских услуг; их качество сейчас не обсуждается). Это ослабило позиции врачей и ведунов на несколько десятилетий. Народная медицина и знахарство стали стремительно возвращаться на Балканы в начале 1990-х годов. В этом процессе исключительно важна безусловная притягательность (в эпоху высоких технологий и научного прогресса!) магической составляющей лекарственных практик, чему способствуют все те же технологии и глобальное информационное пространство (см.: *Adamou, Matras* 2021). Как ни парадоксально, но именно во время широкого распространения технических новинок и безусловного прогресса в области медицины многие люди склонны искать панацею от всех болезней и несчастий в традиционных методах врачевания, лечения травами, возврате к знахарским приемам, мифическим обрядам и т.п. (ср.: *Харитонова* 2006). В любом случае обращение к целительству и вера в сверхъестественное стали своеобразным трендом нашего времени, который можно охарактеризовать как “уж лучше верить во что угодно, чем не верить ни во что”.

В этом контексте смоковница оказалась в очень выигрышном положении. С одной стороны, ее плоды всегда входили в рацион питания (свежие и вяленые фиги, сиропы, алкогольные напитки и проч.). С другой — различные части растения и плоды разной степени зрелости использовались в традиционной медицине разных народов, порой для лечения совершенно противоположных симптомов (пример см. выше). В-третьих, древесина смоковницы являлась неперенным атрибутом ритуальных практик и обрядов, зачастую самых важных (как у албанцев). А роль инжира в хозяйстве — маркер, позволявший ранее и позволяющий сегодня жителям разных районов Западных Балкан ориентироваться на глубину проникновения растения в культуру, проводить условную границу между *своими* и *чужими* (хорваты Далмации и арбнеши Задара, сербы и вlahи Восточной Сербии, греки и албанцы Химары и др.).

Наделение смоковницы новыми смыслами происходит на фоне глобального увлечения продуктами *Bio*, обращения к народной медицине и магии, поддержания и ревитализации традиционных практик и конструирования жизни и потребления по принципу экологического пуризма с его лозунгами: “ближе к природе”, “только органически чистое”, “потребляем только то, чем питались предки” и др. Растения, плоды, семена и прочие составляющие мира флоры в этой игре стали козырной картой в перекраивании ресурсов: люди склонны слепо верить пророкам от медицины и доверять *Bio*, т.е. произведенному природой, больше, чем созданному человеком, т.е. современной пищевой промышленности, транснациональным фармакологическим гигантам, мировой науке и глобальной информационной системе. Жители всех изученных стран Западных Балкан, как правило, не верят пропаганде и рекламе всевозможных товаров и медицинских услуг, за исключением — и это парадоксально! — рекламы органически чистых продуктов питания, пропаганды здорового образа жизни и призывов “вернуться к традициям предков” в сфере организации жизни и потребления. А потому год от года растет спрос на лекарственные средства из кладовых природы и на местные продукты питания; в этот сегмент рынка утекает все больше денег и ресурсов, а привычные и некогда не особо ценимые плоды и растения вдруг оказываются “несравнимым и незаменимым источником полезных веществ, необходимых элементов и жизненной силы”. На эксплуатации старых как мир истин пытаются заработать репутационный и реальный капитал не только целители, торговцы и фермеры, но и промышленные гиганты, фармакологические корпорации и глобальная информационная индустрия.

Примечания

¹ В силу длительной традиции упоминания в письменных источниках фигового дерева и его плодов, в русском языке образовалось много практически полных синонимов для их

именования. Вопрос о происхождении и стилистической нагрузке этих синонимов находится вне круга задач данной работы. Авторами используется следующая терминология: для дерева (*Ficus carica*) — “фиговое дерево”, “смоковница”, “инжир”; для его плода — “смоква”, “плод смоковницы”, “фига”, “инжир”.

² Плиний Старший так характеризует это растение: “...дикой называется смоква, никогда не достигающая зрелости” (лат. *caprificus vocatur... ficus numquam maturescens*) (Plin. Nat. 15. 79).

³ К слову, К. Линней был автором наименований ряда ботанических таксонов, и в ботанической (бинарной) номенклатуре эти названия содержат сокращение “L.” — от “Линней”.

⁴ Вопрос о переносе названия *caprificus* “дикая смоковница” на мужское дерево остается за пределами данной статьи. Укажем только на общий оценочный компонент именования *козлиная* = *неплодоносящая*, т.е. теми несъедобными для человека плодами, которые давала дикая смоковница, могли питаться только всеядные козы.

⁵ Зана (алб. *Zân/ë, -a*), а также Ора (алб. *Or/ë, -a*) — мифологические персонажи в верованиях албанцев, духи—охранители места, местности, природного объекта, отдельного представителя флоры или целой рощи, а также человека, семьи, сообщества, деревни, краины и целой страны. В разных регионах роли Заны и Оры могут меняться, поэтому фиксируется значительная полисемия персонажей и их номинаций (Tirta 2004: 57–61, 111–121, 181–186).

⁶ Самуил — царь Болгарии (980–1014) из династии Комитопулов.

⁷ Лягья (алб. *lâgje, -ja*) — район, квартал города или села (Kostallari 1980: 936), в Дукагине в наше время — нередко удаленное небольшое поселение, административно относящееся к более крупному населенному пункту.

⁸ В действительности на сакральном Пути глаголяшей (хорв. *Glagoļjaški pat*; название восходит к глаголице, использовавшейся в богослужебных книгах), дороге католических паломников к горе Чоковац и расположенному на ней бенедиктинскому монастырю св. Космы и Дамиана (XII–XIV вв.) близ Ткона на о-ве Пашман (см. Рис. 2), растет не так много фиговых деревьев, в основном обочины пешеходной крутой тропы поросли кустами ежевики.

⁹ О знаковости продукта для института гостеприимства можно судить хотя бы по тому факту, что Г. Майер в своем “Этимологическом словаре албанского языка”, впервые изданном в 1891 г., приводит такое не совсем точное значение слова: *«glikó “reçel”* ‘джем’, которым угощают во время визитов» (Meyer 2007: 173).

¹⁰ Алб. *mëlçí e zëzë*, досл. “черная печень” — разговорный вариант литературного *mëlçí, -a* “печень” (Newmark 2000: 526).

¹¹ См. о с. Паляса: Joseph et al. 2019; Billa 2020.

Сокращения

Col. R. R. — Columella. *De Re Rustica* “О сельском хозяйстве”.

Plin. Nat. — Plinius Maior. *Naturalis Historia* “Естественная история”.

Источники и материалы

АМАЭ 2008 — Новик А.А. Македонцы-мусульмане в Албании. 2008 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1863.

АМАЭ 2009 — Новик А.А. Традиционная культура македонцев-мусульман Голоборды (Восточная Албания). 2009 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1938.

АМАЭ 2013а — Новик А.А. Черногорцы племени мрковичи. 2013 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2175.

АМАЭ 2013б — Новик А.А. Экспедиция в Тоскерию. 2013 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2177.

АМАЭ 2015 — Новик А.А. Албания. Традиционная культура албанцев Албании, ювелирное дело, албанцы и славяне. 2015 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. Вр. б/н.

АМАЭ 2016а — Новик А.А. Арбнеши Задара, хорваты, словенцы. Далмация, Хорватия. 2016 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. Вр. б/н.

АМАЭ 2016б — Новик А.А. Черногорцы племени мрковичи. Албанцы-католики и албанцы-мусульмане. 2016 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. Вр. б/н.

АМАЭ 2017 — Новик А.А., Голант Н.Г. Этнолингвистическая экспедиция к влахам (румынам) Восточной Сербии. 2017 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. Вр. б/н.

- АМАЭ 2019 – Новик А.А. Экспедиционная работа в зоне греческо-албанских контактов (Южная Албания, Химара). 2019 // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. Вр. б/н.
- БРЭ б.г. – Большая Российская энциклопедия. Электронная версия. <https://bigenc.ru/agriculture/text/2952691> (дата обращения: 08.02.2021).
- Голант 2020 – Полевые материалы Н.Г. Голант. Влахи восточной Сербии. 2020 г.
- ЖР 1980 – Жизнь растений: В 6 т. / Гл. ред. А.А. Федоров. Т. 5. Ч. 1: Цветковые растения / Ред. А.Л. Тахтаджян. М.: Просвещение, 1980.
- Инжир обыкновенный б.г. – Инжир обыкновенный, смоква или фиговое дерево – *Ficus carica* // Ecosystema.ru. <http://ecosystema.ru/07referats/cultrast/159.htm> (дата обращения: 20.12.2020).
- Неер ван дер 2007 – Неер ван дер Я. О самых удивительных растениях. СПб.: Кристалл; М.: Оникс, 2007.
- ПМА 1990 – Полевые материалы А.А. Новика. Болгары Болгарии. Албанцы Косово и Македонии. Сербы Косово. Македонцы Македонии. 1990 г.
- ПМА 1996 – Полевые материалы А.А. Новика. Албания. Дукагын. 1996 г.
- ПМА 2008 – Полевые материалы А.А. Новика. Албания, Македония, оз. Преспа. 2008 г.
- ПМА 2011 – Полевые материалы А.А. Новика. Босния и Герцеговина, г. Мостар. 2011 г.
- ПМА 2018 – Полевые материалы А.А. Новика. Албания. Косово. Македония. Черногория. 2018 г.
- ПМА 2019 – Полевые материалы А.А. Новика. Албания. Косово. Северная Македония. Румыния. Черногория. 2019 г.
- Толстая 2019 – Толстая С.М. (отв. ред.). Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Международные отношения, 2019.
- Толстой 1957 – Толстой И.И. (сост.) Сербско-хорватско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1957.
- Толстой 1995–2012 – Толстой Н.И. (ред.). Славянские древности. Этнолингвистический словарь: В 5 т. М.: Международные отношения, 1995–2012.
- Усикова, Верижникова 2003 – Македонско-русский словарь / Под общ. ред. Р.П. Усиковой, Е.В. Верижниковой. М.: Астрель; АСТ, 2003.
- Фрэзер 1990 – Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Изд-во политической литературы, 1990.
- Чајкановић 1985 – Чајкановић В. Речник српских народних веровања о биљкама. Београд: Српска академија наука и уметности, 1985.
- Чукалов 1960 – Чукалов С. Българско-руски речник. София: Държавно издателство “Наука и изкуство”, 1960.
- Agjensia e Statistikave n.d. – Agjensia e Statistikave të Kosovës // Ask. <https://ask.rks-gov.net> (дата обращения: 25.12.2020).
- André 1956 – André J. Lexique des termes de botanique en latin. Paris: Klincksieck, 1956.
- Billa 2020 – Billa K. Palasa – sa afër dhe sa larg. Vlorë: SAI, 2020.
- Dizdari 2005 – Dizdari T.N. Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe. Tiranë: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam; Organizata Islame për Arsim, Shkencë dhe Kulturë, 2005.
- Gjevori 1979 – Gjevori M. Frazologjizma të gjuhës shqipe. Tiranë: Shtëpia botuese “8 Nëntori”, 1979.
- Glück 1892 – Glück L. Narodni lijekovi iz bilinstva u Bosni. Etnografska studija // Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovine. 1892. S. 134–167.
- Kostallari 1980 – Kostallari A. (kryered.) Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 1980.
- Lafe 2008 – Lafe E. (red.) Fjalor enciklopedik shqiptar. Vëll. I. Tiranë: Akademia e shkencave e Shqipërisë, 2008.
- Meyer 2007 – Meyer G. Fjalor etimologjik i gjuhës Shqipe – 1891 / Përkth. A. Omari. Tiranë: Botime Çabej, 2007.
- Mitrushi 1955 – Mitrushi I. Drurët e shkurret e Shqipërisë. Tiranë: Instituti i shkencave, 1955.
- Newmark 2000 – Newmark L. The Albanian-English Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Nopcsa 1913a – Nopcsa F. Albanien. Kultura shpirtërore: Shqipëria. Materiale të përkthyer, dorëshkrime, shkruar më 1913 // Arkivi i Institutit të Historisë. Tiranë.
- Nopcsa 1913b – Nopcsa F. Albanien. Pikëpamje fetare. Vepër dorëshkrim, e përkthyer, shkruar më 1913 // Arkivi i Institutit të Historisë. Tiranë.

- Produktet tona n.d. – Produktet tona // Organic shop. Produkte të natyrës. <https://organicsshop.al/produktet-tona> (дата обращения: 21.12.2020).
- Reçel fiku 2020 – Reçel fiku // Nerti. Arti Gatimit. 20.06.2020. <https://www.artigatimit.com/2013/08/recel-fiku>
- Sulaj* 2013 – *Sulaj E.* (red.) Bimët Mjekësore – Instituti i shkencave – 1980. Tiranë: Shtëpia botuese: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, 2013.
- Šulek* 1879 – *Šulek B.* Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1879.
- Topalli* 2017 – *Topalli K.* Fjalor etimologjik i gjuhës shqipe. Tiranë: Qendra e studimeve albanologjike; Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 2017.
- VegaGo.ru б.г. – Веган и вегетарианец – в чем разница? // VegaGo.ru. <https://vegago.ru/read/vegan-i-vegetarianecz-v-chem-raznicza.html> (дата обращения: 22.12.2020).
- Ymeri* 2005 – *Ymeri E.* (red.) Fjalor rusisht-shqip. Tiranë: EDFA, 2005.

Научная литература

- Арутюнов С.А.* Введение // Этнография питания народов стран зарубежной Азии / Отв. ред. С.А. Арутюнов. М.: Наука, 1981. С. 3–11.
- Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Академический проект, 2018.
- Грошева А.В.* Смоковница (лат. *Ficus*) // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XV. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 20–22 июня 2011 г. / Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Наука, 2011. С. 112–127.
- Новик А.* Католические праздники, обряды и народно-христианство у Дукаџину. Грађа са експедиције у северноалбанске Алпе // Култ светих на Балкану. II. Примљено на 17. Седници Научног већа Центра за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу. Библиотека ЛИЦЕУМ. Књига 7 / Уред. Н. Тасић. Крагујевац: Центар за научна истраживања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу, 2002. С. 145–165.
- Новик А.А.* Бузми, новогодня елка и начало года у албанцев Балкан и диаспоры // Начало. Н αρχή. Fillimi. Њсрпутул... Рождество и Новый год на Балканах / Отв. ред. И.А. Седакова. М.: Институт славяноведения РАН, 2014. С. 72–86.
- Новик А.А.* Арбнеши Задара: опыт полевой работы в Хорватии в 2016 г. // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2016 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2017. С. 133–143.
- Новик А.А., Резван Е.А.* Ислам на Балканах. Ч. I: Обряды перехода и семейная обрядность: рождение, обрезание: учебное пособие. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2019.
- Плотникова А.А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М.: Индрик, 2004.
- Сиднева С.А.* Растительный код в новогреческом фольклоре. Дисс. ... канд. филол. наук, Московский государственный университет, Москва, 2008.
- Соболев А.Н., Новик А.А.* (ред.) Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Из материалов балканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. СПб.: Наука; München: Verlag Otto Sagner, 2013.
- Харитонова В.И.* Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2006.
- Adamou E., Matras Y.* (eds.) The Routledge Handbook of Language Contact. L.: Routledge Taylor & Francis Group, 2021.
- Gjergji A.* Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore, 1988.
- Gjergji A.* Mënyra e jetesës në shekujt XIII–XX. Përmbledje studimesh. Tiranë: KOTTI, 2002.
- Joseph B., Novik A., Sobolev A.N., Spiro A.* Greek and Albanian in Palasa and Environs: A Report from the Field // MGDLT. Modern Greek Dialects and Linguistic Theory. Proceedings of the International Conference Series of Modern Greek Dialects and Linguistic Theory. 2019. Vol. 8. No 1. P. 69–78. <https://resmict.library.upatras.gr/mgdl/article/view/3007/3339>
- Krstić K.* Doseljenje Arbanasa u Zadar. Zadar: Mjesna zajednica Arbanasi, 1988. Lib. 3.
- Sikimić B., Ašić T.* (eds.) The Romance Balkans. Belgrade: Institute for Balkan Studies of SASA, 2008.
- Stipčević A.* Kultura tradicionalne e Arbëneshëve të Zarës / Përth. nga kroatishja S. Fetiu. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës, 2012.
- Tirta M.* Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Kulturës Popullore, 2004.

Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006.

Tirta M. Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare. Tiranë: Nënë Tereza, 2007.

Research Article

Novik, A.A., and M.V. Domosiletskaya. The Fig Tree in Alimentary Culture, Folk Medicine and Traditions among the Peoples of the Western Balkans [Inzhir v alimentarnoi kul'ture, narodnoi meditsine i traditsiiakh u narodov Zapadnykh Balkan]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 33–52. <https://doi.org/10.31857/S086954150017413-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Novik | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | njual@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Marina Domosiletskaya | <https://orcid.org/0000-0002-5599-7878> | marinaling@mail.ru | Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (9 Tuchkov pereulok, St. Petersburg, 199053, Russia)

Keywords

Western Balkans, fig tree, beliefs, magic, food, folk medicine, tradition, bio resources

Abstract

The article analyzes the role of the fig tree in various spheres of culture of the Albanians, Croats, Greeks, and other peoples of the Balkan Peninsula, as well as the use of its fruit as food and raw material for the production of alcoholic beverages and medicine. Until the 19th century, the pollination of the plant remained a mystery (not even Carl Linnaeus, the “father of botany” and the creator of the modern classification of wildlife species, was able to solve the complex puzzle of nature), which led to the emergence and proliferation of numerous mythologemes, still recorded to date, that are consistently associated with the fig tree. Currently, notions about the magical properties of the plant and its fruit are being transformed under the influence of the global passion for environmentally friendly bio products. The discussion specifically focuses on the mechanism through which such “new meanings” enter the 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. 19-18-00244]

References

- Adamou, E., and Y. Matras, eds. 2021. *The Routledge Handbook of Language Contact*. London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Arutyunov, S.A. 1981. Vvedeniye [Introduction]. In *Etnografiia pitaniia narodov stran zarubezhnoi Azii* [Ethnography of Nutrition of the Peoples of Foreign Countries of Asia], edited by S.A. Arutyunov, 3–11. Moscow: Nauka.
- Bart, R. 2018. *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [Fashion System: Articles on the Semiotics of Culture]. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Gjergji, A. 1988. *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi* [Albanian Clothes for Centuries: Origin, Typology, Development]. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore.
- Gjergji, A. 2002. *Mënyra e jetesës në shekujt XIII–XX. Përmbledje studimesh* [The Way of Life in the 18th–20th Centuries: Summary of Studies]. Tiranë: KOTTI.

- Grosheva, A.V. 2011. Smokovnitsa (lat. *Ficus*) [Fig Tree (lat. *Ficus*)]. In *Indoeuropeiskoe yazykoznanie i klassicheskaia filologiya – XV. Materialy chtenii, posviashchennykh pamiati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo. 20–22 iunია 2011 g.* [Indo-European Linguistics and Classical Philology – XV. Materials of Readings Dedicated to the Memory of Professor Iosif Moiseevich Tronsky. June 20–22, 2011], edited by N.N. Kazanskiy, 112–127. St. Petersburg: Nauka.
- Joseph, B., A. Novik, A.N. Sobolev, and A. Spiro. 2019. Greek and Albanian in Palasa and Environs: A Report from the Field. *MGDLT. Modern Greek Dialects and Linguistic Theory: Proceedings of the International Conference Series of Modern Greek Dialects and Linguistic Theory* 8 (1): 69–78. <https://resmict.library.upatras.gr/mgdl/article/view/3007/3339>
- Kharitonova, V.I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: IEA RAS.
- Krstić, K. 1988. *Doseljenje Arbanasa u Zadar* [Arbanasi Moved to Zadar]. Lib. 3. Zadar: Mjesna zajednica Arbanasi.
- Novik, A. 2002. Katolički praznici, obredi i narodno hrišćanstvo u Dukadinu. Građa sa ekspedicije u severnoalbanske Alpe [Catholic Holidays, Rituals and Folk Christianity in Dukagjin: Material from the Expedition to the Northern Albanian Alps]. In *Kult svetih na Balkanu. II. Primljeno na 17. Sednici Naučnog veća Centra za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Kragujevcu. Biblioteka LICEUM. Knjiga 7* [The Cult of Saints in the Balkans. II. Received at the XVII Session of the Scientific Council of the Centre for Scientific Research SASA and University of Kragujevac], edited by N. Tasić, 145–165. Kragujevac: Centar za naučna istraživanja Srpske akademije nauka i umetnosti i Univerziteta u Kragujevcu.
- Novik, A.A. 2014. Buzmi, novogodniaia yelka i nachalo goda u albantsev Balkan i diaspory [Buzmi, New Year Tree and the Beginning of the Year Among the Albanians of the Balkans and the Diaspora]. In *Nachalo. Ė archē. Fillimi. Ėnceputul... Rozhdestvo i Novyy god na Balkanakh* [Beginning. Η αρχή. Fillimi. Ėnceputul... Christmas and New Year in the Balkans], edited by I.A. Sedakova, 72–86. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Novik, A.A. 2017. Arbneshi Zadara: opyt polevoi raboty v Khorvatii v 2016 g. [Arbneshi of Zadar: The Experience of Field Work in Croatia in 2016]. In *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniia i muzeynye proekty MAE RAN v 2016 g.* [Radlov Collection: Scientific Research and Museum Projects of the MAE RAS in 2016], edited by Y.K. Chistov, 133–143. St Petersburg: MAE RAN.
- Novik, A.A., and Y.A. Rezvan. 2019. *Islam na Balkanakh. Ch. I, Obriady perekhoda i semeinaia obriadnost': rozhdenie, obrezanie* [Islam in the Balkans. Pt I, Rites of Passage and Family Rituals: Birth, Circumcision]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Plotnikova, A.A. 2004. *Etnolingvističeskaia geografiia Yuzhnoi Slavii* [Ethnolinguistic Geography of South Slavia]. Moscow: Indrik.
- Sidneva, S.A. 2008. Rastitel'nyi kod v novogrecheskom fol'klore [Plant Code in Modern Greek Folklore]. PhD diss., Moscow State University.
- Sikimić, B., and T. Ašić, eds. 2008. *The Romance Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies of SASA.
- Sobolev, A.N., and A.A. Novik, eds. 2013. *Golo Bordo (Gollobordë), Albaniia. Iz materialov balkanskoi ekspeditsii RAN i SPbGU 2008–2010 gg.* [From the Materials of the Balkan Expedition of RAS and SPbSU in 2008–2010]. St. Petersburg: Nauka; München: Verlag Otto Sagner.
- Stipqeviq, A. 2012. *Kultura tradicionale e Arbëneshëve të Zarës* [The Traditional Culture of the Arbëneshe of Zadar]. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës.
- Tirta, M. 2004. *Mitologjia ndër shqiptarë* [Mythology among Albanians]. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Kulturës Popullore.
- Tirta, M. 2006. *Etnologjia e shqiptarëve* [Ethnology of Albanians]. Tiranë: GEER.
- Tirta, M. 2007. *Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare* [Pantheon and Symbols: Rituals and Codes in Albanian Ethnoculture]. Tiranë: Nënë Tereza.

РАСТЕНИЯ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ ЮГА ИТАЛИИ: ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Ключевые слова: Юг Италии, растения, народная культура, пища, верования, символизм, магия, медицина, состояние традиции

В данной статье автор рассматривает в исторической ретроспективе на примере Юга Италии бытование в народной культуре не утративших витальности и в наши дни архаичных практик широкого применения диких и культурных растений в локальных кухнях, магии и медицине и их отражения в верованиях, знаковости, символизме. Более того, в условиях современности, особенно в ситуации с коронавирусом, эти традиции актуализируются, приобретают повышенную значимость и новое звучание. Автор уделяет внимание конкретным растениям (артишоку, фенхелю, аравийскому жасмину, цветкам цитрусовых), которые в локальном культурном контексте окружены особой знаковостью и несут специфическую символическую нагрузку, превращаясь в своеобразный маркер региона.

С глубочайшей древности едва ли не во всех регионах земного шара растения в жизни человека играют важную роль: они одновременно суть пища, средство врачевания, объект верований и поклонений и элемент магических практик.

В рамках настоящего исследования мы хотели бы обратиться к примеру Калабрии, Кампании, Сицилии — областей Юга Италии (*Mezzogiorno*¹). Даже на фоне широко распространенного многогранного использования в Италии флоры, уходящего корнями в Античность и достигшего своего расцвета в Средние века, этот регион исторически выделяется как тем, что растения востребованы в самых разных сферах народной культуры — от пищевой до сакрально-мистической и медицинской, так и тем, что они наделяются особой знаковостью и символизмом. Наш интерес вызывает феномен морфологической и функциональной устойчивости традиций, не утративших актуальности до сегодняшнего дня, а также подъем внимания к ним в последние годы, особенно в условиях эпидемии коронавируса.

Почему в качестве объектов анализа выбраны именно эти области, что предопределяет их особенность с точки зрения фитоантропологии?

Биологи часто именуют Юг Италии (далее — Юг) “ботаническим раем” и “квинтэссенцией биоразнообразия” европейского масштаба, что обусловлено географическим положением, природными факторами и климатом (*Accogli, Medagli* 2018: 9). Две области — Калабрию и Сицилию — отличает наибольшее число видов растений в биорегионе Средиземноморья (*Osti* 2016: 14), причем абсолютным лидером является именно Сицилия с ее рекордными 3 тыс. таксонов (*Guarrera* 2009: 47).

Оксана Давидовна Фаис-Леутская | <http://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник центра европейских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Материал публикуется в соответствии с планом НИР ИАЭ РАН

Но помимо местных видов органичной частью биосенотоза, системы хозяйствования и культурного контекста Юга стали растения, привнесенные на волне завоеваний, миграций, кросскультурности: регион в силу географического положения с древности является важным логистическим узлом Средиземноморья, что делает его “местом интенсивного диалога, обмена”, “ареной связывания нитей взаимодействия, смыкания различных культур” (*Molho* 2002: 29). Финикия “знакомит” Сицилию с пшеницей, а Калабрию — со сладкими сортами лука; при древних греках (в VIII в. до н.э. колонизировавших Юг Италии) началось разведение граната и артишока, а пшеница и олива превратились в “цивилизационные” виды. После захвата в IX в. Сицилии арабами было внедрено множество новых культур: горький апельсин, лимон, лайм (*‘Arīb ibn Sa’id et al.* 1961: 37, 185), абрикосы, персики, мушмула, рис, аравийский жасмин, шпинат, банан, дыня, арбуз, тыква, фисташки, шафран, кунжут (*Riera-Melis* 2006: 6–14). Арабы приобщили население к изюму, кофе, мускатному ореху, корице, гвоздике. Особое место среди растительных инноваций занял сахарный тростник; сахар, изначально считавшийся лекарством, вскоре стал символом статуса высших сословий Европы и сыграл важнейшую роль в ее алиментарной судьбе. Ряд “арабских” культур интродуцировали не арабы: например, солодку в Калабрию привезли с Востока монахи-бенедиктинцы в XI в., благодаря евреям-переселенцам из Магриба в VIII в. на Сицилии появился цитрон (*Ibid.*: 7), а в IX в. — баклажаны и чеснок (*Lo Jacono* 1990: 26). Новые культуры из Америки принесли на Юг испанцы: какао, маис, опунцию, агаву, картофель, томаты, ананас, сладкий и жгучий стручковый перец, табак. Такое богатство флоры исторически объективно обуславливает открытость населения миру растений и многообразие форм их применения.

Начнем с алиментарной функции. Речь идет о характерной для Средиземноморья системе питания (*Montanari* 1997: 15), основанной на растительной пище — с историко-культурной точки зрения Юг Италии являет собой “общество, тысячелетиями ведущее аграрный образ жизни” (*Niola* 2009: 101), “древнюю житницу Европы” и “сельскохозяйственные цивилизации глубокой архаики” (*Eliade* 1988: 123). Диапазон культурных видов Юга никогда не был ограничен пшеницей; и сегодня регион является “ареалом, в котором растениеводство и травопользование были и остаются детерминантой и маркером культурного контекста” (*Luraschi, Bivona* 1953: 21).

Действительно, согласно социально-экономическим исследованиям питания в Италии (*Peta et al.* 2008: 5–6), а также кулинарным книгам, отражающим специфику региональных кухонь (*Gosetti della Salda* 2005), алиментарные различия Юга, Центра и Севера страны очень велики (*Abitudini... s.d.*; *Garuti* 2018). Так, в рационе Ломбардии и Пьемонта мясо, молоко и продукты их переработки занимают 65%, а овощи, зелень, фрукты всего 20; на Юге же именно последняя категория вкупе с пастой и хлебом достигает 80%, а доля животных продуктов падает до 10–15 (*Censis* 2010; *Garuti* 2018). И если на Севере и в Центре Италии начиная с 2010 г. наметилась тенденция смены стиля питания на более здоровый и взвешенный, что предполагает и рост потребления растительной пищи (*Censis* 2010), то Юг стойко держится своих пищевых традиций, преимущественно средневековых, но зачастую содержащих “отсылки” и к более удаленным во времени эпохам.

Такая консервативность — следствие “замедленного хода времени на Юге” (*Coria* 2006: 11), задающего тон укладу жизни, ментальности, поведению населения. Сказанное о Сицилии — “если в других странах культурные движения подчиняются механизмам рождения, распространения и спада, то здесь новое не прогоняет старое, традиции и инновации сосуществуют” (*Ibid.*) — имеет отношение ко всему региону.

Кухни Юга часто именуют “бедными” (*Nada Patrone* 1981: 437). Это связано не только с их нутриционной спецификой или низкой себестоимостью, но и с историей, и с социальной аудиторией: господство растительной пищи в рационе — синоним питания неимущих/народа. Порой эта “бедность” относительна — как в случае

Кампании и Сицилии, — антрополог А. Юбер указывает, что за ней нет “ни скудости, ни отсутствия самобытности и яркости... ни даже ограниченной вариативности” (Hubert 2006: 50). “Изобретение порождает не только роскошь, но и нищета” (Cappati, Montanari 2000: 12); реализация на практике принципа “голь на выдумки хитра” предполагает широту кулинарных приемов при использовании одного и того же сырья и оборачивается невероятным богатством меню. Не случайно Дж. Дики, отмечая “господство овощей” в системе питания Сицилии, аттестует при этом сицилийскую кухню как “самую разнообразную кухню Италии” (Dickie 2007: 17).

В Калабрии слово “овощи” (перцы, баклажаны, томаты, сладкий красный лук, разные виды салата, брокколи, бобовые: фасоль, чечевица, нут, горох, бобы) — “синонимом понятия *пицца*” (Baccellieri 1999: 11). Вот лишь несколько блюд из обширного овощного калабрийского меню: на первое предлагаются паста с дикими артишоками; лапша с нутом, луком, баклажанами, перцами и кабачками; клецки с томатами и каперсами; суп из хлеба и дикого лука; похлебка из тыквенной ботвы и томатов; бобовое пюре с фенхелем (Ibid.: 109–110), на второе — котлеты из баклажанов; кабачки с луком, зеленью, картофелем и томатами; фаршированный овощами перец; жареные соцветия репы; брокколи, запеченная с чесноком; овощи с сухарями; обжаренные сушеные перцы (Serra 2006: 7; Gosetti della Salda 2005: 945–952). Дополните все это травами², включая дикорастущие, а также фруктами — и получите представление о кухне области.

Овощи довлеют и в традиции Кампании, хотя доля рыбы, морепродуктов и молочного (сыры, творог, моцарелла) в ней существенно выше. Показательно меню первых блюд: суп из спаржи; кашница из бобовых и овощей; “бедная” луковая похлебка; пюре из фасоли и дикого салата; паста с тыквой, нутом или чечевицей. Овощи задают тон в популярной “уличной кухне”: пицца и брускетта — изначально вегетарианские; капрезе — в него моцареллу вначале лишь крошили; картофельные крокеты; цветы тыквы в кляре; баклажаны, цуккини, лук, перцы на гриле (Guarracino 2008: 43; Volpe 2015: 129). Косвенное свидетельство важности роли, которую зелень исторически играла в жизни кампанийцев, — прозвища, которые они давали себе и другим. Г. Фазано, переведший в XVI в. на неаполитанский диалект поэму Т. Тассо “Освобожденный Иерусалим” и снабдивший перевод комментариями, пишет, что, к примеру, ломбардцев кампанийцы именовали “репожорами” (*mangiarape*), жителей Тосканы и Реджо-Эмилии — “каштаноедами” (*mazzamarroni*), кремонцев — “листооедами” (*mangiafoglie*), а себя именовали крайне непочтительно — “листодристами” (*cagafoglie*), причем “листом” (ит. *foglia*) в те времена в Неаполе называли брокколи и другие виды капусты, популярные в народе (Fasano 2013: 418–428).

Кухня Сицилии — “самая богатая из бедных” (Dickie 2007: 185) — качественно отличается от остальных на Юге не только обилием в рационе мяса и рыбы и невероятным числом сладостей (до 300 видов!), но также обширнейшим меню и “тягой к изыскам”. Последнее — следствие процветания Сицилии при арабах, а также под властью норманнов, при которых для области наступил золотой век и окончательно оформились “высокая” кухня знати и рыцарей и “низкая” народная кухня. Именно вторая дожила до наших дней, причем обилие заимствований из первой (Bresc 2019: 25) не потеснило господства “плодов земли”: баклажанов, артишоков, тыквы, перцев, цветной капусты, кабачков, томатов, спаржи, брокколи, ботвы свеклы, тыквы и репы, фасоли, чечевицы, нута. Не случайно раздел, включающий овощи, зелень, фрукты, блюда из них и продукты их консервации, а также сласти, часто на растительном сырье, — самый обширный в сицилийских кулинарных книгах.

Из бесконечного перечня традиционных овощных изысков упомянем лишь те четыре, которые стали кулинарными символами Сицилии, ее визитной карточкой:

— *Milinciani a parmigiana* (“баклажаны с сыром”) — блюдо, за пределами Сицилии известное как *Melanzane alla parmigiana* (“баклажаны под пармезаном”); ошибка

в переводе (сицилианизм *parmiciana* означает “многослойность”) увязала блюдо с пармезаном, породив ложную версию, предполагающую, что оно имеет отношение к Эмилии-Романье (Coria 2006: 408);

– *Frittedda* – рагу на основе артишоков, лука, зеленого горошка и бобов;

– *Agghiata 'i Cucuzza* (“зимняя еда”) – жареная тыква с чесноком и мятой, запавленная уксусом;

– *Caponata* – баклажанная икра с луком, сельдереем, оливками, каперсами, помидорами и уксусом; блюдо изначально включало рыбу и принадлежало “высокой” кухне, но с уходом “в народ” стало вегетарианским.

Велик выбор свежих фруктов (цитрусовые, хурма, фиги, мушмула, гранаты, плоды опунции и шелковицы, виноград и др.), сухофруктов (изюм, сушеный инжир), орехов (фисташки, миндаль, кедровые и грецкие орехи) и карруб. Свежие фрукты едят и консервируют (в виде сусла, варенья, цукатов), а сухофрукты, орехи, гранат и тыкву используют в готовке, в основном в кондитерском деле – вспомним тыквенный мармелад, разнообразные изделия из миндальной муки, в первую очередь марципаны, сладкие пироги, такие как *Bucciddati* (с начинкой из сухого инжира, цедры апельсина, фисташек и миндаля на вине) или *Nucatuli* (с начинкой из орехов). Даже пряности порой становятся сырьем для приготовления сладостей, например патоки из гвоздики или уникального мороженого из цветов аравийского жасмина (*Gilatu 'u Scurzunea*) (Ibid.: 528, 535).

Поражает и число потребляемых в пищу дикорастущих растений на Юге – здесь оно самое большое – 188. Зачастую это эндемичные, порой очень необычные представители местной флоры: сумах дубильный, иосерис, одуванчик, сколимус крупноцветковый, страстоцвет, чуфа, ветвистая репа, дикая спаржа, иглица, сирийский чертополох, каперс, асфоделина, карликовая пальма, гермодактилус, вайда красивая, порей летний, дереза, барлия Роберта, диоскорея, смолевка обыкновенная, сассапариль, коронопус, подорожник заячий, колючник, дикий латук, репейник, скерда, плешатка, иллирийский чертополох, пазник крапчатый и мн. др. (Guarnera 2009: 51–52).

Столь подробное описание пищи может показаться излишним, но растения на Юге остаются наиболее востребованными именно в алиментарной сфере, в том числе и в силу ее консервативности и целостности. Кроме того, анализ меню, раскрывая древние коннотации и смыслы растений, часто позволяет увидеть представлений местной флоры в системе координат “кухня – медицина – магия”.

Красноречивым показателем этой трехмерности народного видения флоры служат неписанные символы областей Юга. Речь идет о знаковых для социума растениях, полисемантических коннотатах, порожденных народной культурой и далеких от христианской интерпретации, – воплощении локальных приоритетов, топосов и реалий. В Сицилии это: артишок – символ мужских гениталий и “разогревающий” их афродизиак, в прошлом знак мафии (синоним понятий “коска”, “клан”), а сегодня – эмблема движения “антимафия” (Florio 2009); плоды опунции – знак эмигрантов, их терпения, трудолюбия, сладости удачи; цветы аравийского жасмина – оберег, защищающий от зла и ядовитых змей (Bartolotta 2020); цветы цитрусовых (*zagara*) – древний символ невесты и “квинтэссенция сицилийскости”; агава – амулет от проклятия и сглаза, к ней (*cummari* [кумушке] *Zammara*) обращаются с просьбой о благополучии в доме (Bonomo 1978: 398); пальма – оберег счастливого брака, ее “веер” и сегодня кладут на матрас супружеского ложа; шишка пинии – знак удачи, изобилия, долгого века, ее воспроизводят в виде вазонов, оберегов для дома, садовых фигур, женских украшений, сувениров для туристов, амулетов для новобрачных (Patti Holmes 2020). В Калабрии культуры-символы: бергамот, или “зеленое золото”, солодка, цитрон (хотя их слава продиктована скорее хозяйственной значимостью, чем магическими свойствами), а еще сладкий красный лук – афродизиак и

оберег от ведьм (*Spampinato* 2002: 47). В Кампании это местный вид каштанов, защищающий мужей “от рогов”, “бесогонный” чеснок и яблоко сорта *Annurca* — амулет “доброго” соития (*Fiore* 2016).

Не менее ярко архаичную знаковую растений раскрывают традиционные жидкие фитопродукты, по старинке рассматриваемые на Юге одновременно как питье и как лечебное/магическое средство. Так, бальзамический уксус из белого инжира (Кампания) — это не только приправа, но и антидепрессант; различные “воды” — “розовая” с лимоном и медом, а также на цветах апельсина и мирта — утоляют жажду и слывут афродизиаком (*Coria* 2006: 603); сироп из апельсина — лакомство и средство от истерии, из граната — в народной медицине считается глистогонным; знаменитый оршад (на ячмене или дробленом миндале) изгоняет бесов (*Cattabiani* 1996: 539, 626, 692). В таком же ракурсе рассматриваются и крепкие напитки. Слабоалкогольные яблочный и грушевый сидры Кампании освежают в жару, но также, по поверьям, врачуют понос и подагру (*Erbaruio...* 1977: 172). Крепкий ликер *Zammù* в Сицилии (анис, сахар, цедра лимона) — дижестив, но еще и мощный дезинфектант, пользующийся повышенным спросом сегодня в условиях пандемии. Стоит вспомнить и *Elisirì dei sette potenti* (“Эликсир семи могуществ”) на базе корицы, аниса, гвоздики, мяты, ванили, шафрана (*Coria* 2006: 611) — панацеей от любых хворей, включая коронавирус. В Кампании антивирусные свойства приписывают ликеру *Concerto* (солодка, фенхель, эдельвейс, гвоздика, мускатный орех, мята) и абрикосовому дистилляту (*Medail, Palla* 2006: 72). При различных недугах, будь то телесные (несварение, грипп) или душевные (несчастливая любовь, меланхолия, уныние) хвори, и сегодня в Калабрии народная традиция предписывает хлебнуть *amaro* — крепкого дижестива исключительно на травах: на одной (напр., на мирте, прогоняющем печаль), на нескольких или даже нескольких десятках (*Veccio Amaro* настоян на 29 травах, *Strega* — на 70) (*Amari calabresi* 2020). Разумеется, с точки зрения современной медицины сложно считать эти напитки полноценным эффективным лечебным средством, однако приписываемая им полезность красноречиво отражает и поверья, окружающие растения в магических практиках, и знания о флоре, на которых зиждется *этнояatria*³. Но анализ этих сфер культуры должно предварить оценкой, пусть и общей, “состояния духа” и конфессиональной специфики региона.

Области Юга — это наиболее “мистические ареалы Италии”, в которых народные слои населения “повседневнo существуют параллельно в реальном и плотно насыщенном магическом мирах” (*Bongiorni, Polidoro* 2018: 11). Анализируя причины этой “склонности к магическому видению мира, помноженной на демонологию”, М. Элиаде усматривает в ней не только “желание альтернативной религиозной адресации”, но и знак социально-экономической маргинальности подавляющего большинства населения (*Eliade* 1975: 150).

Феномен магии Юга Италии многократно подвергался глубокому и всестороннему изучению (*Guggino* 1978, 1984; *De Martino* 1982; *Lanternari* 1994; *Lanternari, Ciminelli* 1998), но лишь недавно увидели свет исследования, в которых магические практики анализируются как составная органичная часть народной медицины региона. Так, вслед за М. Оже (согласно которому на уровне восприятия, сопряженном с увязыванием воедино “натуралистических и символических аспектов болезни как явления”, магия в свете “поливалентной и полисемичной логики” традиционной культуры, обнаруживая свою “символическую эффективность”, становится необходимой составляющей излечения [*Augè* 1986: 38–40]) и антрополог П. Маннелла демонстрирует дихотомический подход к народной медицине Юга, выявляя в ней символическую магическую сферу, пронизывающую сферу эмпирическую, основанную на многовековом опыте рационального врачевания (*Mannella* 2015: 17–18). Этот же исследователь подчеркивает еще одну необычную черту традиционной медицины Юга Италии: “сплав народной эмпирики с наукой” и обнаруживаемое ведунями

глубокое знание “архаичных научных цитат и цитонов” как “итог исторического симбиоза и взаимопроникновения различных медицинских систем” (*Mannella* 2018).

При указании источников этих научных заимствований называются, как правило, византийские и арабские медицинские традиции и медицинская школа Салерно (*Bresc* 2019: 23). Власть Византии позволила возродить на Юге Италии античное наследие, забытое Европой после краха Западной Римской империи (*Cosmacini* 2011: 73). Арабы, переосмыслив к IX в. древние традиции, подняли искусство врачевания и алхимии на качественно новый уровень (*Al-Khalili* 2013: 18), а школа Салерно сочетала «основы арабской медицины, мистические учения Востока, реликты античного врачевания, “гиппократово-галеновы” основы, гербалистику монастырей и народную фитокультуру» (*Sinno* 2002: 14).

Любопытным примером заимствования из древней официальной фармакопеи, свидетельством архаизма народной медицины Юга и ее связи с магией является териак, до сих пор популярный в ряде мест региона. Этот универсальный антидот и всесильное профилактическое средство, гарант долгого века и здоровья, применявшийся Галеном, а в Средние века всеми врачами Европы и Востока, делается на основе мяса гадюки (“спасения” от яда змей), множества лекарственных трав, ладана (мирры), вина, меда с добавлением других самых разных ингредиентов: бобровой струи, асфальта, хлебного мякиша, глины, порошка сульфата железа, порой “всего, что подворачивалось под руку” (*Contin, Bini* 2013: 51). Териак для бедных включает ягоды лавра, горечавку, кирказон (*Santoro* 2013: 269), а на Юге Италии — тмин, одуванчик, валериану, лапчатку, кирказон, солодку (*Uccello* 2014: 47), тогда как “богатый” — 54 вида трав, включая имбирь, ирис, аир, ревень, майоран, гиацинт, лавр, мяту, лаванду, шалфей, перец, лимон (*Howard* 1987: 137).

Символами единения лечебного и магического начал в народной сельской, крестьянской культуре и знаковыми фигурами этого союза (в отличие от медика и аптекаря — персонажей “господской” среды)⁴ вплоть до конца XX в. в Кампании были так наз. *jannare* (*Giovetti* 2016: 53), в Калабрии — *magare* (*Adriano* 1984: 32) — женщины-знахарки, опиравшиеся на магические приемы и традиции травничества. В Сицилии же еще недавно практиковал обширный сонм народных целителей, в основном женщин: в сельской местности это были *ciarauli* (“специалисты” по укусам бешеных собак, ядовитых змей и насекомых), *guaritori* (бродячие лекари “общего профиля”), *majare* (знахарки) (*Guggino* 1984: 204–209), а в городах — *aromatieri* (курители трав, избавлявшие от болезнетворных миазмов), *irvalori* (травники и зельейники) (*Pitrè* 1978) и, наконец, *varvieri* (брадобреи, по совместительству костоправы, и пускавшие кровь “хирурги”) (*Spina* 2014).

Уместно задаться вопросом, как ведовство и травничество исторически вписывались в конфессиональный контекст региона, особенно в эпоху господства Испании и инквизиционных процессов, тем более что на “магов”, согласно архивам, на Юге приходится 20% расследуемых церковным судом “дел” (*Messana* 2017: 147). Однако, по словам историка Ф. Ренда, “деятельность инквизиции на Юге в отношении этой категории подсудимых, странным образом отличала крайняя умеренность” (*Renda* 1997: 403), что противоречит действиям церковных трибуналов в Испании и за ее пределами. Так, если в Европе было сожжено около 30 тыс. женщин, обвиненных в ведовстве (*Henningsen* 1990: 15), то на Юге Италии, согласно протоколам инквизиции, лишь единицы из осужденных по этой “статье” были казнены и подвергались пыткам (*Renda* 1997: 414), и это при том, что только в одной Сицилии число привлеченных за колдовство *majares* было вдвое больше, чем в Испании (*La Mantia* 1977: 24).

Историки по-разному объясняют этот локальный “либерализм” церкви, во многом обусловивший выживаемость народной медицины и магии на Юге. Одни считают его следствием широкой распространенности “магических практик и знахарства

в народной культуре региона”, “покушение на которые, даже со стороны всесильной инквизиции, было чревато острейшими социальными конфликтами и анти-испанскими выступлениями”, а потому сдерживалось светскими властями (*Renda* 1997: 403). Другие справедливо подчеркивают тот факт, что “у церкви на Юге были дела важнее, чем травники и маги: ее внимание было сосредоточено на крещеных иудеях и еретиках” (*La Mantia* 1977: 90). Третьи — их большинство — апеллируют к политике церкви в регионе. Дело в том, что компромиссы, допущенные католичеством в его “многовековых усилиях по евангелизации деревенского и городского простонародья” Юга, привели к абсорбции и ассимиляции церковью многих языческих верований, символов и практик, а в итоге — к сращиванию “христианства и народной культуры” и появлению такого течения, как *народное христианство/народный католицизм* (*Niola* 2009: 101). Это направление отличается синкретизмом христианского канона, апокрифов, фольклорной традиции, космогонических, космологических, эсхатологических концептов, народных календаря и медицины, демонологии, культа предков. Народное христианство наряду с образами католических святых зачастую включает и языческие божества (*Tagliaferri* 2014); при этом верующие, даже поклоняясь последним, считают себя “добрыми католиками” (*Sobrero, Squillacioti* 1978: 90). Хотя “народный католицизм” оформился на заре Средневековья (*Terrin* 1993: 19), лишь решения Второго Ватиканского собора частично допустили инкорпорацию местной обрядности в литургическую практику.

Возвращаясь после долгого отступления к вопросам травничества и его специфики в народной медицине и магии Юга Италии, отметим, что растения всегда играли одну из главных ролей в этих сферах культуры. На травы опиралось большинство врачей-лечителей вне зависимости от того, какое место в их практиках отводилось магическим, а какое рациональным действиям⁵. Но даже *ciarauli*, лечившие укусы бешеных собак своей заговоренной слюной, для придания ей “полезности” жевали лепестки собачьей розы (*Guggino* 1984: 204) — признанного антирабического средства в Средневековье и цветы аравийского жасмина (*Howard* 1987: 133), а также раскладывали лаванду в домах как оберег, защищающий от ядовитых гадов, воскуривали с этой же целью листья лавра и читали магическую формулу⁶ (*Uccello* 2014: 19). Травы применяли и *varvieri* для смягчения вен больного перед флеботомией и для коррекции уровня давления после кровопускания (*Ibid.*).

Прежде чем мы перейдем к месту растений в народной медицине Юга, вспомним связанные с флорой магические практики. Хотя за последние 50 лет они существенно размылись, число обрядов или, по крайней мере, их реликтов все еще достаточно велико, так что ограничимся лишь несколькими примерами. Так, горшки с эуфорбией — по поверьям, ее яд отпугивает ведьм — и сегодня часто ставят в сицилийских и калабрийских домах, а в Рождество дома украшают ветками земляничника — считается, что нечисть соблазнится его плодами, именуемыми *‘mmriaculu* (“опьяняющие”), одурманится и уснет (*Coria* 2006: 472). До сих пор на Юге, чтобы отвести злых духов, окуривают жилье розмарином (*Uccello* 2014: 37) и опрыскивают отваром руты (в школе Салерно ее именовали *Herba de fuga demonis* — “бесогонной травой” [*Cattabiani* 1996: 230]) и конской мяты (по поверьям, кони неподвластны ведьмам), чтобы вывести человека из состояния *scantu* (ступор, шок, оцепенение), в которое его ввергает встреча с нечистой и которое чревато серьезными недугами (*Guarrera* 2009: 50); отвар дают и детям от энуреза, вызванного испугом. Ссылаясь на еще “практикующих” в Сицилии знахарей, антропологи описывают способ избавления от грыжи: больной, произнося особые формулы, трижды проходит под ветвью вяза, после чего ее спиливают (*Mannella* 2018). Страдающих ишиалгией, эрготизмом, глистной инвазией обкладывают семью травами (чабер, иссоп, рута, мята, базилик, листья дрока и ирги), щепой древесины семи видов (мирт, вяз, дуб, орех, кедр, олива, лавр) и семью металлическими предметами

(подкова, спица, нож, игла, серп, цепь, ключ), читая особый текст — *pircantata* (Napoli 2004: 189–196). Чтобы свести человека в могилу или обречь его на беды, ему подкладывают растения, ассоциативно связанные со смертью: фенхель, бобы, гранат (Coria 2006: 476). По словам исследователей, на Юге еще встречаются “специалистки”, способные сделать приворотное любовное зелье; помимо вербены и фиалки в него добавляют клочок бороды монаха и частички костей мертвеца, при этом читается специальный заговор⁷ (Uccello 2014: 23). С большим пиететом продолжают относиться к зверобоя (“траве св. Иоанна”) — собранный вечером в канун дня святого, он оберегает от сглаза, порчи и ночных кошмаров. В Кампании и сегодня на кухнях можно увидеть засушенный букет из зверобоя, полыни, руты, мяты, розмарина, петрушки, лаванды, стрелок чеснока — травы изгоняют зло, чистят ауру, приносят благополучие (Serafini 2020). В Кампании и Калабрии, если надо отвести от дома беду, уныние или хворь, в огонь камина бросают горсть сухих трав (смесь вербены, полыни, мяты, лаванды, зверобоя, омелы). В этих областях готовят и “росу св. Иоанна”: цветы дрока, амаранта, жимолости, мальвы, лаванды, бузины, шалфея, мака, василька, лютика смешивают с листьями мяты, клевера, базилика, розмарина и полыни — все это вечером 23 июня замачивают в чаше, оставляют в прохладе на ночь, а затем используют полученный настой как “эликсир красоты” (Accogli, Medagli 2018: 52; Cardone 2019: 84).

В последние годы на Юге в целях промоушна и привлечения туристов делается ставка на оживление народной культуры, включая магическую сферу. Правда, в отличие от властей Сицилии, жестко отслеживающих сохранность и аутентичность традиций, для чего к сотрудничеству все чаще привлекаются представители мира науки (Guarrera 2009: 48), руководство Кампании и Калабрии обнаруживает вульгарно-прагматичный и весьма поверхностный подход к своему культурному наследию. Так, магические обряды и их реликты коммерциализируются, превращаются в перформанс, к тому же их чаще всего подменяют более эффектными неотрадициями. Примером таких недавних инициатив в Кампании могут служить разнообразные ночи св. Иоанна, шабаши ведьм, фестивали магии, курсы магических наук и т.д. (Ruggieri 2016; Serafini 2020), в Калабрии — Музей этнографии ведовства, конкурсы “Мисс Ведьма” и экскурсии по “местам ведьм” (Lombardo 2019). Однако политика обнародования и фальсифицирования “того, что еще недавно составляло интимную и органичную сферу народной культуры” вызывает крайне негативную реакцию местного, особенно пожилого, населения и жесткую критику со стороны интеллигенции (Ibid.).

По сравнению с магическими обрядами навыки народной фитотерапии обнаружили большую живучесть. Это обусловлено и консервативностью Юга, и тем, что в народной среде уровень востребованности целебных трав и канонов их применения, как и уровень доверия, порой значительно выше, чем к синтетическим лекарственным средствам (к “химии”). Так, недавнее обследование областей Юга показало, что 25% населения в Кампании и Калабрии и 15% в Сицилии, наряду с обращением к профессиональным медикам пользуется услугами целителей, а помимо “официальных” лекарств применяет и народные, преимущественно растительные средства (Ricco 2019: 477). Сохранению традиций травничества способствует и то, что они становятся объектом серьезного научного анализа (Manella 2018).

Из всех областей Юга именно Сицилию отличает самый широкий спектр используемых народной медициной видов растений и традиционных растительных лекарственных форм (для внутреннего и наружного применения), эффективность которых подтверждают врачи: настоев, мазей, отваров, мацератов, экстрактов, припарок, примочек, окуживаний (Guarrera 2009: 49). Едва ли не самым обширным реестром рецептов и приемов лечения владеет старейшая сицилийская целительница

Пина Шебба (zza Pina), за невозможностью привести его полностью ограничимся отдельными примерами. Пина Шебба лечит мигрень ингаляциями отвара эвкалипта, люмбаго — аппликацией “лап” опунции, гематомы — кашицей из дубровника чесночного, шандры, кресс-салата и латука, а геморрой — растертым полевым хвощом. Камни в желчном пузыре целительница “дробит” настоем пырея, зубную боль врачует полосканием полости рта настоем листьев ежевики, инфекции мочевыводящих путей лечит приемом экстракта коры и корней постенницы лекарственной, желудочные колики — отваром ячменя и овса либо горной мяты, а раны заживляет листьями иссопа. Травами Пина Шебба пользуется и животных, например, гастропатию скота “отводит” настоем листьев лавра. Ряд растений она особо чтит за их фармакологическую универсальность: так, бораго стимулирует лактацию и лечит гастрит; мальва применяется при фурункулезе, зубной боли, недержании и желудочных инфекциях; петрушка излечивает проблемы кожи и вызывает аборт; чеснок рассасывает гематомы, врачует свинку и гипертензию; полынь применяется как дижестив, противомаларийное и антигеморроидальное средство, она излечивает чесотку, гонит глистов, успокаивает кожный зуд; ревенем лечат метеоризм, судороги, астму, рахит, люмбаго, цирроз; алоэ заживляет раны и фурункулы, назначается при алопеции; фенхель снимает болезненность при мочеиспускании и менструациях, стимулирует лактацию, выводит камни из мочевого пузыря (*Mannella 2018*).

Свои рецепты описали и две опрошенные нами травницы. Первая, тетушка Лия (zza Lia), лечит бронхит отварами из изюма, сушеного инжира, осота полевого, из цветов мальвы и миндаля, из душицы, использует сок плодов сахарной свеклы и опунции. При изжоге и глстной инвазии она заваривает листья лавра, семена тмина, чабер, при гастрите дает сок эндива или осота, а при несварении — отвар душицы или листьев аканфа. Настой алканы красильной и приноготовника серебристого целительница применяет как диуретик, а камни из почек выводит отваром скребницы аптечной и лобуларии приморской. Ушибы лечит, втирая мацерат майорана на масле и делая примочки из отвара осота, адiantума и марены красильной, настоя тмина, агавы и плюмбаго, а при геморрое применяет наружно отвар чистяка либо корней синеголовника полевого, сок листьев календулы (ПМА 1). Вторая целительница, тетушка Мена (zza Mena), рекомендует ревматикам массаж с мацератом душицы на оливковом масле либо с настойкой шандры обыкновенной, аппликации листьями белены на больные места, прием внутрь отвара листьев ясеня. Покраснение глаз она лечит соком виноградной лозы, зубную боль — полосканием настоем листьев жимолости, оливы, мирта, плюмбаго, а нервы врачует отваром корней валерианы. Раны заживляются проваренной в меду горной мятой или соком агавы, нарывы прорываются прикладыванием печеных луковиц белой лилии, акне устраняется принятием внутрь отваров мальвы или клубней чумы, псориаз умиротворяется полынью и коровяком выемчатым, а листья железницы, крестовника клейкого и аканфа используются целительницей в качестве гемостатика. Тетушка Мена утверждает, что листья дрока отгоняют блох и вшей, олеандра — комаров, а бульбы морского лука являются надежным ратидом; травница также работает и в сфере ветеринарии (ПМА 2).

Мы уже отмечали рост интереса к народной фитомедицине в последние годы, в том числе и в научных кругах (*Mannella 2018*). Но стремительное ее возрождение (равно как и магических практик) и невероятная популярность на Юге Италии — следствие пандемии коронавируса.

В статье «COVID-19 в Сицилии: экзистенциальная “медицина” и практики — обращение к традиции», вышедшей в 2020 г., были рассмотрены примеры, неоспоримо свидетельствующие о том, что в социуме Сицилии в последний год активно идут процессы регенерации древних целительских практик — рациональных

и магических приемов профилактики и лечения различных недугов (включая избавление от “дьявольских наваждений” и использование “оздоровительно-очистительных обрядов”), а также было проанализировано изменение алиментарных привычек сицилийцев (Фаус-Леутская 2020). Не менее убедительны массовые свидетельства “мобилизации” традиционной медицинской и магической защиты в Калабрии и Кампании, приведенные в статьях Б. Серафини и А. Дзупи (Serafini 2020; Zupi 2020). Причины активного возрождения и распространения народных традиций в широких слоях населения и механизм поведения людей в условиях пандемии становятся понятны в свете теории и концептов *антропологии страха* и *антропологии катастроф*.

Обращаясь к конкретике, вспомним, например, появление на Юге Италии весной 2020 г. ввиду тотального отсутствия индивидуальных средств защиты самосшитых аналогов медицинских масок — слои в них были переложены листьями олеандра, в народной медицине пользующимися репутацией эффективного бактерицида и средства, “отгоняющего дьявола” (Erbuario... 1977: 30). Будучи токсичными, олеандровые листья провоцировали отравления и аллергические реакции, но вера в их “бесогонность” побуждала население упорно их использовать (Firenzuoli 2020: 7–8). Показателен пример с таким средством дезинфекции, как *Amucchina* (жавелевая вода — раствор солей калия хлорноватистой и соляной кислот), на гребне паники мгновенно исчезнувшим из продажи; его заменил настой семян аниса на самогоне. Уместно вспомнить и многочисленные обращения на Юге в 2020 г. к брадобреям с просьбой воскресить практику флеботомии, и рост популярности фитоаптек (*эрбористерий*), и беспрецедентный спрос на травы, в первую очередь относящиеся к традиционным “средствам очищения”. Так, эффективными при заражении “короной” считают диуретики: подорожник, лавр, сельдерей, петрушку, одуванчик, пырей, розмарин, крапиву, бораго. Поскольку “болезнь уйдет вместе с потом”, спрашивают жаропонижающие и потогонные средства: жгучий стручковый перец, листья эвкалипта, овес (его настойка, по поверьям, “чистит кровь”), цветы мальвы, а также такое слабительное, как сухой латук (Sales Pandolfini 2020).

В 2020 г. вырос спрос и на необычные товары, например на смеси для окуривания. Включающие растения с сильным ароматом — лавр, чеснок, базилик, мяту, розмарин, чабер, шалфей, майоран, Melissa, тимьян, душицу, полынь, — они служат для обеззараживания атмосферы и изгнания болезненных миазмов из дома, в том числе при хворях неизвестной этиологии, в народном вѣдении вызванных присутствием дьявола (Ibid.). По словам владельцев аптек, дипломированных травников, когда они прибегли к помощи специальных трудов по фитотерапии, обнаружилось, что часто речь идет о растениях, упомянутых в средневековых прописях как “противочумные”. Востребованными оказались и фитотовары, фигурирующие в медицинских трактатах как средства борьбы с дизентерией: вытяжка чеснока; листья земляники, ежевики, подорожника, шавеля; корень спаржи; плоды черемухи и черешни; корень ревеня; корки арбуза; кора дуба; лавровый лист (Ibid.). Часто спрашивают и соцветия подсолнечника или кору ивы — их отвары, по мнению покупателей, купируют приступы малярии и могут «помочь и при “короны”» (Firenzuoli 2020).

С начала пандемии в эрбористериях стали спрашивать и откровенно странные препараты, как-то: ладан, порошок серебра, серу — по поверьям, помещенные в нос, они защищают от любой хвори, а значит, и от коронавируса (Sales Pandolfini 2020). Продавцов озадачивают и некоторые вопросы, возникшие у покупателей как раз в период карантина: о пользе “купания в моче, настоящей на травах” как средстве детоксикации организма; об ингаляции парами подогретой мочи с целебными растениями — для профилактики недугов, в частности коронавируса; о целесообразности окуриваний тела и жилища смесью трав и конского/овечьего/коровьего навоза, даже

мышинного помета для изгнания вредоносных миазмов и вирусов (Ibid.). Что показательно, вопросы также соотносятся со средневековой противочумной терапией или с еще более древней теорией миазмов; “витальность” обнаружила и теория гуморов, именно с ней связано изменение в 2020 г. ряда алиментарных предпочтений населения Юга и усиление акцента на “защитные свойства” пищи, в том числе и магические (Firenzuoli 2020: 7).

Так, в Сицилии с началом пандемии, невзирая на то, что свежий гранат ассоциируется со смертью и поминальной обрядностью, его потребление выросло, так как зерна и кожура оберегают от сглаза, порчи, болезни, а следовательно, эффективны и при лечении COVID-19 (Centini 2020). Усилились и “рациональные” средства защиты (потребление соков лимона и апельсина, богатых витамином С, а также куриного бульона — редкого блюда в меню Юга Италии), и “символические”: например, население стало больше есть чеснок, но не в силу его богатства фитонцидами, а ввиду его магических обережных свойств. Вырос интерес к ряду фруктов: к нетипичным для Юга яблокам — считается, что они изгоняют дьявола и болезни (Mannella 2015: 79); к плодам опунции — их потребление, согласно канонам магии, снимает с человека порчу и сглаз; к грушам и сливам — в народном видении устраняющим лихорадку (Erbaruio... 1977: 76, 180).

Сегодня на проезжей части улиц на Юге Италии женщины повсеместно раскладывают листья агавы — средство отведения сглаза, порчи, болезней, дьявольских наваждений. Раскладывают и хлеб — речь идет о древних традициях “выманивания зла”, к которым прибегали, например, при эпидемиях чумы. Наряду с этим практикуется ношение на шее маленьких круглых хлебцев-оберегов на шнурах (Sales Pandolfini 2020).

Завершая беглый анализ состояния травопользования на Юге в прошлом и настоящем, можно констатировать, что регион отличают сохранность народного культурного наследия и устойчивость следования ему, обусловленные как духом консервативности, так и непреходящей востребованностью связанных с растениями традиций и практик. На современном Юге мы сталкиваемся с активной консервацией в народном мировидении реликтов того, что Ж. Ле Гофф определял как “средневековую магическую ментальность”, превращающую “прошлое в настоящее, потому что канвой истории служит вечность” (Le Goff 1997: 165). Особым “маркером градуса сохранности культуры” послужила пандемия коронавируса, которая, “погрузив области Юга в критическую экзистенциальную ситуацию и поставив их перед лицом угрозы болезни и смерти”, позволила выявить “посредством растений” (Sales Pandolfini 2020), насколько спасительными видятся населению традиционные приемы, ведающие защитой от зла. Сегодня мы наблюдаем на Юге использование сохранившихся и возрождение многих древних обрядов, медицинских и магических канонов. Сбереженные исторической памятью и практикой населения, они играют роль связующих нитей, обеспечивающих культурную преемственность в регионе и позволяющих сохранить самобытность составляющих его культурных общностей (Ibid.).

Примечания

¹ С географической точки зрения к Югу Италии (ит. *Mezzogiorno*, букв. “полдень”) — одному из пяти экономико-географических макрорегионов страны (резко отличающемуся от Севера более низкими уровнями урбанизации и индустриализации, особенностями политического и экономико-социального развития) традиционно относят южную половину Апеннинского п-ва, но с исторической, политической, экономической, культурной точек зрения в регион включают Базиликуату, Кампанию, Калабрию, Апулию, Молизу, Абруццо и Сицилию, т.е. области, образывавшие в прошлом территорию Королевства обеих Сицилий.

² Итальянский врач XVI в., уроженец Юга К. Феличи, характеризуя вкусы региона, писал: “Еда, именуемая салатом, — лакомство для итальянцев, забравших пищу у скота, питающегося сырой травой” (*Felici* 1900: 24).

³ Термин *этноатрия* в значении “народная медицина” в 1967 г. был введен итальянским врачом и этнографом А. Скарпа — “отцом” одноименной научной дисциплины, основателем журнала *Etnoiatria* Итальянского института этноатрии (Рапалло) и Музея этноатрии (Генуя) (*Guerci* 2000: 441) — и получил распространение в Италии и за ее пределами.

⁴ В этой связи вспомним сицилийскую народную мудрость: “Diu nni scanzdi quattru pirsuni: medici, nutara, spiziali e mali patroni!” (“Господь, от четверых меня убереги — от врача, нотариуса, аптекаря и злого хозяина!”).

⁵ Калабрийская поговорка гласит: “C’è tanti erbi all’ortu, ca risurgina l’omu mortu” (“Столько трав в огороде, что умирающему помереть не дадут”).

⁶ “San Paulu maccia ri addauru/spina pungenti, nun muzzicari/a mia ne autri genti!” (“Святой Павел ест лавр/язвляющее жало, не кусай ни меня/ни других!”).

⁷ Приведем сицилийский текст: “Ti rugnu u sancu ri li mi vini / Tu ma amari fino alla fini / Ti rugnu u sancu ri li mi ossi / Tu mi amari fino alla fossa / Ti rugnu u sancu ro ma ciunni / Tu m’amari finu alla fini ro munnu” (“Отдаю тебе кровь из моих вен / Чтобы ты любил меня до конца жизни / Отдаю тебе кровь из моих костей / Чтобы ты любил меня до гробовой доски / Отдаю тебе кровь из моей вагины / Чтобы ты любил меня до конца света”).

Источники и материалы

- ПМА 1 — Полевые материалы автора. Провинция Катания (2019–2020 гг.); информант: Розалия Граcco (Rosalia Grasso), 1931 г.р.
- ПМА 2 — Полевые материалы автора. Провинция Палермо (2019–2020 гг.); информант: Филадельфа Миччикке (Filomena Miccichè), 1929 г.р.
- Abitudini... s.d. — Abitudini a tavola, come cambia la spesa da Nord a Sud // InItalia.Virgilio.it. 2015. <https://italia.virgilio.it/abitudini-a-tavola-come-cambia-la-spesa-da-nord-a-sud-20156>
- Accogli, Medagli 2018 — Accogli P., Medagli P. Erbe spontanee della Calabria. Lecce: Grifo, 2018.
- Amari calabresi 2020 — Amari calabresi // Prodotti calabresi. 22.08.2020. <https://www.prodotti-calabresi.it/amari-calabresi>
- Arīb ibn Sa’id et al. 1961 — ‘Arīb ibn Sa’id, Dozy R.P.A., Pellat C. Le Calendrier de Cordoue. Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies. Vol. I. Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Baccellieri 1999 — Baccellieri C. La buona cucina di Calabria. Reggio Calabria: Falzea, 1999.
- Bartolotta 2020 — Bartolotta E. La ricetta del gelato al gelsomino. Il dolce siciliano più regale // Siciliafan. 10.08.2020. <https://www.siciliafan.it/dolce-regale-gelato-gelsomino>
- Censis 2010 — Censis. Il primo rapporto sulle abitudini alimentari degli italiani // Coldiretti. 19.05.2010. <https://www.coldiretti.it/archivio/censis-il-primo-rapporto-sulle-abitudini-alimentari-degli-italiani-alcuni-flash-19-05-2010>
- Centini 2020 — Centini A. Erbe medicinali per combattere il coronavirus: l’OMS approva sperimentazione della fitoterapia // Fanpage.it. 21.09.2020. <https://scienze.fanpage.it/erbe-medicinali-per-combattere-il-coronavirus-loms-approva-sperimentazione-della-fitoterapia>
- Erbuario... 1977 — Erbuario siciliano. Palermo: Il Vespro, 1977.
- Fasano 2013 — Fasano G. Lo Tasso napoletano. Cava-de-Tirreni: AreaBlu, 2013.
- Felici 1900 — Felici C. Scritti naturalistici. Vol. I: Del’insalata e piante che in qualunque modo vengono per cibo del’uomo / A cura di G. Arbizzoni. Urbino: QuattroVenti, 1900.
- Fiore 2016 — Fiore F. Cucina campana. L’Abc dei prodotti e dei piatti della regione // GamberoRosso. 08.11.2016. <https://www.gamberorosso.it/notizie/articoli-food/cucina-campana-l-abc-dei-prodotti-e-dei-piatti-della-regione>
- Firenzuoli 2020 — Firenzuoli F. Fitoterapia // Corriere della Sera. 08.12.2020. <https://forumcorriere.corriere.it/fitoterapia>
- Florio 2009 — Florio G. Mesagne, ecco i carciofi simbolo dell’antimafia // La Gazzetta del Mezzogiorno. 27.11.2009. <https://www.lagazzettadelmezzogiorno.it/news/home/149543/mesagne-eco-i-carciofi-simbolo-dell-anti-mafia.html>
- Garuti 2018 — Garuti M. Quanto è sana l’alimentazione degli italiani? I dati sui consumi e le differenze tra Nord e Sud // Il Giornale del Cibo. 18.04.2018. <https://www.ilgiornaledelcibo.it/alimentazione-in-italia-studi>

- Gosetti della Salda* 2005 — *Gosetti della Salda A.* Le ricette regionali italiane. Milano: Solares, 2005.
- Guarracino* 2008 — *Guarracino R.* La grande cucina Campana: i primi piatti. Forio d'Ischia: Malvarosa, 2008.
- Luraschi, Bivona* 1953 — *Luraschi A., Bivona F.* Il pane e la sua storia. Torino: L'arte bianca, 1953.
- Lombardo* 2019 — *Lombardo M.* Antichi mestieri: Magare calabrese // *Viviamo la Calabria*. 16.05.2019. <http://viviamolocalabريا.blogspot.com/2019/05/antichi-mestieri-magare-calabresi.html>
- Mannella* 2018 — *Mannella P.L.J.* Impieghi fitoterapeutici in Sicilia. Il Ricettario di zza Pina // *Dialoghi Mediterranei*. 2018. N. 30. <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/impieghi-fitoterapici-in-sicilia-il-ricettario-della-zza-pina>
- Osti* 2016 — *Osti G.L.* La flora mediterranea. Tutti gli alberi e gli arbusti del litorale e della fascia collinare. Milano: Mursia, 2016.
- Patti Holmes* 2020 — *Patti Holmes G.* Le pigne in ceramica della Sicilia: simbolo di salute, fortuna e tanto altro // *ILSicilia.it*. 21.02.2020. <https://www.ilsicilia.it/le-pigne-in-ceramica-della-sicilia-simbolo-di-salute-fortuna-e-tanto-altro>
- Peta et al.* 2008 — *Peta E.A., Esposti R., Lucatelli S.* Strategie di innovazione e trend dei consumi in Italia: il caso dell'agroalimentare. N. 15: Collana Materiali Uval. Roma: Ministero dello Sviluppo Economico, 2008.
- Ruggieri* 2016 — *Ruggieri A.* Il Festival di Magia a Benevento con illusionismo, street magic e visite guidate // *Napolike*. 23.06.2016. <https://www.napolike.it/festival-di-magia-a-benevento>
- Sales Pandolfini* 2020 — *Sales Pandolfini G.M.* Tra medicina e tradizione popolare: in Sicilia c'è ancora "a signura chi cuogghie vermi" // *Balarm*. 04.12.2020. <https://www.balarm.it/news/tra-medicina-e-tradizione-popolare-in-sicilia-c-e-ancora-a-signura-chi-cuogghie-vermi-121663>
- Serafini* 2020 — *Serafini B.* Perché la notte di San Giovanni è la notte delle streghe. Ecco tutti i suoi rituali // *Fremondoweb*. 23.06.2020. <https://www.fremondoweb.com/curiosita/perche-la-notte-di-san-giovanni-e-la-notte-delle-streghe-ecco-tutti-i-suoi-rituali>
- Serra* 2006 — *Serra P.* La cucina Campana nobile e popolare: storia e tradizioni, terminologia dialettale, ricettario. Napoli: Marotta & Marotta — Agorà, 2006.
- Spampinato* 2002 — *Spampinato G.* Guida alla flora dell'Aspromonte. Reggio di Calabria: Laruffa, 2002.
- Spina* 2014 — *Spina M.M.* Il Salasso // *Siciliafan*. 07.02.2014. <https://www.siciliafan.it/il-salasso>
- Volpe* 2015 — *Volpe E.* I piatti tipici della cucina napolitana e lucana: tradizione, storia, descrizione, usi e costume. Napoli: Cuzzolin, 2015.
- Zupi* 2020 — *Zupi A.* Lo "sfascino". Streghe e magare: tra credenze e superstizioni // *Calabria Diretta News*. 22.07.2020. <https://www.calabriadirettanews.com/2020/07/22/lo-sfascino-streghe-e-magalentini-venzare-tra-credenze-e-superstizioni>

Научная литература

- Фаис-Леутская О.* COVID-19 в Сицилии: экзистенциальная "медицина" и практики — обращение к традиции // *Вестник антропологии*. 2020. № 3 (51). С. 57–73. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-51-3/57-73>
- Adriano A.* Carmi, tradizioni, pregiudizi della medicina popolare calabrese. Bologna: Forni, 1984.
- Al-Khalili J.* La casa della saggezza. L'epoca d'oro della scienza araba. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.
- Augè M.* Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento // *Il senso del male*. Antropologia, storia e sociologia della malattia / A cura di M. Augè, C. Herzlic. Milano: Il Saggiatore, 1986. P. 33–85.
- Bongiorni F., Polidoro M.* Atlante dei luoghi misteriosi d'Italia. Bompiani: Milano, 2018.
- Bonomo G.* Scongiuri del popolo siciliano. Palermo: Palumbo, 1978.
- Bresc H.* Il cibo nella Sicilia medievale. Palermo: Palermo University Press, 2019.
- Cappati A., Montanari M.* La Cucina italiana. Storia di una cultura. Roma: Laterza, 2000.
- Cardone G.* Riti e rituali a Napoli, in Campania e nel Sud Italia. Siena: Prospettiva, 2019.
- Cattabiani A.* Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante. Milano: Mondadori, 1996.
- Contin D., Bini D.* Sulla teriaca. Panacea di tutti i mali. Modena: Il Bulino, 2013.
- Coria G.* Profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana. Catania: Cavallotto, 2006.
- Cosmacini G.* L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi. Roma-Bari: Laterza, 2011.
- De Martino E.* Sud e magia. Milano: Feltrinelli, 1982.
- Dickie J.* Delizia! The Epic History of the Italians and Their Food. L.: Hodder & Stoughton, 2007.
- Eliade M.* Some Observations on European Witchcraft // *History of Religions*. 1975. No. 14. P. 149–172.

- Eliade M.* Storia delle religioni e culture “popolari” // *Eliade M.* Spezzare il tetto de la casa. La creatività e i suoi simboli. Milano: Jaca Book, 1988. P. 121–145.
- Giovetti P.* I guaritori di campagna. Viaggio attraverso la medicina popolare in Italia. Roma: Mediterraneane, 2016.
- Guarnera P.M.* Le piante nelle tradizioni popolari della Sicilia // *Erboristeria domani*. 2009. Gen. P. 47–55.
- Guerri A.* In memoria di Antonio Scarpa // *AM. Rivista della Società italiana di Antropologia Medica*. 2000. N. 9–10. P. 441–457.
- Guggino E.* La magia in Sicilia. Palermo: Sellerio, 1978.
- Guggino E.* La medicina popolare in Sicilia // *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie* / A cura di T. Seppilli. Milano: Electa, 1984. P. 204–209.
- Henningsen G.* L'avvocato delle streghe. Milano: Garzanti, 1990.
- Howard M.* Traditional Folk Remedies. L.: Century; Ebury Press, 1987.
- Hubert H.* Alimentazione // *Dizionario di Antropologia ed Etnologia* / A cura di P. Bonte, M. Izard. Torino: Einaudi, 2006. P. 50.
- La Mantia V.* Origine e vicende dell'Inquisizione in Sicilia. Palermo: Sellerio, 1977.
- Lanternari V.* Medicina, magia, religione, valori. Vol. 1. Napoli: Liguori, 1994.
- Lanternari V., Ciminelli M.L.* Medicina, magia, religione, valori. Vol. 2: Dall'Antropologia all'Etnopsichiatria, 1998.
- Le Goff J.* La civilisation de l'Occident Médiéval. Paris: Flammarion, 1997.
- Lo Jacomo T.* Judaica Salem. Palermo: Sellerio, 1990.
- Mannella P.L.J.* Il sussurro magico. Scongiuri, malesseri e orizzonti cerimoniali in Sicilia. Palermo: Museo Marionette, 2015.
- Medail E., Palla M.* Campania. Miseria e nobiltà. Roma: Colombo, 2006.
- Messana M.S.* Il Santo Ufficio dell'Inquisizione. Sicilia 1500–1782. Palermo: Istituto Poligrafico Europeo, 2017.
- Molho A.* Comunità e identità nel mondo mediterraneo // *Conflitti, migrazioni e diritti dell'uomo. Il Mezzogiorno laboratorio di un'identità mediterranea* / A cura di M. Aymard, F. Barca. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2002. P. 29–44.
- Montanari M.* La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa. Roma: Laterza, 1997.
- Nada Patrone A.M.* Il cibo del ricco e il cibo del povero. Torino: Centro Studi Piemontesi, 1981.
- Napoli M.* Piante officinali utilizzate nel territorio dei Nebrodi nel corso di antiche pratiche erboristiche popolari. Il “rito delle sette erbe” // *Formazione Psichiatrica*. 2004. N. 1–2. P. 189–196.
- Niola M.* Maria e le altre // *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante* / A cura di T. India. Palermo: Fondazione Buttitta, 2009. P. 101–108.
- Pitrè G.* Medicina popolare siciliana. Palermo: Il Vespro, 1978.
- Renda F.* L'Inquisizione in Sicilia. Palermo: Sellerio, 1997.
- Riccò I.* Pluralismo terapeutico e medicina popolare: dalla segnatura alle medicine alternative // *Lares*. 2019. N. 3. P. 475–492.
- Riera-Melis A.* Il Mediterraneo, crogiuolo di tradizioni alimentari. Il lascito islamico alla cucina catalana medievale // *Il mondo in cucina. Storia, identità, scambi* / A cura di M. Montanari. Roma: Laterza, 2002. P. 3–43.
- Santoro D.* Salute dei Re, salute del Popolo. Mangiare e curarsi nella Sicilia tardomedievale // *Anuario de Estudios medievales*. 2013. Vol. 43 (1). P. 259–289.
- Sinno A.* La scuola medica salernitana e i suoi mestieri. Avellino: Ripostes, 2002.
- Sobrero A., Squillacciotti M.* Riflessioni sulla nozione di religiosità popolare // *Testimonianze*. 1978. N. 201–202. P. 88–96.
- Tagliaferri R.* Il Cristianesimo “pagano” della religiosità popolare. Padova: EMP, 2014.
- Terrin A.N.* Introduzione allo studio comparato delle religioni. Brescia: Morcelliana, 1998.
- Uccello P.* Santi, erboristi e piante magiche. Canicattini Bagni (SR): Museo Civico del Comune di Canicattini Bagni, 2014.

Research Article

Fais-Leutskaia, O.D. Plants in the Folk Culture of Southern Italy: Traditions in the Past and the Present [Rastenii v narodnoi culture Yuzhnoi Italii: traditsii v proshlom i nastoiashchem]. *Etnografiches-*

koe obozrenie, 2021, no. 5, pp. 53–69. <https://doi.org/10.31857/S086954150017414-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Fais-Leutskaia | <http://orcid.org/0000-0002-2757-2434> | oxana-fais@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

Key words

Southern Italy, plants, folk culture, food, beliefs, symbolism, magic, medicine, tradition

Abstract

I take the example of Southern Italy to consider in historical perspective the existence of widespread archaic practices of using plants, both wild and cultivated, in local cuisine, beliefs, signs, symbolism, magic, and medicine in the context of folk culture, which have not lost their vitality up to the present day. I take the example of Southern Italy to consider in historical perspective the existence of widespread archaic practices of using plants, both wild and cultivated, in local cuisine, magic, and medicine, as well as their reflection in beliefs, signs, and symbolism in the context of folk culture, which have not lost their vitality up to the present day. Moreover, under the present conditions, especially that of the coronavirus epidemic, these traditions are being updated, gaining increased significance and new sounding. I discuss a range of plants (for example, artichoke, fennel, Arabian Jasmine, the flower of citrus crops) which are surrounded by special signs, carry a specific symbolic load in the local cultural context, and thus are turning into a kind of “marker” of the region.

References

- Adriano, A. 1984. *Carmi, tradizioni, pregiudizi della medicina popolare calabrese* [Karma, Traditions, Prejudices of Calabrian Folk Medicine]. Bologna: Forni.
- Al-Khalili, J. 2013. *La casa della saggezza. L'epoca d'oro della scienza araba* [The House of Wisdom: The Golden Age of Arab Science]. Torino: Bollati Boringhieri.
- Augè, M. 1986. Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento [Biological Order, Social Order: The Disease, Elementary form of the Event]. In *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia* [The Meaning of Illness: Anthropology, History and Sociology of the Disease], edited by M. Augè and C. Herzlic, 33–85. Milano: Il Saggiatore.
- Bongiorni, F., and M. Polidoro. 2018. *Atlante dei luoghi misteriosi d'Italia* [Atlas of the Mysterious Places of Italy]. Bompiani: Milano.
- Bonomo, G. 1978. *Scongiori del popolo siciliano* [Warnings of the Sicilian People]. Palermo: Palumbo.
- Bresc, H. 2019. *Il cibo nella Sicilia medievale* [Food in Medieval Sicily]. Palermo: Palermo University Press.
- Cappati, A., and M. Montanari. 2000. *La Cucina italiana. Storia di una cultura* [Italian Cuisine: History of a Culture]. Roma: Laterza.
- Cardone, G. 2019. *Riti e rituali a Napoli, in Campania e nel Sud Italia* [Rites and Rituals in Naples, Campania and Southern Italy]. Siena: Prospettiva.
- Cattabiani, A. 1996. *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante* [Florist: Myths, Legends and Symbols of Flowers and Plants]. Milano: Mondadori.
- Contin, D., and D. Bini. 2013. *Sulla teriaca. Panacea di tutti i mali* [On the Teriaca: Panacea of All Ills]. Modena: Il Bulino.
- Coria, G. 2006. *Profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana* [Fragrances of Sicily: The Book of Sicilian Cuisine]. Catania: Cavallotto.
- Cosmacini, G. 2011. *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità a oggi* [Long Art: History of Medicine from Antiquity to the Present]. Roma-Bari: Laterza.
- De Martino, E. 1982. *Sud e magia* [South and Magic]. Milano: Feltrinelli.
- Dickie, J. 2007. *Delizia! The Epic History of the Italians and Their Food*. London: Hodder & Stoughton.
- Eliade, M. 1975. Some Observations on European Witchcraft. *History of Religions* 14: 149–172.

- Eliade, M. 1988. Storia delle religioni e culture “popolari” [History of “Popular” Religions and Cultures]. In *Spezzare il tetto de la casa. La creatività e i suoi simboli* [Break the Roof of the House: Creativity and Its Symbols], by M. Eliade, 121–145. Milano: Jaca Book.
- Fais-Leutskaia, O. 2020. COVID-19 v Sitsilii: ekzistentsial’naia “meditsina” i praktiki – obrashchenie k traditsii [COVID-19 in Sicily: Existential “Medicine” and Practices – Appealing to Traditions]. *Vestnik antropologii* 3 (51): 57–73. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-51-3/57-73>
- Giovetti, P. 2016. *I guaritori di campagna. Viaggio attraverso la medicina popolare in Italia* [The Country Healers: Journey through Folk Medicine in Italy]. Roma: Mediterranee.
- Guarrera, P.M. 2009. Le piante nelle tradizioni popolari della Sicilia [Plants in the Folk Traditions of Sicily]. *Erboristeria domani* Gen.: 47–55.
- Guerci, A. 2000. In memoria di Antonio Scarpa [In Memory of Antonio Scarpa]. *AM. Rivista della Società italiana di Antropologia Medica* 9–10: 441–457.
- Guggino, E. 1978. *La magia in Sicilia* [The Magic in Sicily]. Palermo: Sellerio.
- Guggino, E. 1984. La medicina popolare in Sicilia [Folk Medicine in Sicily]. In *Le tradizioni popolari in Italia. Medicine e magie* [Popular Traditions in Italy: Medicine and Magic], edited by T. Sepilli, 204–209. Milano: Electa.
- Henningsen, G. 1990. *L'avvocato delle streghe* [The Witch Advocate]. Milano: Garzanti.
- Howard, M. 1987. *Traditional Folk Remedies*. London: Century; Ebury Press.
- Hubert, H. 2006. Alimentazione [Nutrition]. In *Dizionario di Antropologia ed Etnologia* [Dictionary of Anthropology and Ethnology], edited by P. Bonte and M. Izard, 50. Torino: Einaudi.
- La Mantia, V. 1977. *Origine e vicende dell’Inquisizione in Sicilia* [Origin and Events of the Inquisition in Sicily]. Palermo: Sellerio.
- Lanternari, V. 1994. *Medicina, magia, religione, valori* [Medicine, Magic, Religion, Values]. Vol. 1. Napoli: Liguori.
- Lanternari, V., and M.L. Ciminelli. 1998. *Medicina, magia, religione, valori. Dall’Antropologia all’Etnopsichiatria* [Medicine, Magic, Religion, Values: From Anthropology to Ethnopsychiatry]. Vol. 2. Napoli: Liguori.
- Le Goff, J. 1997. *La civilisation de l’Occident Médiéval* [The Civilization of the Medieval West]. Paris: Flammarion.
- Lo Jacono, T. 1990. *Judaica Salem* [Judaica Salem]. Palermo: Sellerio.
- Mannella, P.L.J. 2015. *Il sussurro magico. Scongiuri, malesseri e orizzonti cerimoniali in Sicilia* [The Magic Whisper: Warnings, Maladies and Ceremonial Horizons in Sicily]. Palermo: Museo Marionette.
- Medail, E., and M. Palla. 2006. *Campania. Miseria e nobiltà* [Campania: Misery and Nobility]. Roma: Colombo.
- Messana, M.S. 2017. *Il Santo Ufficio dell’Inquisizione. Sicilia 1500–1782* [The Holy Office of the Inquisition: Sicily 1500–1782]. Palermo: Istituto Poligrafico Europeo.
- Molho, A. 2002. Comunità e identità nel mondo mediterraneo [Community and Identity in the Mediterranean World]. In *Conflitti, migrazioni e diritti dell’uomo. Il Mezzogiorno laboratorio di un’identità mediterranea* [Conflicts, Migration and Human Rights: The Mezzogiorno Laboratory of a Mediterranean Identity], edited by M. Aymard and F. Barca, 29–44. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Montanari, M. 1997. *La fame e l’abbondanza. Storia dell’alimentazione in Europa* [Hunger and Abundance: History of Food in Europe]. Roma: Laterza.
- Napoli, M. 2004. Pianta officinali utilizzate nel territorio dei Nebrodi nel corso di antiche pratiche erboristiche popolari. Il “rito delle sette erbe” [Medicinal Plants Used in the Territory of the Nebrodi in the Course of Ancient Folk Herbal Practices: The “Rite of the Seven Herbs”]. *Formazione Psichiatrica* 1–2: 189–196.
- Nada Patrone, A.M. 1981. *Il cibo del ricco e il cibo del povero* [The Food of the Rich and the Food of the Poor]. Torino: Centro Studi Piemontesi.
- Niola, M. 2009. Maria e le altre [Mary and the Others]. In *La donna e il sacro. Dee, maghe, sacerdotesse, sante* [The Woman and the Sacred: Goddesses, Magicians, Priestesses, Saints], edited by T. India, 101–108. Palermo: Fondazione Buttitta.
- Pitrè, G. 1978. *Medicina popolare siciliana* [Sicilian Folk Medicine]. Palermo: Il Vespro.
- Renda, F. 1997. *L’Inquisizione in Sicilia. I fatti. Le persone* [The Inquisition in Sicily: The Facts, The Figures]. Palermo: Sellerio.
- Riccò, I. 2019. Pluralismo terapeutico e medicina popolare: dalla segnatura alle medicine alternative [Therapeutic Pluralism and Folk Medicine: From Segnatura to Alternative Medicines]. *Lares* 3: 475–492.

- Riera-Melis, A. 2002. Il Mediterraneo, crogiuolo di tradizioni alimentari. Il lascito islamico alla cucina catalana medievale [The Mediterranean, Melting Pot of Food Traditions: The Islamic Inheritance in the Medieval Catalan Cuisine]. In *Il mondo in cucina. Storia, identità, scambi* [The World in the Kitchen: History, Identity, Exchanges], edited by M. Montanari, 3–43. Roma: Laterza.
- Santoro, D. 2013. Salute dei Re, salute del Popolo. Mangiare e curarsi nella Sicilia tardomedievale [Health of Kings, Health of the People: Eating and Healing in Late Medieval Sicily]. *Anuario de Estudios medievales* 43 (1): 259–289.
- Sinno, A. 2002. *La scuola medica salernitana e i suoi mestieri* [The Salerno Medical School and Its Professions]. Avellino: Ripostes.
- Sobrero, A., and M. Squillacciotti. 1978. Riflessioni sulla nozione di religiosità popolare [Reflections on the Notion of Popular Religiosity]. *Testimonianze* 201–202: 88–96.
- Tagliaferri, R. 2014. *Il Cristianesimo “pagano” della religiosità popolare* [The “Pagan” Christianity of Popular Religiosity]. Padova: EMP.
- Terrin, A.N. 1998. *Introduzione allo studio comparato delle religioni* [Introduction to the Comparative Study of Religions]. Brescia: Morcelliana.
- Uccello, P. 2014. *Santi, erboristi e piante magiche* [Saints, Herbalists and Magical Plants]. Canicattini Bagni (SR): Museo Civico del Comune di Canicattini Bagni.

ОХОТА ЗА РАСТЕНИЯМИ: “ЭВЕНКИЙСКИЕ ЛЕКАРСТВА” НА СЕВЕРНОМ БАЙКАЛЕ

Ключевые слова: этномедицина, лекарственные растения, эвенки, Северный Байкал, автономность, мобильность, охотничья удача, горечавка холодная, родиола розовая

Статья фокусируется на сформированной ситуации относительной автономности отношения северобайкальских эвенков к флоре. В центре внимания оказываются знания эвенков Северного Байкала о целебных свойствах универсальных “эвенкийских лекарств” — горечавке холодной и родиоле розовой. Взаимодействие людей с растениями анализируется в контексте мобильности; рассматриваются практики поиска и сбора лекарственных дикоросов. Эвенкийский охотничий этос и представления об охотничьей удаче включены в систему отношений человека, растений, животных и ландшафта. Автор отмечает, что локальные знания о полезных свойствах местной флоры формировались под влиянием наблюдения людей за поведением животных. Занятия оленеводством и охотой требовали от находящихся в постоянном движении таежников навыков жизни в относительной автономности, а стратегии использования медицинских средств, профилактики и лечения заболеваний складывались в условиях постоянного дефицита ресурсов. Это выработало у эвенков определенный, основанный на минимизации потребления тип отношения к любым дарам природы. В таких условиях особо востребованными оказывались именно лекарства широкого спектра действия.

Растения всегда занимали важную позицию в этномедицинской практике различных групп эвенков — на хорошее знание ими местной флоры исследователи обратили внимание достаточно давно. Еще в 1873 г. А.Л. Чекановский, собиравший образцы растений в районе Нижней Тунгуски, записывал их эвенкийские названия и помечал целебные свойства (Василевич 1969: 187). Тем не менее, несмотря на то что местная флора широко использовалась эвенками в лечении болезней, в научной литературе можно встретить только общие, неполные сведения об этом (Намзалов и др. 2017: 52). Известно лишь несколько публикаций, в которых подчеркивается особая роль растений в локальных этномедицинских практиках эвенков (Намзалов и др. 2013, 2017; Баханова 2009; Дмитриева 2006; Колосовский 1990).

Данная статья опирается на материалы, собранные мной за 15 месяцев (в период с 2007 по 2018 г.) полевых исследований в Северобайкальском районе Республики Бурятия. Основными методами были включенное наблюдение и полуструктуриро-

Владимир Николаевич Давыдов | <http://orcid.org/0000-0003-2738-4609> | davydov.kunstkamera@gmail.com | к. соц. н., Ph.D., заместитель директора по научной работе | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | научный сотрудник | Чукотский филиал ФГАОУ ВО “Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова” (ул. Студенческая 3, Анадырь, 689000, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 18-18-00309]

ванные интервью. Я работал среди эвенков — охотников и оленеводов — в национальных селах и на территориях эвенкийских родовых общин “Орон” и “Улуки”.

В тексте рассматриваются практики северобайкальских эвенков, связанные со сбором, обработкой и применением универсальных “эвенкийских лекарств” — двух лекарственных растений — горечавки холодной и родиолы розовой.

Медицинский плюрализм

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению методов сбора, получения и использования лекарственных растений, остановимся на том, каким образом эвенки Северного Байкала воспринимают медицинские практики и какие средства применяют в случае необходимости. В целом сложившуюся ситуацию можно обозначить как “медицинский плюрализм” (Anderson 2011). Местные жители не противопоставляют официальную медицину и медицину народную, они используют любую информацию и не пренебрегают никакими доступными средствами.

Первые постоянно практикующие фельдшеры появляются на Северном Байкале в начале XX в. Многие из них параллельно работают учителями в школах. Серьезным шагом на пути создания системы медицинского обслуживания в регионе стало формирование в 1925 г. мобильных медицинских групп Российским обществом Красного креста и Народным комиссариатом здравоохранения (Шубин 2001: 104). В ранний советский период региональные власти организовали несколько экспедиций с целью сбора данных о здоровье эвенков. В 1925—1927 гг. в группе, направленной к баунтовским эвенкам, работали врачи Переводчиков (1925 г.), Агровский (1926—1927 гг.) и Огинт (НАРБ 1: 49). В 1927 г. выпускник Саратовского медицинского института Агровский начинает принимать киндигирских эвенков в новой небольшой больнице, построенной в с. Душкачан (Шубин 2001: 104, 105; АМАЭ: 31, 42) — весь персонал больницы на тот момент состоял из двух человек (АМАЭ: 30об.).

Известно, что в начале 1920-х годов проживавшие на северо-восточном берегу Байкала шамагирские эвенки из с. Томпа относились к клинике № 7, расположенной в 133 км к югу от села (НАРБ 3: 26). В то время это была формальная регистрация, и мало кто из приписанных к больнице посещал ее из-за большой удаленности. Поскольку местное население (эвенки и буряты) нуждалось в постоянном медицинском обслуживании, в 1926 г. в с. Томпа был открыт небольшой медпункт с пятью койками. Однако, например, в 1927 г. фельдшер работал в селе только в августе, а в последующие восемь месяцев приехал лишь раз и всего на неделю (Там же).

Тем не менее региональные власти не оставляли идеи организации врачебной помощи населению. В рамках реализации данной задачи, несмотря на нехватку специалистов, были созданы постоянные медпункты в крупных поселках. Довольно часто работавшие в них не имели медицинского образования и не знали, как лечить пациентов. Например, местные жители боялись директора Нижнеангарского медпункта Никулина, который по незнанию регулярно назначал неправильные препараты (НАРБ 2: 102—103), а в селах Кумора и Горемыка (современное с. Байкальское) люди, не доверявшие специалистам открытых в середине 1920-х годов пунктов, предпочитали ходить к знахарям и колдунам (НАРБ 2). В. Неупокоев писал, что они обращались к шаману или лечились самостоятельно, используя лекарственные растения (Неупокоев 1928: 10). Можно констатировать, что в ранний советский период для исцеления от различных недугов эвенки использовали распределенные между представителями местного сообщества знания, причем не в последнюю очередь относящиеся к лекарственным растениям. В то же время в случае необходимости люди обращались к врачам. Как писал В. Неупокоев, “тунгус, в особенности мужчина, уже осознал пользу европейской медицины и при удобном случае всегда охотно идет за медпомощью” (Там же: 10). Отметим, что, несмотря на открытые в 1920—1930-е годы

в селах Северного Байкала постоянные медицинские пункты, охотники и оленеводы, значительную часть времени проводившие в тайге, продолжали пользоваться по большей части средствами народной медицины.

Народная медицина оказалась вновь востребованной после развала советской системы, когда лекарства в аптеках сильно подорожали. В этот период многие местные жители, потерявшие работу, вынуждены были опираться в основном на свои собственные знания. Сегодня специалисты-медики на селе пользуются большим уважением, а поскольку они хорошо разбираются и в народных средствах, для лечения различных заболеваний зачастую рекомендуют своим пациентам “эвенкийские лекарства” наряду с официальными препаратами (Davydov 2011: 133). Местные фельдшеры используют не только растения, но и продукты животного происхождения, и минералы, а иногда делятся своими запасами таких средств с нуждающимися. Из сказанного выше можно сделать вывод, что граница между официальной медициной и медициной народной в исследуемом сообществе размыта.

Универсальные лекарства

Согласно информантке из с. Холодное Пане Платоновне Лекаревой, северобайкальские эвенки учились различать лекарственные растения и познать способы их применения с детства. Разные группы эвенков использовали препараты растительного происхождения для лечения горячки, болезней сердечно-сосудистой системы, кожи, некоторых венерических заболеваний (Туголуков 1969: 97). Каждое лекарство имело свой спектр действия: настой листьев багульника применяли от кашля (Там же); смолу лиственницы — для улучшения пищеварения, утоления жажды и очищения полости рта (Симонова и др. 2016: 148); корень бадана — от болей в желудке (Davydov 2011: 143); полынь — как средство от диареи (Дырчикова 2014: 82); чай из листьев брусники, а также чагу — в качестве мочегонных средств (Там же). Проанализировав на примере баргузинских эвенков использование лекарственных растений в медицинских практиках, Б.-Ц.Б. Намзалов и Е.Ф. Афанасьева приходят к выводу, что наиболее часто их применяли для лечения простудных, легочных и почечно-мочекаменных болезней (Намзалов, Афанасьева 2013: 153).

Средства растительного происхождения использовались не только для приема внутрь, но и наружно — как растирания, для приготовления компрессов, обработки ран. Известно, например, что круглой березовой палкой терли больные места (Неупокоев 1928: 10). При приготовлении лекарств эвенки нередко смешивали растения с жиром и другими продуктами животного происхождения (желчью и др.) (Туголуков 1969: 96, 97). Так, раны обрабатывали специальными мазями, приготовленными из еловой или кедровой живицы, смешанной с медвежьим салом и толченой хвоей (Дырчикова 2014: 82).

Стратегии применения медицинских средств и практики профилактики и лечения заболеваний у эвенков складывались в условиях постоянного дефицита ресурсов. Занятия оленеводством и охотой требовали от находящихся в постоянном движении людей навыков поддержания жизни в условиях относительной автономности, что выработало определенный тип отношения ко всему, что дает людям природа (в том числе и к медицинским средствам), основанный на минимизации потребления. Поэтому особой популярностью пользовались растения, помогавшие в борьбе с целым набором недугов. Северобайкальские эвенки обладали знаниями, позволявшими им находить такие растения и лечиться самостоятельно, без привлечения помощи со стороны.

Янда (горечавка холодная, *gentiana algida*), являющаяся одним из подвидов горечавки, считается у эвенков Северного Байкала универсальным лечебным средством. Жители с. Холодное считают, что она эффективна при лечении большинства

заболеваний. Горечавка, по словам П.П. Лекаревой, “все вылечит, только оторванные кишки не может соединить”. Местные жители рассказывают историю об охотнике, который с помощью янды смог уменьшить боли при аппендиците, когда находился в лесу в двух днях пешего пути до села и не мог получить медицинскую помощь. Почувствовав боль в правой части живота, охотник заварил чай из янды, которую нашел в зимовье.

Из янды готовят отвары; с их помощью на Северном Байкале врачуют простудные заболевания, сдерживают развитие воспалительных процессов, лечат и предупреждают болезни желудочно-кишечного тракта. Настой янды также применяют при многих недугах (Софронов 2008). Горечавка снижает температуру, нормализует давление при гипотонии. Северобайкальские эвенки применяли янду и при легочных заболеваниях (Шубин 2007: 169). Считается, что это растение особенно полезно для детей и пожилых людей. Оленевод Леонид Тулбуконов вспоминал, что в детстве его бабушка почти каждый день давала ему в ложке настой янды. Некоторым пациентам, по словам местных жителей, янда тем не менее может не подходить. Например, информанты не рекомендуют применять ее при высоком давлении.

Янда — многолетнее растение, одно из лекарственных средств, нашедших свое применение в условиях относительной удаленности групп эвенков от крупных населенных пунктов. Подобные тактики поддержания независимости существования характеризуют многие кочевые сообщества Сибири и Арктики (Давыдов и др. 2021). Совокупность стратегий жизнеобеспечения, ориентированных на широкий спектр возможностей использования как имеющихся в наличии средств, так и поступающих извне, является важнейшей составляющей локальных режимов автономности (Там же).

Б.-Ц.Б. Намзалов, Е.Ф. Афанасьева и Т.Т. Тайсаев отмечали, что баргузинскими эвенками в лечебных целях использовались различные виды горечавки (Намзалов и др. 2013: 206, 2017: 52, 53). Мои информанты из с. Холодное также говорили о лекарственных растениях, “похожих на янду”, но с цветками синего цвета. Вполне вероятно, что в разных местах под “яндой” понимаются разные подвиды горечавки. Ю. Хвощевский идентифицирует янду как горечавку холодную (*Gentiana algida*) и горечавку одноцветковую (*Gentiana uniflora*) (Хвощевский 2017)¹. Хотя янда отличается особыми цветками, по словам местных жителей, ее можно спутать с другими (похожими) растениями. Сборщики в этом случае пробуют растения: янда характеризуется особым горьким вкусом, который невозможно спутать ни с каким другим.

Знатоком мест произрастания горечавки холодной считался пенсионер Аркадий Петрович Лекарев, работавший в советское время директором оленефермы и избиравшийся депутатом районного (аймачного) совета. Аркадий Петрович был одним из самых уважаемых жителей села, о нем говорили с почтением “Амака” (Дедушка). Амака считал янду “основным лекарством эвенков”. По его мнению, слово “янда” означает “самая хорошая трава, лекарственная”, по мнению же П.П. Лекаревой, оно переводится как “горная трава”. На Северном Байкале, а также в соседних регионах растение нередко именуют “тунгусской травой”. Ю. Хвощевский в своей интернет-заметке “Где шаманские травы цветут...” пишет о сходстве народного названия растения “янда” с топонимом “Янда” (гора на границе Канского и Ирбейского районов Красноярского края) и с сохранившимся до сих пор эвенкийским словом “янда”, означающим “костер, который разжигался во время камлания” (Хвощевский 2017). Согласно Г.М. Василевич, эвенкийские слова “яян (шаман), яя (шаманить) имеют связь со словом янда-джанда (большой костер), около которого прежде выполняли обряды обращения к огню, унаследованные шаманами” (Василевич 1971: 59).

Янда — редкий многолетник, растущий в основном по берегам водоемов в высокогорных долинах. Нередко ее собирают мужчины — охотники и оленеводы — по

заказу женщин (*Сирина, Фондал* 2006: 20). Места произрастания янды держат в секрете от чужаков (это знание обладает большой ценностью), лишь неопределенно указывают, что “ее можно найти в горах”. Поскольку я участвовал в походе за яндой и золотым корнем к одному из озер в горной долине, меня просили не называть места, где я побывал вместе с заготовщиками. Растения собирают с начала августа до начала сентября, пока они не “переросли”. Позднее они начинают краснеть и желтеть и теряют свой сок.

Хорошо знают места, где растет янда, оленеводы и охотники. В летнее время они делают ее запасы и потом привозят сухую траву в село родственникам и знакомым. В советский период оленей пасли в долинах рек Гасан-Дякит, Нюрундукан, Чая, Тья и Андока — в этих местах оленеводы и собирали горечавку.

Еще одним универсальным “эвенкийским лекарством”, которое пользуется большим спросом на Северном Байкале, является золотой корень (родиола розовая, *Rhodiola rosea*), растущий по берегам горных рек и ручьев. П.П. Лекарева рассказывала, что ее бабушки и дедушки использовали растение для лечения метеоризмов. Сейчас местные жители считают отвар золотого корня универсальным средством — “от всего пьют”. Несмотря на то что лечебными свойствами обладают и стебли, и листья родиолы розовой, местные жители собирают только корни. Их выкапывают с помощью ножа или руками.

Местные жители по-разному трактуют название данного лекарственного растения. Пана Платонова сообщила, что по-эвенкийски золотой корень именуют *уилдын*, что означает, по ее мнению, “появившийся”, “выросший”. П.П. Лекарева считает, что его название — *уилдын* — происходит от слова *у* (“печень”) и переводится как “лечащее печень”. В словаре Г.М. Василевич *уилдын* имеет значения “связь”, “соединение”, “пучок”, “связка” (*Василевич* 1958: 433). Такое толкование вполне соответствует практике заготовки данного лекарственного растения: на Северном Байкале эвенки сушат золотой корень нанизанным на нить и хранят в связках.

Коммодификация растений

В районе Байкало-Амурской магистрали между различными группами населения существует конкуренция за сбор растений. Золотой корень и янда пользуются большой популярностью и у приезжих. Горечавка холодная сегодня хорошо известна жителям Северобайкальска, иногда ее можно приобрести на местном рынке. Поскольку янда редкое растение, обычно ее продают небольшими пучками по высокой цене.

В условиях рыночной экономики ценные лечебные средства становятся объектом накопления и используются как эквивалент обмена (иногда янду меняют на другие лекарства или жир животных). Раньше, по словам пожилых жителей с. Холодное, растения собирались только для собственного потребления. Сейчас это резервный источник денежных средств: запасы трав могут быть проданы по необходимости жителям села, а у некоторых сборщиков есть даже сеть постоянных покупателей (*Сирина, Фондал* 2006: 20). Информанты вспоминают, что один из работавших в районном центре врачей приобретал лекарственные растения для себя и для перепродажи своим пациентам. В 2007–2009 гг. эквивалентом обмена, служащим мерой стоимости янды, была пол-литровая бутылка водки, позднее многие стали предпочитать деньги, поскольку цена растения повысилась.

Один из жителей с. Холодное, бывший строитель БАМа, сказал, что золотой корень был очень популярен среди его коллег — водителей грузовиков (“магиров”). Он добавил, что “бамовцы собрали все возле гольца Довырен, и в результате золотой корень исчез”. Люди не раз жаловались на то, что из-за “бамовцев” во многих местах ценных лекарственных растений стало меньше. Отметим, что борьба за ресурсы существовала всегда. В первой половине XX в. в сборе ягод конкурировали между собой эвенки, буряты

и русские (Петру 1930: 68). Сейчас на Северном Байкале сталкиваются интересы эвенков и приезжих (бамовцев), запасających кедровые орехи и другие дары лесов.

Янда воспринимается местными жителями и как хороший подарок. Ее могут преподносить родственникам или друзьям в знак уважения. П.П. Лекарева сказала, что охотники и оленеводы обычно бесплатно снабжают яндой стариков. По ее словам, стоит только спросить: “Есть немного янды?” (*Яндикан бишин?*), — и приехавший из тайги всегда ею поделится. Если кто-то из местных жителей отправляется в лес во второй половине лета, его обычно просят привезти янду и золотой корень. Таким образом, растения выступают еще и важным элементом поддержания социальных отношений.

Охотничьи знания и навыки, представление об удаче

Основными занятиями северобайкальских эвенков всегда были охота, оленеводство, рыбная ловля, а также (пусть и в меньшей степени) сбор дикоросов. Подчеркнем важность охоты, поскольку само умение охотиться давало (и дает сегодня) местным жителям некоторые преимущества и в других занятиях, прежде всего в тех, где необходимо уметь наблюдать и оценивать изменения, связанные с деятельностью множества агентов. В связи с высокой ценностью горечавки холодной и родилолы розовой, их нахождение — желанное, эмоционально окрашенное событие. Мало знать места, где они растут, нужно еще обнаружить и “добыть” растения. В этом смысле их сбор имеет много общего с охотой.

Одну из глав своей посвященной эвенкам научно-популярной книги “Следопыты верхом на оленях” В.А. Туголуков назвал “Охотники за рыбой” (Туголуков 1969: 59–65). Автором была высказана важная мысль: характерные охотничьи черты (“облик охотника”) могут проявляться в самых разных сферах. Приведем лишь один пример: в качестве орудия рыбной ловли в прежние времена эвенкам мог служить охотничий лук (Там же: 59). Подобное использование материальных объектов характерно для кочевников — по сути, это реализация на практике принципа полифункциональности вещей (Головнёв и др. 2018: 5, 342).

Характерная черта мировоззрения эвенков — представление об охотничьей удаче (Brandišauskas 2017), именно оно задает особую форму отношений с окружающим миром, основанную на активной вовлеченности субъекта в поток событий и далекую от пассивного и случайного получения какого-либо ресурса (Hamayon 2012). Иными словами, в данном случае представление об удаче иницирует “инновационное действие, спроецированное в будущее” (Hamayon 2010: 172). Занятие охотой связано с определенными запретами, которые люди стараются не нарушать. Например, эвенки считают, что плохо хвастаться своей добычей, так как от тебя может отвернуться удача, которая, в их представлении, сопутствует именно умелому охотнику, своими действиями обеспечивающему успех. В случае поиска лекарственных растений действует то же самое правило: место нахождения искомого, как правило, открывается наблюдательному человеку, хорошо разбирающемуся в особенностях местного ландшафта.

В охоте важно уметь перемещаться особым образом, чтобы не спугнуть добычу. Растения, по мнению северобайкальских эвенков, тоже можно “спугнуть”. Если вести себя неподобающе, сильно шуметь, они “не покажутся” — их будет сложно обнаружить. Здесь речь идет не только об азарте, который делает возможным подобное сравнение, в этом контексте важно само отношение эвенков к добыче. Обозначенный Н. Бёрд-Дэвид принцип “дающей природы” (Bird-David 1990), дополненный необходимостью проявить сноровку в получении ресурса (Brandišauskas 2017), может быть применен к продуктам не только охоты, но и собирательства. Таким образом, в представлениях местных жителей, растения обладают субъектностью, они могут

прятаться, скрываться от разыскивающего их человека. Для того чтобы они показались, важно не потерять фарт.

Представление об удаче неразрывно связано с представлением о ценности ресурса. Сама ценность не обязательно измеряется в каких-то условных единицах и поддается исчислению. В случае лекарственных растений она определяется их полезностью и эффективностью. И в походе за дикоросами также важно не спугнуть удачу, которая воспринимается как некое вознаграждение участнику сбора. Поэтому эвенки стараются избегать прямых разговоров о своих планах. Как уже упоминалось выше, не принято точно называть места сбора, не принято также высказывать предположения о том, что там будет обнаружено большое количество растений. Представление об удаче, таким образом, отражает видение событий в динамике, которое в совокупности со знаниями и умениями приводит к положительному результату — получению ресурса.

Растения эвенки собирают в основном в летний период, но при необходимости делают это и зимой (Намзалов и др. 2013: 206). В этом процессе можно увидеть реализацию принципа многозадачности, когда одно действие одновременно преследует сразу несколько целей. По словам А.П. Лекарева, которые подтверждаются данными А.А. Сириной и Г. Фонда, а также моими полевыми материалами, поход за яндой совпадает с охотой на сурков-тарбаганов (Сирина, Фонд 2006: 20). Подобная практика существует у оленеводов общины “Улуки” в горной тайге — во время своих переходов они добывают сразу несколько разных многолетников, например янду и золотой корень.

Местные жители стараются не брать слишком много, сохраняя ресурс на будущее. Я сам наблюдал, как в процессе сбора часть растений оставляли. Подобные “добровольные ограничения” — еще один присущий сборщикам “охотничий” элемент (Сирина 2008: 130). Эвенки ограничивают добычу животных даже в тех случаях, когда действуют официальные квоты (Anderson 2000: 138). Например, на Северном Байкале эвенки-охотники не станут убивать медведя без необходимости. Истории о жадных добытчиках используются в качестве элемента механизма социального контроля (Ventsel 2005: 269–299).

В процессе сбора лекарственных растений люди руководствуются этикой минимализма (Симонова 2016; Головнёв и др. 2018). Она отражает особую форму отношений с ресурсами: это и минимизация их потребления, и контроль использования энергетических ресурсов, и “вещный минимализм” (Головнёв и др. 2018: 217) — в пеший поход эвенки берут с собой только самое необходимое.

Пешие походы по тайге — это особый способ восприятия ландшафта, где навыки и телесное знание местности являются важнейшими компонентами освоения пространства (Ingold 2000). Участники сбора стараются избегать тяжелой ноши — путь к нужной точке проходит по горной тайге и требует немалых усилий. Одно из главных умений охотника — умение преодолевать большие расстояния — предполагает рациональное использование сил: эргономичная походка позволяет человеку двигаться в определенном ритме и меньше уставать. Житель с. Холодное Николай Малафеев, приехавший на Северный Байкал из Улан-Удэ, говорил, что охотник должен уметь ходить особым образом — не создавая лишнего шума и не делая лишних движений. По его словам, он многому научился у своих наставников-эвенков, которые могли преодолевать большие расстояния, делая редкие остановки.

Поход за лекарственными травами для местных жителей — это особое событие, к нему готовятся заранее. Обычными “спутниками” человека являются *поняга* (наплечная доска с веревками для ношения грузов)², мешок, нож, котелок, спички, ружье и патроны. С собой должно быть небольшое количество продуктов: хлеб, сахар, чай, вареное мясо. Один из моих информантов-оленьеводов в поход за лекарственными растениями всегда брал с собой свою “фартовую” понягу — она не только

была удобна для ношения грузов, но и ассоциировалась с удачей и создавала позитивный настрой. Мужчина считал, что “счастливая” вещь помогает ему в поисках янды. (Иногда поняга служит своего рода оберегом — на одной из таких досок я видел вырезанную надпись “Спаси и сохрани”.) Поняга охотника и оленевода выполняет роль своеобразного экзоскелета, позволяющего экономить силы в пеших переходах. Один из оленеводов общины “Улуки” Георгий Аркадьевич Лекарев сказал: “Поняга у меня боевая. Как фанеру нашел на Перевале³ в 2002 г., так и хожу с ней!”

Сбор лекарственных растений может осуществляться как группой, так и поодиночке. Мне не приходилось видеть каких-либо специальных ритуалов, связанных с яндой. Тем не менее известно, что во время привала люди обязательно угощают огонь или, как они сами говорят, “кормят хозяина”: кладут в костер небольшие кусочки пищи. Для угощения может использоваться и спиртное, если оно есть. Это делается для того, чтобы не сбиться с пути, а также чтобы не потерять удачу.

Местные жители редко делают перерыв, пока не собрано необходимое количество растений. По бытующим на Северном Байкале представлениям, отдых до завершения какой-либо трудовой операции, особенно если травы много, может повлиять на удачу. Один из информантов рассказал мне комическую историю про охотника, который сделал остановку, чтобы приготовить чай, сразу после того как покинул оленеводческую базу и пересек протекающий рядом приток р. Номама.

Таким образом, в сборе лекарственных растений много общего с охотой. Местные жители именно “охотятся” за дикоросами, отслеживают их, при этом стараются вести себя определенным образом, чтобы не лишиться удачи. После того как растения собраны, обычно делается перерыв, а затем добытое тщательно упаковывается в мешок, который крепится к поняге. Привязывание различных предметов к этому “эвенкийскому рюкзаку” — особый вид искусства. От того, каким образом на ней размещены пожитки и добыча, зависит скорость перемещения — ничто не должно создавать препятствий при ходьбе. Поняга с вещами и человек образуют эргономичное целое, позволяющее экономить энергию в движении. Во время походов за растениями сборщики, если планируют вернуться в эти места, могут оставлять в лесу инструменты и различный инвентарь — такая стратегия дает возможность перемещаться быстрее.

После возвращения местные жители готовят собранное к сушке: растения очищают от грязи и связывают в пучки. Затем их развешивают (обычно на неделю) на перекладинах под потолком зимовий — небольших охотничьих избушек. Как сказала П.П. Лекарева, сушка янды на перекладинах практикуется эвенками давно, еще с тех времен, когда они “жили в юртах”⁴. В с. Холодном считают, что солнечный свет снижает эффективность лекарственных растений и поэтому стараются сушить их в темных помещениях — собранными в пучки или разложенными на бумаге на плоской поверхности, а золотой корень нанизанным на нитку.

Растения в отношениях человека и животных

Как уже было отмечено выше, для охотника очень важно умение наблюдать — но не только. Чтобы быть успешным, он должен научиться думать, как животное, и понимать логику действий обитателей тайги. Подобное глубокое проникновение в суть окружающей живой природы характерно для северных кочевников-оленеводов — у них вырабатывается особое “оленье мышление” (Головнёв и др. 2018: 11). Охотник миметически вживается в роль животного для того, чтобы стереть на время охоты границу между собой и добычей (Willerslev 2007).

Многие знания эвенков о природе — результат наблюдения за животными и происходящими в природе процессами: наблюдение за другими живыми существами не только позволяет получить важную информацию об окружающей среде, но и

“подсказывает”, как применить ее на практике. По словам информантов-эвенков, люди узнали о полезных свойствах многих растений благодаря наблюдению за больными животными (ср.: *Дырчикова* 2014: 81). Так же считают и старожилы с. Холодное. Они отмечают, что у разных обитателей тайги есть свои пищевые предпочтения. Так, А.П. Лекарев в разговоре со мной сказал, что олени и лоси употребляют в пищу определенные виды растений. Не раз мне доводилось слышать и том, что лось особенно любит янду. Местные жители утверждают, что “лось и изюбрь в зимнее время лечатся ягелем” (*Cladonia rangiferina*), растущим на стволах деревьев; люди используют его при болях в животе. П.П. Лекарева отмечала, что и собаки иногда лечатся яндой. Эвенки считают, что те средства, которые используют животные, могут быть полезными и для человека.

Эвенки издавна лечили не только самих себя, но и оленей (*Туголуков* 1969: 98); при этом и в том и в другом случае зачастую применялись одни и те же средства: изготовленные на основе растений мази, настойки, отвары, окуривания дымом можжевельника (*сэңкирэ*) (считается, что этот дым полезен при лечении дыхательных путей, кроме того, он используется в различных ритуалах [*Намзалов и др.* 2013: 206])⁵.

Для лечения животных эвенками использовалась и янда. П. Платонова рассказывала, что раньше ее отваром поили больных оленят (*Давыдов* 2013: 37). Отвар давали и взрослым животным. В.А. Туголуков пишет, что при лечении некробациллеза (“копытки”) эвенки промывали копыта оленя в отваре растения, собранного по каменистым берегам рек и называемого ими *маримчйн* (*Туголуков* 1969: 98). В исследовании А.С. Шубина, опубликованном в 2007 г., отмечено, что северобайкальские эвенки кочевали высоко в горах, в местах, богатых ягелем и зверобоем (*эрэктэ*), — растениями, используемыми для лечения оленей (*Шубин* 2007: 169). Отвар зверобоя эвенки пили и сами — от кашля (Там же).

Растения, выполняющие роль важного связующего звена между человеком и природой, встроены в широкий контекст социальных взаимодействий людей не только друг с другом, но и с животными, и с окружающим ландшафтом. Практики применения местной флоры в различных сферах жизни людей во многом основаны на наблюдении за использованием растений “братьями нашими меньшими”.

* * *

Знания эвенков о лекарственных растениях неотделимы от знаний об изменениях, происходящих в окружающей среде, и гармонично сочетаются с жизненно важными умениями и навыками, сформированными поколениями этого кочевого народа. Универсальность лекарственных средств в условиях относительной автономности и удаленности может рассматриваться как медицинская технология. Кочевой быт, характеризующийся дефицитом любых ресурсов, для поддержания здоровья требовал поиска и применения эффективных лечебных препаратов. Поэтому так важно было находить и запасать лекарственные растения широкого спектра действия.

Умение оперативно оказывать медицинскую помощь позволяло местным жителям быть менее зависимыми от внешнего окружения, а кочевой образ жизни способствовал приобретению знаний о лекарственных растениях и их свойствах и формированию практики их использования.

Сбор растений, как было показано выше, имеет сходные черты с охотой, а занимающиеся им люди руководствуются теми же этическими принципами, что и охотники. Зачастую сборщики совмещают это занятие с другими видами деятельности. Сами же растения являются важным элементом отношений обмена, связывающих местное сообщество и объединяющих людей, постоянно живущих в селе, и охотников и оленеводов, находящихся продолжительные периоды за его пределами. Лекарственные дикоросы используются местными жителями наряду со средствами

официальной медицины, а врачи зачастую дополняют лечение “эвенкийскими лекарствами”.

Хорошее знание территории проживания и кочевания позволяло эвенкам находить лечебные средства вокруг себя — фактически сам ландшафт можно охарактеризовать как “лечащий” (*healing*), способный исцелить (*Anderson* 2011). Поскольку необходимые ресурсы следует искать и добывать в разных местах, это не под силу одному человеку. В случае необходимости местные жители передают друг другу информацию о наличии традиционных лекарственных средств и кооперируются для оказания помощи. Таким образом, “эвенкийские лекарства” выступают еще и важнейшим средством интеграции местного сообщества.

Примечания

¹ Я определяю растение, именуемое местными жителями яндой, как горечавку холодную (*Gentiana algida*). В регионе довольно распространена ситуация, когда целый ряд растений называют одинаково. В качестве примера можно привести багульник.

² Местные жители называют понягу “эвенкийским рюкзаком”. Раньше она изготавливалась из цельного куска дерева и ровдужных ремешков. Современные поняги делаются из подручных средств: фанеры, металлических труб, досок.

³ Зброшенный геологический поселок. Местные жители используют части старых зданий и техники в качестве материалов для ремонта, для изготовления новых вещей, а также как топливо.

⁴ Местные жители называют конические жилища юртами, избегая слова “чум”, которое ассоциируется у них с болезнью (чумой).

⁵ Сейчас дымом можжевельника окуривают не только оленей, но и транспортные средства. Например, перед поездкой в тайгу эвенки из общины “Улуки” иногда окуривают машину “Урал”.

Источники и материалы

АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Ф. 12. Оп. 1. Д. 51. Куфтин Б.А. Краткий эпизодический дневник Тунгусской экспедиции Антропологического института 1-го московского гос. университета и Исторического музея народоведения. Северное Прибайкалье, Приморская обл. 1927.

НАРБ 1 — Национальный архив Республики Бурятия. Ф. 247. Оп. 1. Д. 5.

НАРБ 2 — Национальный архив Республики Бурятия. Ф. 247. Оп. 1. Д. 18.

НАРБ 3 — Национальный архив Республики Бурятия. Ф. 247. Оп. 1. Д. 73.

Неупокоев 1928 — Неупокоев В. Тунгусы Бурятии (Очерк). Верхнеудинск: изд-во журнала “Жизнь Бурятии”, 1928.

Софронов 2008 — Софронов А. Ботанические зарисовки // Сайт Ассоциации экологического туризма. Газета “Заповедное братство”. Май 2008. № 3. http://www.ecotourism-russia.ru/ru/brotherhood/brotherhood_3_2008/janda.html (дата обращения: 21.02.2021).

Хвощевский 2017 — Хвощевский Ю. Где шаманские травы цветут... // Сайт “Сегодняшняя газета”. 27.02.2017. <http://www.sgzt.com/?module=articles&action=view&id=3946>

Научная литература

Баханова Л.С. Народная медицина эвенков // Тальцы. 2009. № 1 (32). С. 28—30.

Василевич Г.М. Эвенкийско-русский словарь / Сост. Г.М. Василевич. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.

Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л.: Наука, 1969.

Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 53—60.

Головнёв А.В., Куканов Д.А., Перевалова Е.В. Арктика: атлас кочевых технологий. СПб.: МАЭ РАН, 2018.

- Давыдов В.Н.* Борьба с хищниками и повседневные практики современных оленеводов: отношения человека и животных на Северном Байкале (по результатам полевых исследований 2007–2012 гг.) // *Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 12 / Под ред. Е.Г. Федоровой.* СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 23–42.
- Давыдов В.Н., Беляева-Сачук В.А., Давыдова Е.А.* Режимы автономности в Восточной Сибири: медицинские практики в условиях тундры, тайги и степей // *Уральский исторический вестник.* 2021. № 1 (70). С. 60–69.
- Дмитриева К.М.* Лекарственные растения Оленекского эвенкийского национального района. Якутск: Изд-во ЯГУ, 2006.
- Дырчикова М.И.* Растения в культуре Баргузинских эвенков (на материале учебных практик) // *Арктика XXI век. Гуманитарные науки.* 2014. № 1 (2). С. 81–83.
- Колосовский А.С.* Применение лекарственных растений аборигенами о. Сахалина // *Краеведческий бюллетень (Южно-Сахалинск).* 1990. № 4. С. 120–142.
- Намзалов Б.-Ц.Б., Афанасьева Е.Ф.* О некоторых лекарственных растениях народной медицины баргузинских эвенков (Северное Прибайкалье) // *Проблемы ботаники Южной Сибири и Монголии: материалы Двенадцатой международной научно-практической конференции, Барнаул, 28–30 октября 2013 г. / Науч. ред. А.И. Шмаков. Барнаул: ИП Колмогоров И.А., 2013. С. 152–154.*
- Намзалов Б.-Ц.Б., Афанасьева Е.Ф., Тайсаев Т.Т.* О перспективах возрождения хозяйства и этноботанических традициях эвенков Северного Прибайкалья (на примере верхнеангарских и баргузинских популяций) // *Растительность Байкальского региона и сопредельных территорий: материалы Всероссийской школы – конференции с участием иностранных ученых (Улан-Удэ, 11–13 ноября 2013 г.) / Ред. Б.Б. Намзалов и др. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2013. С. 204–212.*
- Намзалов Б.-Ц.Б., Афанасьева Е.Ф., Тайсаев Т.Т.* О традиционном природопользовании и перспективах возрождения хозяйства эвенков Северного Прибайкалья // *Природа Внутренней Азии.* 2017. № 2 (3). С. 49–61.
- Петри Б.Э.* Охота и оленеводство у Тугурских тунгусов в связи с организацией охотхозяйства. Иркутск: б. и., 1930.
- Симонова В.В.* Этика тайги: эвенки Северного Байкала между позитивизмом и локальной стратегией минимума // *Давыдов В.Н., Симонова В.В., Сем Т.Ю., Брандишаускас Д.* Огонь, вода, ветер и камень в эвенкийских ландшафтах. Отношения человека и природы в Байкальской Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 70–97.
- Симонова Н.В., Доровских В.А., Анохина Р.А.* Лекарственные растения Амурской области. Благовещенск: ГБОУ ВПО Амурская ГМА, 2016.
- Сирина А.А.* “Чувствующие землю”: экологическая этика эвенков и эвенов // *Этнографическое обозрение.* 2008. № 2. С. 121–138.
- Сирина А.А., Фондал Г.А.* Эвенки Северного Прибайкалья и проект строительства нефтепровода “Восточная Сибирь – Тихий Океан” // *Исследования по прикладной и неотложной этнологии.* 2006. № 186.
- Туголуков В.А.* Следопыты верхом на оленях. М.: Наука, 1969.
- Шубин А.С.* Эвенки Прибайкалья. Улан-Удэ: Бэлиг, 2001.
- Шубин А.С.* Эвенки. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2007.
- Anderson D.G.* Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Anderson D.G. (ed.)* The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia. Vol. 1. Edmonton: CCI Press, 2011.
- Bird-David N.* The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters // *Current Anthropology.* 1990. Vol. 31. No. 2. P. 189–196.
- Brandišauskas D.* Leaving Footprints in the Taiga: Luck, Spirits and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters. Oxford: Berghahn Books, 2017.
- Davydov V.N.* Public Health and Folk Medicine among North Baikal Evenkis // *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia. Vol. 1 / Ed. D.G. Anderson. Edmonton: CCI Press, 2011. P. 129–146.*
- Hamayon R.* Le “don amoureux” de la proie est l’autre face de la “chance” du chasseur sibérien // *Revue du MAUSS.* 2010. Vol. 36. n°. 2. P. 171–181.
- Hamayon R.* The Three Duties of Good Fortune “Luck” as a Relational Process among Hunting Peoples of the Siberian Forest in Pre-Soviet Times // *Social Analysis.* 2012. Vol. 56. No. 1. P. 99–116.

- Ingold T. *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. L.: Routledge, 2000.
- Ventsel A. *Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property Relations in a Siberian Village*. Berlin: Lit Verlag, 2005.
- Willerslev R. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood Among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Research Article

Daydov, V.N. Plant Hunting: “Evenki Medicines” in Northern Baikal [Okhota za rasteniiami: “evenkiiskie lekarstva” na Severnom Baikale]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 70–83. <https://doi.org/10.31857/S086954150017415-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Vladimir N. Davydov | <https://orcid.org/0000-0003-2738-4609> | davydov.kunstkamera@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

ethnomedicine, medicinal plants, Evenki, Northern Baikal, autonomy, mobility, hunting luck, *Gentiana algida*, *Rhodiola rosea*

Abstract

The article discusses the attitudes of the Northern Baikal Evenkis toward the flora, formed by the situation of relative autonomy. The focus is on plants that are used in medical practice and are in great demand. The article examines the knowledge of the Northern Baikal Evenkis about the healing properties of two plants that are considered universal medicines – *Gentiana algida* and *Rhodiola rosea*, sometimes called “Evenki medicines”. It considers human interactions with these medicinal plants in the context of mobility, as well as human, animal and landscape relations, and describes the practice of their gathering by hunters and reindeer herders. The Evenki hunting ethos and ideas about hunting luck are part of the system of relations between humans and the environment and manifest themselves in the practice of searching for and collecting medicinal plants. Local knowledge about their beneficial properties was formed under the influence of observations of animals’ behaviour. The strategies for the use of medical devices and the practice of prevention and treatment of diseases by Evenkis were formed under conditions of constant resource shortages. Reindeer husbandry and hunting demanded that people in constant motion improve the skills of maintaining relative autonomy, that is a certain type of attitude towards resources as well as medicines, based on minimizing their consumption. In such conditions, medicines with a wide spectrum of action turned out to be especially in demand.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 18-18-00309]

References

- Anderson, D.G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, D.G., ed. 2011. *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia*. Vol. 1. Edmonton: CCI Press.
- Bakhanova, L.S. 2009. Narodnaia meditsina evenkov [Evenki Folk Medicine]. *Tal'tsy* 1 (32): 28–30.
- Bird-David, N. 1990. The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology* 31 (2): 189–196.

- Brandišauskas, D. 2017. *Leaving Footprints in the Taiga: Luck, Spirits and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters*. Oxford: Berghahn Books.
- Davydov, V.N. 2011. Public Health and Folk Medicine among North Baikal Evenkis. In *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia*, edited by D.G. Anderson, 1: 129–146. Edmonton: CCI Press.
- Davydov, V.N. 2013. Bor'ba s khishnikami i povsednevnye praktiki sovremennykh olenovodov: otnosheniia chelovaka i zhivotnykh na Severnom Baikale (po real'itatam polevykh issledovaniy 2007–2012 gg.) [Fighting Predators and Daily Practices of Contemporary Reindeer Herders: Human-Animal Relations in Northern Baikal (Field Research Results 2007–2012)]. In *Materialy polevykh issledovaniy MAE RAN* [The Materials of Field Research of MAE RAS], edited by E.G. Fedorova, 12: 23–42. St. Petersburg: MAE RAN.
- Davydov, V.N., V.A. Beliaeva-Sachuk, and E.A. Davydova. 2021. Rezhimy avtonomnosti v Vostochnoi Sibiri: meditsinskie praktiki v usloviakh tundry, taiga i stepei [Autonomy Regimes in Eastern Siberia: Medical Practices in the Conditions of the Tundra, Taiga and Steppe]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 1 (70): 60–69.
- Dmitrieva, K.M. 2006. *Lekarstvennye rasteniia Olenekskogo evenkiiskogo natsional'nogo raiona*. Yakutsk: Izdatel'stvo YaGU.
- Dyrchikova, M.I. 2014. Rasteniia v kul'ture Barguzinskikh evenkov (na materiale uchebnykh praktik) [Plants in the Culture of the Barguzin Evenkis (Based on Educational Practices)]. *Arktika XXI vek. Gumanitarnye nauki* 1 (2): 81–83.
- Golovnev, A.V., D.A. Kukanov, and E.V. Perevalova. 2018. *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii* [Arctic: Atlas of Nomadic Technologies]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Hamayon, R. 2010. Le “don amoureux” de la proie est l'autre face de la “chance” du chasseur sibérien [The Prey's Love Gift: The Other Side of the Siberian Hunter's Luck]. *Revue du MAUSS* 36 (2): 171–181.
- Hamayon, R. 2012. The Three Duties of Good Fortune “Luck” as a Relational Process among Hunting Peoples of the Siberian Forest in Pre-Soviet Times. *Social Analysis* 56 (1): 99–116.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Kolosovskii, A.S. 1990. Primenenie lekarstvennykh rastenii aborigenami o. Sakhalina. *Kraeved* (Yuzhno-Sakhalinsk) 4: 120–142.
- Namzalov, B.-T.B., and E.F. Afanasieva. 2013. O nekotorykh lekarstvennykh rasteniiakh narodnoi meditsiny barguzinskikh evenkov (Severnoe Pribaikal'e) [Some Medicinal Plants of the Barguzin Evenki Traditional Medicine (Northern Baikal Region)]. In *Problemy botaniki Yuzhnoy Sibiri i Mongolii: materialy Dvenadtsatoi mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Barnaul, 28–30 oktiabria 2013 g.* [The Issues Southern Siberian and Mongolian Botany: The Materials of the Twelfth International Scientific-Practical Conference, Barnaul, October 28–30, 2013], edited by A.I. Shmakov, 152–154. Barnaul: IP Kolmogorov I.A.
- Namzalov, B.-T.B., E.F. Afanasieva, and T.T. Taisaev. 2013. O perspektivakh vozrozhdeniia khoziaistva i etnobotanicheskikh traditsiyakh evenkov Severnogo Pribaikal'ia (na primere verkhneangarskikh i barguzinskikh populiatsii) [The Perspectives for the Revival of the Economy and Ethnobotanical Traditions of the Evenks of the Northern Baikal Region (The Example of the Upper Angara and Barguzin Populations)]. In *Rastitel'nost' Baikalskogo regiona i sopredel'nykh territorii: materialy vserossiiskoi shkoly-konferentsii s uchatiem inostrannykh uchenykh (Ulan-Ude, 11–13 noiabria 2013 g.)* [Vegetation of the Baikal Region and Adjacent Territories: Materials of the All-Russian School-Conference with the Participation of Foreign Scientists (Ulan-Ude, November 11–13, 2013)], edited by B.-T.B. Namzalov, et al., 204–212. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Namzalov, B.-T.B., E.F. Afanas'eva, and T.T. Taisaev. 2017. O traditsionnom prirodopol'zovanii i perspektivakh vozrozhdeniia khoziaistva evenkov Severnogo Pribaikal'ia [Traditional Nature Management and Perspectives for the Revival the Northern Baikal Evenki Economy]. *Priroda Vnutrennei Azii* 2 (3): 49–61.
- Petri, B.E. 1930. *Okhota i olenovodstvo u Tuturskikh tungusov v svyazi s organizatsiei okhotkhoziaistva* [Hunting and Reindeer Husbandry among the Tutar Tungus in Connection with the Organization of the Hunting Economy]. Irkutsk.
- Shubin, A.S. 2001. *Evenki Pribaikal'ia* [Evenkis of Pribaikal'e]. Ulan-Ude: Belig.
- Shubin, A.S. 2007. *Evenki* [Evenkis]. Ulan-Ude: Respublikanskaia tipografiia.

- Simonova, V.V. 2016. Etika taigi: evenki Severnogo Baikala mezhdu pozitivizmom i local'noi strategiei minimuma [Taiga Ethics: Evenks of Northern Baikal Between Positivism and Local Strategy of Minimalism]. In *Ogon', voda veter i kamen' v evenkiiskikh landshaftakh. Otnosheniia cheloveka i prirody v Baikal'skoi Sibiri* [Fire, Water, Wind and Stone in Evenki Landscapes: Relations between Human and Nature in Baikal Siberia], by V.N. Davydov, V.V. Simonova, T.Y. Sem, and D. Brandišauskas, 70–97. St. Petersburg: MAE RAN.
- Simonova, N.V., V.A. Dorovskikh, and P.A. Anokhina. 2016. *Lekarstvennye rasteniia Amurskoi oblasti* [Medicinal Plants of the Amur Oblast']. Blagoveshchensk: GBOU Amurskaia GMA.
- Sirina, A.A. 2008. “Chuvstvuiushchie zemliu”: ekologicheskai etika evenkov i evenov [“Feeling the Land”: Environmental Ethics of Evenkis and Evens]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 121–138.
- Sirina, A.A., and G.A. Fondahl. 2006. Evenki Severnogo Pribaikal'ia i proekt stroitel'stva nefteprovoda “Vostochnaia Sibir' – Tikhii Okean” [Evenkis of the Northern Baikal Region and the Project of the “Eastern Siberia – Pacific Ocean” Pipeline Construction]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* 186.
- Tugolukov, V.A. 1969. *Sledopyty verkhom na oleniakh* [Reindeer Riding Pathfinders]. Moscow: Nauka.
- Vasilevich, G.M. 1958. *Evenkiisko-russkii slovar'* [Evenki-Russian Dictionary]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei.
- Vasilevich, G.M. 1969. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [Evenkis: Historical and Ethnographic Essays (18th – Early 20th Centuries)]. Leningrad: Nauka.
- Vasilevich, G.M. 1971. Doshamanskii i shamanskii verovaniia evenkov. *Sovetskaia etnografiia* 5: 53–60.
- Ventsel, A. 2005. *Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property Relations in a Siberian Village*. Berlin: Lit Verlag.
- Willerslev, R. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood Among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

© Д.А. Баранов

ЛОКАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ И “ДРУГИЕ АНТРОПОЛОГИИ”

Ключевые слова: антропоцентризм, перспективизм, локальные знания, репрезентация, другие антропологии, народные классификации, субъектность вещей, этнографическое поле

В статье рассматриваются проблемы этнографического описания и репрезентации культуры Других и анализируются присущие антропологии онтологические ограничения, ставящие под вопрос саму возможность получения объективного знания об изучаемых культурах. Предлагается понятие “другие антропологии”, которое предполагает признание значимых в эвристическом отношении альтернатив евроцентричной перспективе в описаниях и интерпретациях культур. Подобный подход, в основе которого лежат идеи Э. Вивейруша де Кастру, ставит следующие вопросы: чему нас, этнографов, может научить в теоретическом и мировоззренческом смысле знакомство с культурами, являющимися предметом исследования? каков вклад разных культур в производство новых дисциплинарных концепций и теорий? насколько мы готовы признать и включить “на равных” в свой научный дискурс “народные” знания?

Антропологический евро(эго)центризм

Один из парадоксов “идеальной” антропологии, претендующей на достижение объективного знания об изучаемой культуре, — условие дистанцирования исследователя от объекта наблюдения. Бескомпромиссное следование этому условию подразумевает в конечном счете “обесчеловечивание” самого антрополога. В действительности, чтобы познать человека и его культуру, надо в каком-то смысле не быть человеком и не принадлежать к его культуре. Перефразируя Л. Витгенштейна, можно утверждать, что познание культуры внеположно ей. “Надкультурная” позиция позволяет сделать предметом научной рефлексии некие общечеловеческие универсалии, а также значительное число культурных явлений, многие из которых для нас концептуально прозрачны, поскольку относятся к фоновым знаниям. Таким образом, чем меньше “человеческого” или “культурного” в антропологе, тем больше

Дмитрий Александрович Баранов | <https://orcid.org/0000-0003-4129-7771> | dmitry.baranov@list.ru | к. и. н., заведующий отделом этнографии русского народа | Российский этнографический музей (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191186, Россия)

у него шансов дать объективное описание культуры. Но если дистанцирование может способствовать приросту знания о культуре, то не является ли оно одновременно и помехой в понимании этой культуры, основанном, как считается многими антропологами, на общности когнитивных структур сознания и переживании одного и того же опыта?

Конечно, антропология всегда пыталась выйти “за пределы и по ту сторону”, будь то экзотические Другие или “своя” культура. Но, как уже отмечалось, сама дисциплинарная, антропоцентричная природа нашей науки накладывает онтологические ограничения — поскольку антропологи являются неотъемлемой частью человеческой культуры, “адекватное” представление о ней проблематично, так как требует взгляда со стороны, выхода за рамки человеческого, т.е. предполагает утрату антропологом своей идентичности. Собственно, именно эту тенденцию отражает так наз. постгуманистическое направление в социальных науках, отбрасывающее любую мысль о привилегированной позиции человека (см., напр.: *Кожевникова* 2018).

Оставляя решение проблемы онтологической ограниченности антропологии на откуп философам, сузим рамки и рассмотрим более частный случай дисциплинарной ограниченности, который связан с вопросом идентичности самого исследователя. Речь идет о евроцентричной перспективе, которая и определяла развитие классической, т.е. нерелятивистской, антропологии. Для этого подхода характерно помещение в рамки своих (европейских) интеллектуальных конструкций альтернативных систем ценностей и картин мира, из чего следует, что изучение других культур осуществляется через обращение к “общечеловеческим” (т.е. европейским) мировоззренческим установкам и эпистемологической традиции (*Доронин* 2018: 106). Итак, создается единая шкала ценностей, которая выступает мериллом Иного и определяет распределение культур — от “диких” (т.е. неевропейских) до “цивилизованных” (т.е. европейских). Эта перспектива придавала антропологии в лучшем случае постоянно подпитываемую ненамеренную снисходительность по отношению к этому Иному, в худшем — статус инструмента управления в колониальных государствах.

Критика позитивистских оснований нерелятивистской антропологии отнюдь не означает, что исследователь не должен стремиться к объективному описанию культуры, просто следует учитывать, что эта дисциплина дает такое описание, которое никогда не попадает в самую суть, всегда лежит где-то рядом — иными словами, образ культуры в таких описаниях процессуален. В ситуации отказа от попытки получить адекватное представление о культурных явлениях антропологическое изучение рискует превратиться в “фабрику умственных развлечений для узкого круга интеллектуалов”, в “этимологические, фразеологические, герменевтические хороводы, нагромождение все новых слоев значений...” (*Лем* 2003: 40). Подчеркну, что речь здесь идет не о достижении “последней истины”, а только о дисциплинарной интенции и движении к пониманию или пониманиям культуры Других. В этом смысле культурный релятивизм Ф. Боаса более близок к нерелятивистской антропологии, чем, например, к “онтологическому повороту” с его неокантианскими постулатами.

Начиная с определенного момента антропологов интересует не только то, что описывается и изучается, но и — в духе постмодернистских настроений — то, как это происходит, каков научный инструментарий и вокабуляр исследования и его репрезентаций (*Marcus, Cushman* 1982; *Karp, Kratz* 2000; *Vanini* 2015), т.е. то, что составляет, по выражению С. Гал, метаанализ науки (*Гал* 2004: 37). В целом это отражает значимый сдвиг сферы интересов антропологии от внешнего мира к самой себе, в частности к самому процессу порождения дисциплинарных знаний и их репрезентаций. Фокус внимания в полевых исследованиях частично сместился в сторону субъекта — личности самого собирателя и производимого им этнографического текста. Последний начинает рассматриваться как репрезентация не только объекта изучения, но и дискурса, к которому принадлежит автор: методологические установки, жизненный

опыт, пол, этническая принадлежность и т.д. оказываются предметом научной рефлексии. Актуализируется проблема “возмущающего” воздействия субъекта (исследователя) на объект (изучаемую культуру); первый теперь выступает в роли полноправного соавтора получаемой информации. Сама личность антрополога определяется в качестве важнейшего фактора, во многом задающего характер описания культуры.

Если смотреть на проблему с позиций социального конструкционизма П. Бергера и Т. Лукмана, то следует говорить не только о характере этого описания, но и о создании в ходе исследования новой социальной реальности. Такой сдвиг в исследовательской стратегии Б. Тедлок выражает формулой “от участвующего (включенного) наблюдения — к наблюдению участия (включенности)” (*Tedlock* 1991: 90). Саморефлексивность стала существенной стороной профессиональной практики многих антропологов, а такие понятия, как “эмпатия”, “понимание”, “погружение”, вошли в вокабуляр современных полевых исследований, что инициировало дискуссию на тему “этнография: наука или искусство” (*Carrithers* 1990).

Этот, так сказать, “антропологический эгоцентризм”, находящий свое выражение в самокритике и подрыве авторитетов и вроде бы пренебрегающий “традиционными” объектами изучения, т.е. Другими, являлся на деле внешним проявлением достижения антропологией стадии зрелости в своем развитии. И хотя во многом было потеряно привилегированное положение быть “вне” и “над”, главное — этот поворот “к самой себе” подтверждал гуманистическую основу науки, когда размывается граница между исследователем и исследуемым, субъектом и объектом. Иными словами, антропология является всего лишь частью исследуемого ею мира, а антропологи (со своими чувствами, предубеждениями, фобиями, иррациональностями) оказываются такими же людьми, как и те, кого они изучают.

Но при всех своих преимуществах эта же повышенная саморефлексия этнографов одновременно невольно оттесняет исследуемые народы и их влияние на развитие научного знания на задний план. Это верно и для классической ситуации изучения других культур. Перефразируя Г. Гессе, можно сказать, что, когда мы интересуемся кем-то, нам интересно в нем нечто такое, что есть в нас самих, то, чего нет в нас самих, нас не волнует. Под видом изучения Другого маскируется изучение собственного Я, которое, как пишет Д. Роуз, “оказывается помещенным в зеркальной зале, где ошибочно воспринимает свое собственное отражение за внешний мир, видит бесконечный ряд собственных отражений, всегда говорит само с собой и, что неудивительно, находит постоянное подтверждение себе и своему взгляду на мир” (*Роуз* 2001: 42). Таким образом, Другой никогда не бывает полноправным участником диалога, или, в рамках радикальной интерпретации, полюсом, маркированным как “Другой”, фактически становится его отсутствие (Там же). В этом смысле, как показал еще Э. Саид, ориентализм, например, больше говорит о Западе, чем о собственно Востоке. Подобная евро(этно)центричная перспектива служит сегодня сдерживающим фактором в развитии этнографии/антропологии.

Голоса Других

Для сторонников методологии “эвристического примитивизма” (суть которого заключается в максимально возможном исключении голоса автора из антропологического текста и описания и высвобождении голоса Других), вероятно, идеальной была бы ситуация минимизации “искажающего эффекта” наблюдения исследователя, а еще лучше — изъятия его голоса из цепочки “культура — ее репрезентация”. То есть настоящей целью антропологии является воспроизведение перспективы Другого в адекватной форме, а сам этнографический текст выступает лишь как инструмент научной дисциплины. В этой связи П. Рубел и М. Чегринцев замечают,

что требование быть “сто процентно” репрезентативным, предъявляемое к этнографическому тексту, “ведет к необходимости исключения голоса автора или Я-позиции из его эвристической конструкции. Но тем самым собственно репрезентация разрушается, превращаясь в самопрезентацию Другого” (Рубел, Чегринцев 1998: 96–97). Здесь есть внутреннее противоречие: самопрезентация Другого имеет смысл только тогда, когда есть адресат, способный ее объяснить или понять. Следовательно, мы опять возвращаемся к субъектно-объектной модели, только роль интерпретатора передается от антрополога читателю этнографического текста. Последний, кроме прочего, переводится в литературное измерение: он строится по правилам, предъявляемым к письменным текстам, и в той или иной мере всегда использует риторические приемы, порожающие новые смыслы.

Другим результатом поисков обхода субъектно-объектной перспективы является попытка выхода социологов и антропологов за рамки социального и человеческого, поиска внешней точки зрения, которая могла бы обеспечить “естественнонаучную объективность” самоописания. Речь идет, в частности, о концептуализации вещей в качестве актантов в объектно-ориентированной социологии, пришедшей на смену антропо(социо)центричным взглядам и придавшей, несомненно, иную конфигурацию картине мира – картине, представленной “глазами вещей”. Б. Латур, применив сугубо антропологический подход, перевернул все с ног на голову: упразднил разделение на субъект и объект (см., напр.: Latour 2014) – вопреки здравому смыслу, благодаря которому, по мнению Д. Миллера, такие повороты оцениваются как мистификация (Miller 2005: 11). Крайним выражением этой тенденции является предложение одного из самых последовательных критиков антропоцентризма Г. Хармана рассматривать реальность сквозь призму “плоской тектоники онтологии”, когда “отвергается любая привилегия человеческого подхода к миру, а события человеческого сознания помещаются ровно на ту же плоскость, что и битва канареек, микробы, землетрясения, атомы и смола” (Харман 2012: 76). Но где здесь место собственно антропологии? Да, различные актанты действуют друг на друга и провоцируют ответные действия, которые К. Латур называет “семиотической работой интердефиниций”: они определяют и переопределяют друг друга (Напреенко 2014: 39). Но если следовать этой логике до конца, т.е. применять провозглашенный М. Каллоном принцип генеральной симметрии (Callon 1986), то верна и зеркальная ситуация, когда вещь имеет некую цель и интенциональность, или, как говорит Э. Вивейруш де Кастру, доведена “до своей полной интенциональной формы, то есть формы какого-то духа или животного в его человеческом облике” (Вивейруш де Кастру 2017: 55), а человек препятствует реализации этой интенциональности.

Всерьез такое утверждение антропология может принять лишь с допущением – которое делает и сам Э. Вивейруш де Кастру, – что рядом с объектом должен находиться субъект и что объект должен «как минимум иметь доказанное отношение к тому или иному субъекту, то есть быть определенным в качестве того, что существует “по соседству” с каким-то агентом» (Там же). Действительно, если и говорить об агентности материальных объектов, то не об их активном действии и обладании интенциональностью, а, скорее, о противодействии, поскольку первоначальный импульс подобного контакта, так сказать, инициатива, исходит от человека – иначе рассмотрение взаимодействия актантов (молекул, микробов, ветра и т.д.) выходит за рамки компетентности антропологии. Поэтому гораздо более привлекательной и обоснованной выглядит позиция А. Джелла: животные и вещи в некотором смысле могут иметь разум и намерения, но эти разум и намерения им приписываются человеком, это человеческие разум и намерения, которые только и доступны нашему пониманию (Gell 1998: 17). Вещь выступает в качестве агента не сама по себе, а только в определенном контексте, подразумевающим присутствие человека. Для описания подобных ситуаций автор вводит понятие “распределенная личность” – личность,

выходящая за рамки человеческого тела, выступающая как совокупность взаимодействий с другими личностями и включающая в себя и предметный мир. В этом заключается антропоцентризм теории А. Джелла, отличающий ее от других направлений “материального поворота” и делающий близкой этнографам. В любом случае исходная позиция антрополога вписывается в концептуальную рамку “Я – Другой”. Эта позиция характеризуется принципиальной открытостью, незавершенностью и неопределенностью этого Другого, что предоставляет широкий простор для разнообразных исследований, но в границах именно этой рамки. Приписывать конструкции “Я – Другой” — наряду с иерархией, доминированием, присвоением, отчуждением, отношениями силы — только “колонизирующему” сознанию модерна — значит неоправданно сводить ее к вопросам власти, забывая, что она отражает фундаментальное свойство любой культуры.

Эта конструкция работает и в антропологии, и в изучаемых ею культурах, что дает возможность найти нечто общее между субъектом и объектом, отойти от асимметрии, заключающейся в допущении, что окончательный и, следовательно, самый истинный взгляд на объект этнографического интереса принадлежит исследователю, поскольку он обладает как дисциплинарным знанием и инструментарием, так и привилегией быть “над” изучаемым объектом и “вне” его. Альтернативные же самоописания или народная картина мира, отраженная в обрядовых и повседневных практиках и фольклоре, в рамках такой асимметрии определяются как “наивные” и неточные и выступают лишь материалом для теоретизирования в тиши кабинетов.

Другие антропологии

Отказ от асимметрии создает предпосылки для превращения концепции “других голосов”, представленных в современных этнографических текстах, в концепцию “других антропологий”, заключенных в изучаемых культурах. Понятие “другие антропологии” предполагает признание значимых в эвристическом отношении альтернатив евроцентричной перспективе, в рамках которой происходит описание культуры, и ставит в том числе следующие вопросы: чему нас, этнографов, может научить в теоретическом и мировоззренческом плане знакомство с культурами, являющимися предметом исследования? каков вклад разных культур в производство новых дисциплинарных подходов и теорий? насколько мы готовы признать и включить “на равных” в свой научный дискурс “народные” знания?

“Другие антропологии” заставляют говорить об определенной симметрии различных картин мира, которая, с одной стороны, ставит научное знание наравне с другими его видами, в том числе произведенными культурой (Эриксен 2014: 192–193), а с другой — отсылает к концепции антропологического “перспективизма”, разрабатываемой в трудах прежде всего Э. Вивейруша де Кастру, Ф. Дескола и Э. Кона. Последний предполагает, что нет и не может быть какой-либо одной привилегированной перспективы — европейской, научной, человеческой и т.д. Подобный взгляд восходит к одному из основоположников философского перспективизма Ф. Ницше, утверждавшему, что нет реальности, которая не была бы отмечена печатью существования человека. Иными словами, ни одна интерпретация не может претендовать на абсолютную истинность, но каждая познавательная перспектива способствует пониманию реальности и вырабатывает собственные истины. Как отмечает Ф. Дескола в рецензии на нашумевшую книгу Э. Кона “Как мыслят леса: антропологии по ту сторону человека” (Кон 2018), в фокусе внимания социальных наук сейчас оказались взаимодействия людей, животных, растений, физических процессов, артефактов, образов и других форм сущего (Descola 2014: 268). Ф. Дескола и Б. Латур сходятся в признании наличия агентности у “нечеловеческих сущностей”. Мир состоит из объектов, которые формируются разными точками зрения (перспективами) по-разному, причем

эти перспективы могут принадлежать и нечеловеческим существам, например объектам, которые, по Э. Вивейрушу де Кастру, выступают наподобие застывших действий, материальных воплощений нематериальной интенциональности.

Рассмотрение альтернативных антропологических концепций дает возможность приблизиться к пониманию тех культурных миров, которые они формируют. Это означает, что “другие антропологии” следует описывать не столько как альтернативные репрезентации реальности, сколько как альтернативные взаимодействия с реальностью. Если эта реальность или, точнее, реальности являются результатом проецирования антропологическими концептами Других, как предполагает Э. Вивейруш де Кастру (*Вивейруш де Кастру* 2017: 276), то эти концепты могут, вероятно, служить ключом к пониманию “других онтологий”. Но, видимо, корректнее будет исходить из допущения не о первичности воззрений перед описываемой реальностью или наоборот (как кажется, это во многом вопрос веры), а о постоянном перетекании одного в другое, взаимодействиях в одном горизонте. В любом случае антропологические понятия и идеи имеют локальный характер, они действенны в том мире, в котором родились или который “создали”. Поэтому один из первых шагов на пути к признанию “других антропологий” — это осуществление “территориализации” антропологических концептов, имеющих “индигенное” происхождение, т.е. возвращение их тем культурам, у которых они были позаимствованы. Это означает и возвращение этим концептам их имманентных значений, деформированных в результате абстрагирования и универсализации в европейской антропологии. Чтобы понять, как работают “местные” антропологические концепты, исследователю необходимо быть “на месте” и взаимодействовать с изучаемым миром, который, возможно, отличается от его собственного. Это требует в некоторых случаях отказа от здравого смысла и логики (область действия которых, по-видимому, гораздо уже рамок исследуемого объекта — культуры), а также длительного опыта взаимодействия, предполагающего в том числе обращение к интуитивному, случайному, “метафизическому” способу понимания Другого¹. Очевидно, что описание локальных миров посредством “туземных” концептов создает определенные трудности при транслировании полученных знаний, поэтому обращение к “материальному миру” через человеческие практики может оказаться действенным способом его понимания. Как пишет Дж. Томас,

используя косу для подстригания травы, мы можем кое-что узнать о строении деревянной рукоятки и о дереве, из которого она сделана, и о выборе металлического лезвия, даже не задавая явных вопросов <...> При строительстве дома мы незаметно знакомимся с характеристиками почвы и недр, направлением и силой ветра, близостью воды, направлением солнечных лучей, эстетическим качеством и функциональностью дерева и камня, самана и соломы для крыши (*Томас* 2020: 295).

Само восприятие материальности с помощью органов чувств является существенным для антропологического исследования культуры. Работая в этнографическом музее в должности хранителя фондов, я несколько лет принимал на ответственное хранение русские коллекции, что предполагало установление непосредственного физического контакта с каждой вещью: ее нужно было взять в руки, чтобы измерить, определить сохранность, иногда атрибутировать и изменить топографию хранения. Тактильное и визуальное соприкосновение с материальными объектами, продолжавшееся на протяжении нескольких лет, дало мне такое понимание природы вещей, которое не могло бы дать чтение самых детальных музейных каталогов.

Нельзя сказать, что сосуществование перспектив в изучаемых культурах не привлекало внимания исследователей раньше. Достаточно вспомнить замечательный анализ игры точками зрения в шаманских практиках сибирских народов, предпринятый еще в 1980-х годах Е.С. Новик. Но исследование было проведено в рамках

фольклористической традиции с отсылкой к диалогической конструкции М. Бахтина, поэтому смена перспектив, в частности описание событий “с точки зрения духов”, рассматривалась лишь как прием, с помощью которого варьируется фабула и развивается сюжет в архаической эпике (Новик 2004: 256, 266).

Один из главных постулатов антропологического перспективизма может быть сформулирован следующим образом: стили мышления, присущие изучаемым нами коллективам, являются движущей силой антропологии как дисциплины. Э. Вивейруш де Кастру предлагает иной “угол зрения”, позволяющий увидеть, что “самые интересные концепты, проблемы, существа и агенты, введенные антропологическими теориями, берут начало в силе воображения тех самых обществ (народов или коллективов), которые они желают объяснить” (Вивейруш де Кастру 2017: 12). И хотя другие утверждения автора (напр., “все нетривиальные антропологические теории представляют собой версии туземных практик знания” [Там же]) выглядят слишком радикальными, тем не менее такая смена ракурсов (нечастая в этнографической науке), лежащая в основе перспективизма (но не равная ему), может быть чрезвычайно плодотворной в поисках нового знания. Подобные идеи возникают время от времени; мне вспоминаются разговоры с коллегами в музее, в ходе которых обсуждались описания родинного обряда глазами новорожденного или собирательской, выставочной и исследовательской работы музея “с точки зрения” вещей. Но оценивались такие смены перспектив скорее как интеллектуальные игры, чем как обладающий серьезным эвристическим потенциалом подход в исследованиях культуры.

Несмотря на то что подобные сдвиги и инверсии чреваты “побочной мистификацией”, они дают возможность сделать фоновые знания предметом рефлексии, проблематизировать привычное и “доместицировать” экзотическое. Если другие культуры описывать как “другие антропологии” (поскольку любая культура — это интерпретация актуального для нее мира), то нам, антропологам, может быть полезно знакомство с альтернативными перспективами и применение практик знания, присущих этим антропологиям.

Локальное знание

Оглядываясь на свой опыт, могу сказать, что в моем случае именно знакомство с практиками обращения с новорожденным в русской традиции помогло при написании диссертации выйти за рамки доминирующей в то время (четверть века назад) парадигмы, предполагающей взгляд на младенца как на объект или — более категорично — на продукт деятельности взрослых, которому пытаются привить желаемые черты и свойства. Рассмотрение родинного обряда с точки зрения социализации ребенка подчеркивает определенную асимметрию отношений “взрослый — ребенок”, где последнему отводится роль реципиента. Заимствование иной (“фольклорной”) перспективы позволило мне обратить внимание на диалогичную природу обряда, в котором новорожденный выступает не как объект воздействия со стороны взрослых, а как активный субъект, равноправный партнер в диалоге с ними. И ребенок, и взрослые здесь являются соучастниками, включенными в механизм создания новой информации. Это обнаруживается как в грамматике языка, использующей личное местоимение 2-го лица при обращении к новорожденному (напр., в зачине заговоров: “Как я не знаю, кто ты такой...”), так и в некоторых вариантах “имянаречения”, при ближайшем рассмотрении превращающегося в узнавание, открытие, угадывание подлинного имени, которое подсказывает взрослым сам новорожденный. Речь идет об обряде “окликания” — оживления “обмершего” ребенка: если младенец проявлял слабые признаки жизни, то повитуха произносила имена известных ей святых — на какое имя крикнет ребенок, то ему и давали. Здесь младенец реагирует на имя, которое ему в каком-то смысле уже принадлежит. Другим

способом “оживления” новорожденного было произнесение повитухой вслух имен его родителей — “знакомство” с ними вносило определенность в ситуацию, что должно было заставить ребенка остаться в этом мире².

Выбранный мной ракурс позволяет интерпретировать родинные практики с позиции диалога, одной из целей которого было получение ответа на вопрос, в двух разных перспективах имеющий, соответственно, две разные формулировки. Первая — “кто ты такой?” — с позиции взрослого; направлена на идентификацию новорожденного, узнавание имени, с которым он пришел в этот мир. Вторая — “кто я такой?” — с позиции младенца; озвучивание (=узнавание) имен родителей вводит новорожденного в систему родственных связей, указывает ему его место в родовой ситуации. Знание ответа, как мы видим, является эффективным средством закрепления ребенка в мире людей. В известной степени суть отношения “взрослые — новорожденный” заключается не столько (не только) в идентификации последнего, сколько в самоидентификации; познание/узнавание выступает здесь синонимом приобретения нового знания, которое прежде всего “о себе и для себя”. Это тем более будет верно, если рассматривать диалог взрослых и ребенка не только по схеме “Я — Другой” (“синхронный” аспект), но и в “онтологической” перспективе: “Я — Я в прошлом” (“диахронный” аспект). Тогда вопросы типа “кто ты?”, “откуда ты?” и др., адресуемые новорожденному, возвращаются к вопрошающему, а познание младенца превращается в припоминание взрослыми своего прошлого и своих истоков. Вероятно, именно этим можно объяснить ключевую роль мотива памяти, а точнее, забвения, в загадках о младенчестве: “Во-первых, не вижу, во-вторых, не помню, в-третьих, не знаю. — Рождение” (*Худяков* 1861: 12).

Приведу еще пару примеров того, чему могут научить нас, этнографов, исследуемые культуры, в частности, какие подходы (и идеи) мы заимствуем из знакомства с ними. Первый касается области культуры, с которой музейные этнографы непосредственно сталкиваются каждый день. Речь идет о знаменитом “материальном повороте” в социальных науках, у истоков которого стоят Б. Латур, Дж. Ло и др., провозгласившем новые подходы и концепты, такие как объектуализация социальных отношений, акторно-сетевая теория, социальная топология и т.д. Объединяет их объектно-ориентированная перспектива, уравнивающая в правах субъекта и объекта, человека и вещь, что приводит в итоге к неактуальности прежнего этнографического дуализма — материальной культуры и культуры духовной. Любопытно, что в традиционной антропологии этот поворот оказался практически незамеченным³. Подобное, как сказал британский антрополог Д. Миллер, “превращение объектов в людей” не было принципиально новой перспективой восприятия мира вещей, но не в научном плане, а в мифологическом. Так, сибирский материал дает множество примеров актуального до сих пор восприятия предметов как живых существ, с которыми можно даже вести диалог. Исследовательница Е.П. Батьянова описывает такой случай:

...пожилая корячка, рассказывая мне, как дорожный камешек стал ‘аняпелем’ — охранителем ее семьи, сообщая, что, увидев его на дороге, обратилась к нему с вопросом: “Ты кто? Просто камень или аняпель?” И он ей ответил: “Да, я аняпель”. В результате женщина принесла камушек домой, и он обрел статус семейного охранителя (*Батьянова* 2018: 36).

Вещи обладают способностью не только слышать и говорить, но и видеть. Так, хорошо известен некоторым народам Сибири обычай при изготовлении какого-либо предмета делать ему “глаза” (зарубку на деревянной и костяной посуде, прорезь на берестяной двери и т.д.), чтобы он не был “темным” (слепым).

В этих ситуациях, как и во множестве других, взятых из изучаемых культур, речь идет об обычных и привычных объектах этнографического исследования — необычными они становятся тогда, когда теряют свой статус полевого материала/источника

и превращаются в эпистемологические конструкции европейской антропологии. Можно ли осуществить мечту антрополога и выйти за рамки антропоцентризма, чтобы описать мир глазами Другого? В отдельных случаях — да. Хорошо известны явления переноса субъектности на нечеловеческие сущности — вещи, растения, животных, а русская загадка при этом использует, например, “грамматический инструментарий” — объект загадывания превращается в субъект, описывающий самого себя, т.е. повествование идет от первого лица: “Захочу, так поклонюсь, а поленюсь, так повалюсь. — Топор”; “Пляшу по горнице с работою моею, чем больше верчусь, тем больше толстею. — Веретено” и т.д. По сути, это ситуация диалога, когда сама вещь как бы “предлагает” человеку разгадать ее. В некоторых случаях предметы примеряют на себя и сценарий человеческой жизни, что отразилось, например, в загадке о горшке: “Родился я в каменной горе, крестился в огненной реке, вывели меня на торжище, пришла девица, ударила золотым кольцом мои кости рассыпучие, в гроб не кладучие, блинами не помянучие”.

Что дает антропологическому исследованию другая перспектива, можно увидеть на примере пищи. Несколько лет назад мы с коллегой Е.Ю. Гуляевой предложили взглянуть на некоторые аспекты кулинарных практик в “пищецентричной” перспективе, позаимствовав ее из фольклора. Речь идет об известных во многих культурах случаях “говорения” от лица пищи. У восточных славян, например, это встречается в календарных песнях или в загадках о льне, конопле и хлебе: “Бьют меня палками, жмут меня камнями, держат меня в огненной пещере, режут меня ножами. За что меня так губят? За то, что любят. — Хлеб”⁴. Кроме того, у нас был и другой источник “заимствования” — научно-публицистическая литература⁵. Я имею в виду во многом недооцененную, как кажется, книгу С.В. Максимова “Куль хлеба и его похождения”, впервые изданную в 1873 г. В ней обнаруживается удивительное этнографическое описание крестьянской культуры в “хлебоцентричной” перспективе (Максимов 1982 [1873]). Автор, подчеркивая исключительную роль хлеба в жизни людей, предлагает взглянуть на него как на активного игрока, чьи привычки, капризы и прихоти, дружеские или враждебные связи, обусловленные его свойствами (как растения и как продукта), определяют бытие русского крестьянина: выбор места для поселения, количество и конструкцию хозяйственных построек, орудия и утварь, распорядок дня и сезонность хозяйственных работ, взаимоотношения в семье и деревенском сообществе.

Вероятно, многим компонентам пищи можно было бы делегировать роль актантов, которые благодаря своим природным, пищевым, субстанциональным свойствам заставляют человека приспособиться к себе и говорят ему, что с ними делать. Тем самым они оказывают внешнее воздействие на людей, очерчивая круг возможных сценариев своего использования. Если в попытке преодолеть антропоцентризм этнографического описания пищи идти до конца, то картина взаимоотношений ее с человеком может оказаться совершенно необычной. Получается, что уже не человек добывает и потребляет пищу, а пища, проходя ряд преобразований и попадая внутрь человека, в конечном итоге становится телом человека, что отвечает формуле “человек есть то, что он ест”. Перефразируя высказывание Д. Миллера, выступавшего за “диалектику объективизации”, можно сказать, что “пища, которую производят люди, формирует людей” (Miller 2005: 8). Человеком управляют потребности тела. В “пищецентричной” перспективе все трансформации еды на пути ко рту человека и далее могут быть описаны как ее испытания и страдания ради достижения заветной цели — человеческого тела. На это указывает распространенный фольклорный мотив “жития растений” (пшеницы, проса, винограда и т.д.), представленный в песнях, обрядах, играх, хороводах, быличках, загадках. В них последовательно перечисляются все болезненные и мучительные этапы “жизненного пути” растений: от момента сева до получения конечного продукта — хлеба, вина и т.д. Проходя

своего рода инициации, пища продолжает свое движение, но уже в “составе” человека. Попадая в рот, еда перестает быть частью публичного пространства, и дальнейшая ее траектория пролегает через сферу интимного и табуированного.

Еда, традиционно занимающая в этнографических классификациях место в разделе “материальная культура”, оказалась золушкой в исследованиях, выполненных в русле “онтологического поворота”. Вероятно, одна из причин слабого интереса к пище как таковой объясняется ее “исчезающей материальностью”. Действительно, это тот случай, когда материальный объект создается ради своего уничтожения. Поэтому вполне вероятно, что объявленный “новыми материалистами” поворот в антропологических исследованиях “к самим вещам” в отношении пищи будет означать прежде всего более пристальное внимание к ее отличительному свойству — меняющейся материальности. Особенность этнографического описания пищи, как представляется, заключается в прослеживании динамики преобразований еды — всех условий протекания и последствий “дематериализации”. Понятно, что это лишь одна из перспектив исследования пищи; стремление к представлению ее реальности в наиболее адекватной, близкой к этой реальности форме означает не только научное описание пищи, выполненное в рамках той или иной оптики, но и неоднократную смену этой оптики.

Другой случай, показывающий потенциальную возможность превращения локальных знаний в готовый концептуальный продукт, напрямую связан с музейной этнографией, в частности с работой по атрибуции музейных памятников. Когда говорят об исследованиях и классификациях объектов материальной культуры, то, как правило, подразумевают научные знания. Эти так наз. правильные, научные классификации отвечают неким конвенциональным по своей природе критериям. Главный критерий — наличие признака, который должен отвечать как минимум трем требованиям: 1) отражать существенные стороны явления, т.е. быть релевантным; 2) быть постоянным, а не изменчивым; 3) иметь четкую формулировку, исключающую возможность неоднозначного толкования⁶. Понятно, что классификациям присуща известная редукция, поскольку они основаны на различении существенных и несущественных признаков (характеристик) объекта, а так как последние зачастую игнорируются, значит, неизбежны и потери⁷. Понятно и то, что существующие классификации отражают давнюю научную традицию описания и изучения материальной культуры; они удобны и сравнительно просты. Но не замечать так наз. фольклорные знания о природе вещей и их “народные” классификации, оставлять их за скобками как “наивные” и “ненаучные” только потому, что они строятся на нерелевантном, в нашем представлении, признаке, который к тому же может меняться, — это значит сужать горизонты понимания не только природы вещей, но и всей изучаемой культуры, включая повседневные взаимодействия людей.

Классический пример таких экзотических классификаций приводит на страницах своей книги “Аналитический язык Джона Уилкинса” Х. Борхес, описывая так наз. китайскую энциклопедию под названием “Небесная империя благодетельных знаний”:

На ее древних страницах написано, что животные делятся на а) принадлежащих Императору, б) набальзамированных, в) прирученных, г) сосунков, д) сирен, е) сказочных, ж) отдельных собак, з) включенных в эту классификацию, и) бегающих как сумасшедшие, к) бесчисленных, л) нарисованных тончайшей кистью из верблюжьей шерсти, м) прочих, н) разбивших цветочную вазу, о) похожих издали на мух (Борхес 1994: 5).

Если здесь проблематично обнаружить какой-либо принцип, лежащий в основе систематизации, то в случае с фольклорными дифференциациями можно найти серьезные основания для того, чтобы не настаивать на резком противопоставлении

их научным. Регулярно возникающие в этнографической науке дискуссии относительно принципов классификации артефактов, явлений, техник свидетельствуют об относительности и зыбкости границ этой конструкции, на проницаемость для народных символических систем, а в более широкой перспективе — на единый корень генезиса и комплементарность научной и народной классификаций. Если говорить о материальных объектах, то именно народные варианты их систематизации, которые имплицитно содержатся в фольклорных текстах, позволяют обратить внимание на скрытые от взора исследователя свойства вещей. Классификация, поступившись точностью и строгостью, получает определенные преимущества — всеохватность и широту. В частности, загадки демонстрируют парадоксальное сочетание научных и мифопоэтических принципов устройства мира, в том числе и структуру его вещного состава. Фактически в них отражена тотальная классификация всех составляющих вселенной человека, где все взаимосвязано, где почти каждый загадываемый объект (денотат) через отождествление со своим сигнификатом связан со всеми другими объектами. Высветив вещную структуру мира, загадка дала возможность установить степень близости его элементов, их соотношенность друг с другом. “Выбирая” разные признаки, более или менее независимые друг от друга, загадки “создают” плотную сеть классификации предметов. В одних случаях актуализируется внешнее подобие (формальное сходство), в других — звуковой образ, в третьих — предикаты. Что же касается семантических оснований, то не всегда можно обнаружить смысловую связь между вопросом и ответом, например, в загадках типа: “Что в избе бодро? — Ведро”; “Что не корыстно? — Коромысло” и т.п., где семантическая неопределенность или пустота компенсируется омофонией.

Если собрание загадок рассматривать как некий единый корпус текстов, то достаточно явственно проступает классификационная сетка вопросительной части. Речь идет о регулярно повторяющихся случаях, когда через одинаковые признаки загадываются разные объекты. Так, например, можно выделить класс “горбатых” или “кривых” вещей — коромысло, дуга, рукомойник, ухват, кочерга и др. Эти, казалось бы, совершенно разные по материалу, конструкции, функциям предметы сближаются по признаку кривизны. Но каждый загадываемый объект имеет не один признак, а несколько, посредством которых он отождествляется уже с другими предметами. Например, ухват по актуализируемому загадкой атрибуту “рогатость” сближается с мутовкой, а по предикату “хватать” — со сковородником; веник по функции отождествляется с помелом, а по визуальнo воспринимаемой пестроте — с печкой-каменкой. То есть здесь — как и в других вариантах, например с мутовкой, когда одно и то же предназначение (мешание) получает зачастую противоположные прочтения (мешание как помеха и мешание как творение) — мы говорим уже не о случаях отождествления, а о явлении, которое можно назвать диссимиляцией, когда при сохранении структуры вещи происходит расподобление ее образов.

Общие для разных вещей признаки создают символическую синонимию, которая группирует объекты и, следовательно, порождает вторичную классификацию, имеющую неустойчивый и имплицитный характер. В этом случае, когда в обрядовом контексте актуализируется какой-либо признак, предметы, обладающие этим признаком, образуют изофункциональный ряд и могут без ущерба для результата заменять друг друга. Так, например, такие непохожие предметы, как веник и коромысло, в символическом плане оказывают одинаковое воздействие на человека. Речь идет о запрете для беременной женщины перешагивать через веник — в противном случае у новорожденного “ноги стянутся”. Здесь главным признаком веника стала такая его конструктивная особенность, как “стянутость” — опоясанность составляющих его веток. Это предположение подтверждается загадками, в которых обыгрываются аналогичные признаки: “Маленький Ерофейко подпоясан коротенько”, “Скручен, сверчен, связан, по избе скачет”. Что же касается запрета перешагивать коромысло

с абсолютно такой же мотивировкой (“ноги стянутся”), то в этом случае значима уже такая конструктивно-функциональная особенность предмета, как его способность “соединять” два ведра, что отражено в описании коромысла через образ “моста”: “Промеж двух морей, по мясным горам, гнутый мостик лежит”.

Но если подобное классифицирование обусловлено, вероятно, использованием загадки ограниченного числа сигнификатов, то при полном совпадении вопросной части и различных отгадках мы имеем дело уже с механизмом отождествления, обусловленного экстралингвистическими причинами. Например, загадка с двумя отгадками “За мясной стеной сидит барашек костяной. — Зуб/Плод в материнской утробе” отсылает к семантическому сближению зубов и утробного младенца, хорошо известному по этнографическим данным⁸. Этот ряд можно продолжить и другими загадками, имеющими альтернативные отгадки — колыбель/гроб; помело/язык; капуста/горшок и т.д., — связь между которыми находит поддержку в мифопоэтических представлениях или обрядовых практиках. Наконец, еще более распространенный и типичный для загадки вариант систематизации, когда один объект загадывается через разные образы, каждый из которых, в свою очередь, имеет несколько денотатов. Возникает своего рода плавающая классификация, когда постоянно меняется признак, на котором она строится. Благодаря этому формируется “объектная непрерывность”, где все связано со всем: “Стоит мальчик, скривя пальчик. — Крюк/Веник”; “Чертова баба вся в заплатках. — Веник/Каменка”; “Стоит свинка, золоты щетинки. — Каменка/Бочка с вином”; “Заплата на заплатке, а иголки не бывало. — Бочка с вином/Капуста” и т.д. Так образуется непрерывная цепочка отождествлений: крюк — веник — каменка — бочка — капуста и т.д. Каждый предмет здесь можно сравнить с многогранником, каждая грань (признак) которого смыкается с гранью другого предмета, таким образом образуется своего рода сеть. В этой перспективе загадки и предлагаемые ими классификации не признают вещи целостными сущностями: вещь оказывается неким разнородным множеством, не имеющим четкой границы и выходящим за рамки любого определения.

* * *

Антропология/этнография обладает знанием и глубоким, основанным на полевых исследованиях пониманием изучаемых культур, но, как отмечает американская исследовательница Л. Мескелл, “всему этому мы также бросаем вызов, когда взаимодействуем с другими заинтересованными сторонами и когда используем методы, в частности встречи и интервью, которые позволяют нам воспринимать их взгляды и мнения серьезно” (Мескелл 2020: 187). Позиции антропологов не должны обособляться от альтернативных позиций, в конце концов, и смысл, и значение любой точки зрения обнаруживаются только при наличии как минимум двух перспектив, а их взаимопроникновение может быть способом этической проверки интерпретаций. Кроме того, “позиционный монизм” исследователя — это иллюзия, поскольку в каждом антропологе сосуществуют многочисленные перспективы, результирующая которых может постоянно меняться⁹.

Когда мы говорим о Других, то часто невольно запускаем механизм гомогенизации других (отличных от исследовательской) позиций, превращая этих Других в Другое. Но так ли это? Так ли уж монолитны другие культуры? Как показывают полевые исследования, каждая культура и даже локальные ее варианты могут предложить сразу несколько перспектив. В д. Межезье Вытегорского р-на Вологодской обл. я записывал интервью одновременно с двумя пожилыми женщинами — близкими подругами. Вернее, говорила в основном одна, а вторая комментировала ее рассказ. Речь шла о календарных праздниках, в частности о Дне св. Ильи-Пророка, и чрезвычайно широко распространенном мифологическом сюжете о приходе двух оленей —

одного приносили в жертву, а другого отпускали. Однажды сразу оба животных были принесены в жертву, и с тех пор олени перестали приходить, а людям пришлось приносить в жертву барана. Повествование велось от лица очевидца. Самыми интересными здесь оказались реплики и вопросы подруги рассказчицы — они были сформулированы в абсолютно позитивистско-рациональном ключе, как будто исходили от человека совершенно другой культурной традиции (“Разве олени у нас водятся — может быть, это были лоси?”; “А зачем они приходили, может быть, их медведь выгнал из леса?” и т.п.). Два пожилых человека, всю жизнь прожившие по соседству, имеющие схожий жизненный опыт, демонстрировали совершенно разные перспективы восприятия и объяснения.

Этот случай позволяет сделать два наблюдения:

1) даже в самом ограниченном коллективе сосуществует множество точек зрения, этнографическая же оптика, как правило, традиционнно выделяет лишь мифологическую, поскольку именно она отвечает нашим представлениям о традиции и архаике. Но, во-первых, подобная множественность, скорее всего, существовала и раньше (и 100 лет назад были в деревенском обществе люди — носители позитивистско-рациональной картины мира). Во-вторых, этнографические полевые материалы невольно создают монолитный и гомогенный образ исследуемой культуры, причем предпочтение также отдается преимущественно мифологическому аспекту, хотя бы потому, что это то, чем объект изучения отличается от нас;

2) этой множественности порой противоречивых, но мирно сосуществующих взглядов можно поучиться и нам, этнографам. Можно возразить, что приведенный пример вырван из контекста и непоказателен: представленные здесь точки зрения рассказчиков могут определяться конкретной ситуацией, позицией исследователя, по-разному понимаемыми вопросами, разными интенциональностями информантов и т.д. Это действительно так, но речь здесь не о том, как и что они “на самом деле” думают, а о потенциальных “ловушках” для этнографов: исследователь фиксирует в поле и анализирует лишь одну из множества перспектив.

Сосуществование разных взглядов и точек зрения в той или иной степени характеризует и личность самого исследователя, поскольку именно он выделяет в качестве определяющей одну из перспектив. В ее рамках так наз. мифологические (магические/иррациональные) представления и практики трактуются как культурные феномены, основанные на ложных или наивных предположениях. Эта “презумпция виновности” является частью негласной конвенции, доставшейся нам по наследству от классической позитивистской антропологии. Нарушение этой конвенции — когда, например, начинают всерьез обсуждать реальность существования фольклорных/мифологических персонажей и действительность магических заклинаний или даже использовать, скажем, колдовские практики — может грозить утратой антропологом своей дисциплинарной идентичности. Речь идет не о “бикультурности” исследователя, использующего этные и эмные категории на равных, или, как пишет Б. Тедлок, сохраняющего “ключевые западные ценности, одновременно становясь во впечатляющей степени членами обществ незападных” (Тедлок 2006: 16), а о безоговорочном разделении антропологом ценностей изучаемой культуры и погружении в нее, когда нарушается табу на “превращение в туземца” (Ewing 1994: 571). Потенциальная возможность подобного превращения является неотъемлемой чертой антропологии, ее двойственной природы, своего рода “дисциплинарной шизофренией”, поскольку каждый антрополог — личность со своими предрассудками и иррациональностями. Но именно эта двойственность статуса дает исследователю шанс понять Других, поскольку возникает чувство, что мы все — и те, кто изучает, и те, кого изучают — разделяем, как говорил Ф. Дескола, одну и ту же космологию. Осознанное использование этого преимущества — большая редкость. Переживаемый исследователем иррациональный опыт до сих пор выступает преимущественно

частью кулуарного дискурса и лишь иногда используется в профессиональной деятельности (при строительстве и открытии выставок мои коллеги иногда прибегают к практикам жертвоприношения, приглашают шамана осветить выставку и т.д.). Любой музейный этнограф может рассказать множество историй об “оживших” экспонатах, двигающихся манекенах, “прокляты” отдельных вещей, но эти истории принадлежат сугубо устной, фольклорной музейной традиции, не становясь частью научных обсуждений. Возможным выходом из сложившейся ситуации является преодоление той онтологической оппозиции между магией и наукой, интуицией и анализом, объектом и субъектом, пониманием и познанием, которая продолжает определять вектор развития антропологии. В конце концов, чтобы понять, например, традиции Других по наделению материальных объектов агентностью, нужно более пристально взглянуть на наши собственные случаи “анимации” вещей.

Знакомство с Другими учит нас и развивает нашу науку: вооружает нас понятием субъектности вещей и идеями, развиваемыми акторно-сетевой теорией, обогащает представлениями о множественности перспектив, а значит, и картин мира. Особенно ценна характерная для культур игра разными перспективами. Наделяя животных, растения, предметы субъектностью, человек встает на точку зрения Другого, отличную от его собственной, и благодаря этому видит не только себя со стороны (определяя свою идентичность), но и весь мир глазами Другого. Собственно, мы, антропологи, занимаемся теми же вещами.

Примечания

¹ Ср. в этой связи теорию дополнительности Н. Бора или понятие акаузальности/синхронизма событий или явлений К. Юнга, которые были сформулированы в результате отхода от принципов европейского научного мышления и обращения авторов к китайской философской традиции.

² В известной мере этот обряд, с точки зрения младенца, выступает, с одной стороны, как имянаречение родителей, а с другой — как его знакомство с родителями (иногда перед смертью, т.к. он может и не ожить).

³ См., напр., дискуссию на страницах “Антропологического форума” с весьма характерным названием “Незамеченные революции” (Артюшина и др. 2015).

⁴ Здесь и далее загадки приводятся по: Митрофанова 1968.

⁵ Невозможно переоценить вклад отечественной филологии в снятие противопоставления между субъектом и объектом исследования. Поскольку литературоведы всегда немного поэты, они плодотворно объединили концепции и практики двух миров: мира субъекта и мира объекта. Агентность вещи, характерная для наивной картины мира, была взята на вооружение филологами и стала частью научного дискурса.

⁶ О требованиях, предъявляемых к научным классификациям, см., напр., в работе В.Я. Проппа: Пропп 1998: 179—181.

⁷ Типичным примером подобных классификаций является коллективный труд “Система научного описания музейного предмета” — квинтэссенция музейных классификаций материальных объектов (Баранова и др. 2017).

⁸ Ср., напр., повсеместно распространенные представления о первом зубе младенца как предвестии новой беременности его матери; появление же сразу двух зубов предвещает двойню.

⁹ Примером этому могут служить и приведенные здесь рассуждения, определенная непоследовательность которых (постоянное скатывание на критикуемую автором же позицию нахождения исследователя “над” и “вне”, ссылки на общечеловеческие культурные универсалии и т.д.) может указывать на взаимопроницаемость разных перспектив.

КОММЕНТАРИИ

© Д.В. Арзютов

**ЧУКОТСКИЕ РИСУНКИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО
РЕЛЯТИВИЗМА, ИЛИ КАК ВЛАДИМИР
ГЕРМАНОВИЧ МОГ БЫ ПРОКОММЕНТИРОВАТЬ
СТАТЬЮ ДМИТРИЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА**

Из океана сюжетов, предложенных в полемической, если не сказать провокативной статье Д.А. Баранова, я остановлюсь только на двух и сформулирую их как вопросы. Была ли (ранне-)советская этнография такой уж нерелятивной? И были/есть ли в ней теории из “поля”? Оба эти вопроса перекликаются с темой статьи о Владимире Богоразе и его проектах по деколонизации антропологического знания, над которой я работаю сейчас. Поэтому предложенный ниже комментарий — это прежде всего попытка взглянуть на работу Дмитрия Александровича через работы и идеи Владимира Германовича, насколько это в принципе возможно. Однако, вспоминая знаменитую фразу Лесли Хартли из “Посредника”, что “прошлое — это другая страна, где все по-другому”, можно сказать, что и комментирование статьи своего современника словами и идеями классика — это в какой-то мере перевернутые линзы антропологии, опыт смотрения из “другой страны” и, стало быть, “другой антропологии”.

Такое утверждение тем важнее, что генеалогическая преемственность в развитии интеллектуальной мысли в статье Д.А. Баранова, скорее, замещается вневременным периодом, когда существовала “классическая, т.е. нерелятивистская антропология”. Но всегда ли привычная для русскоязычного читателя антропология, или, точнее, этнография, была столь уж нерелятивной? Или же мы, как это и свойственно людям, попросту вспоминаем прошлое выборочно в силу разного рода обстоятельств? Отвечать на эти вопросы можно (и, вероятно, нужно) очень долго. Начну я с относительно известного и общего. В своей блестящей книге “Часы Эйнштейна, карты Пуанкаре” (*Einstein’s Clocks, Poincaré’s Maps*) историк науки П. Галисон показывает, что, хотя появление теории относительности Эйнштейна было тесно связано с технологическими изменениями начала XX в., она оказалась настолько визуальна, что объяснить ее без простых, но требующих немалого интеллектуального усилия схем вряд ли возможно (Galison 2003: 66, 270 и др.; см. также: Galison 1979). Для исторической ясности стоит напомнить, что относительность как физическая теория врывается в наше (модерное или — менее удачно — западное) сознание вместе с добычей угля, электричеством и поездами.

Одним из первых, кто предложил взглянуть на теорию относительности этнографически, был Владимир Богораз. Его книга 1923 г. “Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к изучению этнографических явлений” (Богораз-

Дмитрий Владимирович Арзютов | <http://orcid.org/0000-0003-3782-9296> | darzyutov@gmail.com | PhD, ассоциированный научный сотрудник | Королевский технологический институт (Teknikringen 74D, 100 44 Stockholm, Sweden)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов:
Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 18-18-00309]

Тан 1923), суть которой была изложена в англоязычной статье двумя годами позже (Bogoras 1925)¹, стала опытом текстово-визуальной рефлексии над многомерностью пространства и своеобразным вызовом “западности” теории Эйнштейна, брошенным с окраин советской страны, точнее, от лица чукчей, среди которых В.Г. Богораз проводил свои полевые исследования. Удивительно, но, несмотря на политику поддержания культур коренных народов в разные периоды советской эры, эти работы ученого не нашли своего читателя ни сразу после публикации, ни сегодня — спустя более чем 80 лет после смерти автора. В своем исследовании В.Г. Богораз на примере собранных им чукотских рисунков (см. Рис. 1) показывает (и это симптоматично), каким образом визуальные языки передают (давайте вспомним здесь о визуальности теории относительности) не только многомерность пространства и связанных с ним духов, но и местные концепции устройства мира, параллели которым он достаточно смело находит в физике.

Когда эти ученые (А. Эйнштейн, Г. Минковский, Э. Мах, Н.А. Умов и др. — Д.А.) пытались превратить свои отвлеченные формулы в конкретные психические образы, они неизменно давали картины, комбинации деталей, подобные рассказам и легендам фантастического или полужантасического характера, распространенным среди первобытных шаманистических племен и также среди более культурных народов. <...> Можно было бы сказать, что идеи современных ученых физиков и математиков, воплощенные в конкретные образы, имеют вообще шаманистический, легендарный характер. <...> Ибо современная математическая физика со всей гениальной сложностью своих математических фигур в конце концов приходит к упрощению и как бы возвращается к полунстинктивному мироощущению первобытного сознания, еще не искусственного и не спутанного формальной схоластикой номинальной философии (Богораз-Тан 1923: 15, 19).

В.Г. Богораз имплицитно критикует Эйнштейна, показывая, что релятивность — отнюдь не откровение модерна, а, напротив, то, что скрывается в Другом, высокомерно выбрасываемом из разговора о “больших теориях”, т.е. то, что приходит “из поля”, а не создается в кабинете. Еще до публикации книги “Эйнштейн и религия” во многих своих работах, включая трехтомник о чукчах, основанный на беспрецедентно глубоком полевом исследовании на северо-востоке Сибири, В.Г. Богораз, по сути, начинает разговор о перспективизме (в значении, скорее, привычном сегодня для работ Э. Вивейруша де Кастру, и как продолжение наблюдений М. Стратерн). О своем полевом опыте В.Г. Богораз с горящими глазами, как вспоминала его студентка Н.И. Гаген-Торн, рассказывал студентам:

Мне охотник говорил: “Ты что, думаешь, мы убиваем оленя? Вовсе нет. Убивают их женщины, они сидят дома у очага, колдуют, посылают заклинания, делают магические действия и привлекают к очагу, — который является центром нашей жизни, — зверя. А мы убиваем его. Даром, что они дома сидят, не умеют бросать наше копье, но то копье, которое они бросают, еще более действительно”. У меня как раз есть рисунок, который чукотский охотник нарисовал в объяснение этого подхода, — как охотники охотятся и как женщины колдуют (Богораз 2019: 140).

Из этого фрагмента, как, впрочем, и из многих других, видно, что В.Г. Богораз вовсе не удивлен и не озадачен мнением своих “полевых” друзей и партнеров. Напротив, он приглашает читателя (точнее, студента-слушателя) отнестись к таким рассказам не столько как к “фольклору”, сколько как к тому, на что стоит смотреть всерьез. Примите [онтологические] различия всерьез! (*Take the difference seriously!*) — призывают нас сегодня авторы онтологического поворота.

Пытливый читатель может, конечно, возразить, что В.Г. Богораз де предлагает нам описывать мир Другого, анализируя репрезентации, а стало быть, ставит себя

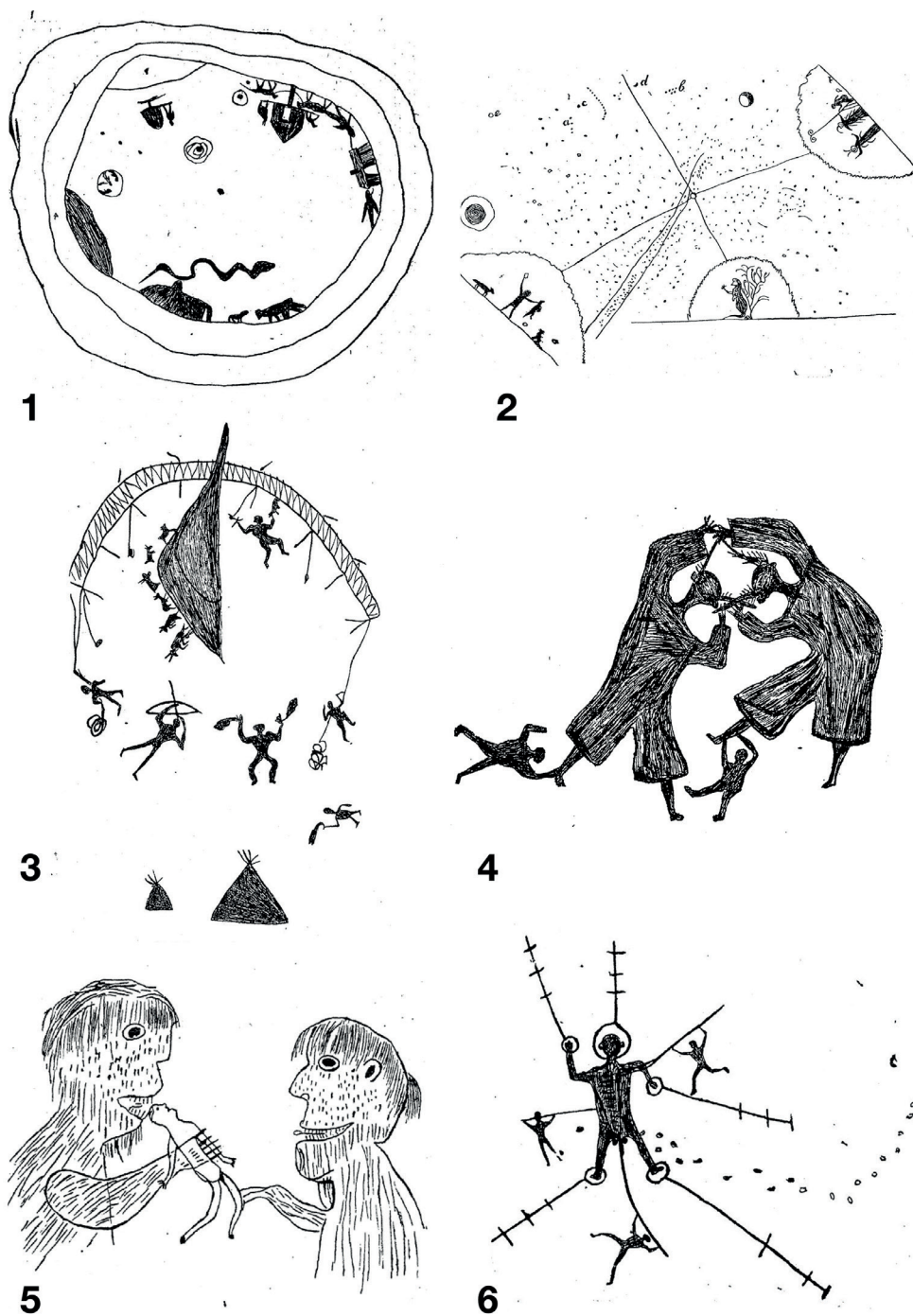


Рис. 1. Коллаж из чукотских рисунков, взятых из книги “Эйнштейн и религия” В.Г. Богораза. Автор обращает пристальное внимание на пропорции фигур, соотношение плоскости и выпуклости, обозначаемые штриховкой: 1. Плоская карта трехъярусного мира. 2. Выпуклая карта трехъярусного мира. 3. Охота на зайцев с сетями. 4. Женская драка. 5. Духи, поедающие человеческую душу. 6. Великан, связанный людьми

под шквал критики со стороны антропологов, пишущих сегодня о практиках. Однако В.Г. Богораз и здесь оказался весьма находчив. Он писал:

...мне чуждо восприятие туземной жизни сквозь призму постороннего наблюдателя. Мои северные люди существуют не для русского читателя, а сами для себя. В моих описаниях много элементов производственных, обилие охотничьих и рыболовных сцен. Есть четкое восприятие не только северной природы, но также и пространства, движения в пространстве: направо, налево, вперед, назад, вниз по реке, вверх по реке, — каждый эпизод можно вычертить, как географическую карту. Это соответствует тому, что северное производство, охота и рыбная ловля представляют процесс кинетический и связаны с движением добычи и охотника (*Тан-Богораз* 1931: 142).

В.Г. Богораз документирует онтологии “изнутри”, предлагая видеть этот мир через чукотские рисунки и/или замысловатые движения своих “беллетристических” текстов — поскольку рисунок становится не столько репрезентацией, сколько самим действием, практикой, которую антрополог лишь заимствует, приручает, чтобы передать своему читателю. Поразительно, но приведенные В.Г. Богоразом рисунки (читай — теории) “из поля”, сделанные чукчами и ставшие основой книги “Эйнштейн и религия”, вместе с теми немногими комментариями, которые я привел выше, должны были бы заставить его студентов, а сегодня и нас пересмотреть подход к истории позднеимперской и советской этнографии, зажатой доминирующим дискурсом о политике идентичности и власти антропологов. Увы, этого не произошло. Пока. Может быть, поэтому Д.А. Баранов и пишет о необходимости преодоления нерелятивности российской (пост-богоразовской, если так можно сказать) этнографии. Здесь я, пожалуй, соглашусь, оставив на полях некоторые “но”. Не столь уж однообразной та этнография была, хоть и не слушала и, вероятно, невнимательно читала своих классиков. Да и все процитированное из Владимира Богораза может уверить нас в том, что и он согласился бы с таким тезисом. Уже давно пришло время переходить от агиографии российской этнографии к чтению классиков, как современников, и релятивизировать их идеи, находя им новые параллели и ставя в неожиданные контексты. В.Г. Богораз с его блестящим этнографическим и теоретическим наследием уж точно это заслужил!

Благодарности

Я благодарен Дмитрию Баранову и редакции журнала “Этнографическое обозрение” за приглашение принять участие в дискуссии. Отдельная благодарность Николаю Ссорину-Чайкову за организацию обсуждения на его “антропологическом кружке”.

Работа поддержана проектами ERC “Greening the Poles: Science, the Environment, and the Creation of the Modern Arctic and Antarctic” (GRETPOLE) (руководитель Педер Робертс, Ставангер, Норвегия; Стокгольм, Швеция) и РФФИ “Энергия Арктики и Сибири: Использование ресурсов в контексте социально-экономических и экологических изменений” (№ 18-18-00309) (руководитель Владимир Давыдов, Санкт-Петербург, Россия).

Примечания

¹ Можно лишь гадать, как теория относительности попала в поле зрения В.Г. Богораза. С одной стороны, это могли быть разговоры с Ф. Боасом, который был физиком по образованию и был знаком с А. Эйнштейном. С другой стороны, известно, что созданный в 1912 г. журнал “Природа”, который был весьма популярным среди ученых самых разных дисциплин, буквально с первых номеров стал публиковать переводы и обзоры работ, касающихся теории относительности. Наконец, сама эта идея, вероятно, витала в воздухе, а ученые тестировали ее каждый на свой манер. Можно привести довольно известный пример с Д. Вертовым и его теорией монтажа (см. его манифест “Мы”).

© С.С. Петряшин

ПРОКЛАДЫВАЯ МОСТЫ МЕЖДУ МИРАМИ

В своей статье Д.А. Баранов обращается к критике позитивистских оснований классической нерелятивистской этнографии/антропологии и предлагает свое решение выявленных проблем. Автор не пишет специально о границах понятия “классической этнографии”, но, исходя из текста, можно предполагать, что под ней понимается антропология/этнография, не затеяная дебатами о кризисе репрезентации, постколониальной и постмодернистской критикой, “французской теорией”. Рубежным временем в англо-американской антропологии были 1970–1980-е годы, когда закончилось доминирование функционализма и структурализма. При этом позитивистски ориентированные научные проекты продолжают и сегодня, например кросскультурные исследования на базе *Human Relations Area Files*. В рамках российской этнографии и сейчас не всегда можно говорить о преодолении позитивизма как свершившемся факте. Разделяя с Д.А. Барановым институциональный бэкграунд — работу в этнографическом музее, — мне хочется подчеркнуть, что в музее тема позитивизма особенно актуальна. Комплектование фондов новыми экспонатами и в наши дни происходит в логике “документирования” реальности и “заполнения лакун” в собрании. Проявляется (неизбежный?) позитивизм и в существовании особых жанров музейной научной работы: каталогизации, атрибуции коллекций и др.

Впрочем, автор статьи критикует не столько позитивизм в антропологии, сколько попытки разрешения его парадоксов в ряде исследований, выполненных в русле “рефлексивного” и “материального” поворотов. Постмодернистская антропология, согласно Д.А. Баранову, уходит или в крайность эгоцентризма, когда саморефлексия исследователя оттесняет на задний план изучаемые культуры, или в крайность “примитивизма”, когда антрополог отказывается от авторского высказывания в пользу прямой репрезентации “голосов Других”. Акторно-сетевая теория и объектно-ориентированная онтология с их радикальным отказом от антропо(социо)центризма также выходят за пределы антропологии как науки о человеческом социокультурном разнообразии. В качестве альтернативы Д.А. Баранов предлагает концепт “другие антропологии”: придавая разным формам самоописания в изучаемых культурах статус “антропологии”, мы можем избежать европоцентризма, преодолеть асимметрию познающего и познаваемого и раскрыть эвристический потенциал локальных знаний.

Идеи, которые лежат в основании этого концепта, широко известны и являются во многом “здоровым смыслом” антропологии последних пяти десятилетий. Так, Дж. Маркус и Д. Холмс отмечают, что среди исследователей давно циркулирует, но не рассматривается подробно идея, согласно которой изучаемые люди “разработали что-то вроде этнографии” и их “практики познания в этом отношении в некотором смысле параллельны практикам антрополога” (Marcus, Holmes 2006: 35). Тем большее значение приобретает контекстуализация идеи “других антропологий” среди близких концепций — отсутствие контекстуализации в статье затрудняет оценивание вклада автора в дискуссию.

Станислав Сергеевич Петряшин | <http://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | к. и. н., научный сотрудник отдела этнографии русского народа | Российский этнографический музей (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191186, Россия)

В частности, едва ли оправдано сведение постмодернистской антропологии к крайностям эгоцентризма и примитивизма. Более плодотворным ответом на “кризис репрезентации” стало развитие коллаборативной этнографии (*White* 2012). Коллаборативный подход “сознательно и эксплицитно подчеркивает сотрудничество на каждом этапе этнографического процесса, не скрывая его: от концептуализации проекта до полевых работ и — особенно — в процессе письма (в процессе написания текстов по результатам исследования. — *С.П.*)” (*Lassiter* 2005: 16). Сотрудничество исследователя и изучаемых людей позволяет преодолеть субъектно-объектную дихотомию и навести мосты между академическими интересами антропологов и актуальными проблемами местных сообществ¹. Как следствие, происходит отказ от позитивистского по духу понятия “информант” в пользу терминов “соавтор”, “консультант”, “коллега” и др. Данные понятия поднимают изучаемых людей до статуса антропологов, а их локальные знания уподобляют этнографии или даже антропологии. Например, Э. Повинелли признает в группе австралийских аборигенов (*Karrabing*) коллег и обсуждает с ними разнообразные научные концепции (объектно-ориентированную онтологию, спекулятивный реализм и др.). Через призму их общего опыта, аналитики и проектной деятельности она исследует разные формы переселенческого позднего либерализма и его “геонтологию” (*Povinelli* 2016).

Дж. Маркус и Д. Холмс считают, что современная антропология должна опираться на “параэтнографию” — “аналитическую проницательность и экзистенциальные прозрения” изучаемых людей (*Marcus, Holmes* 2008: 82). Иными словами, мы должны заново обучиться этнографии у “эпистемических партнеров” (еще одна замена “информантам”) “на основе тщательной оценки того, как они интеллектуально вовлечены в наш мир и наше время” (Там же: 84). Особенно это актуально, согласно Дж. Маркусу и Д. Холмсу, в антропологии современности, в частности при изучении экспертного знания в научных лабораториях, художественных центрах, экономических, политических и других институциях. Западные эксперты и профессионалы, как и многие представители постколониальных стран и меньшинств, часто отказываются пассивно принимать исследовательскую повестку антрополога, активно вмешиваются в процесс производства академического знания и трансформируют его исходя из своего опыта и жизненных задач.

Из перспективы коллаборативного подхода перед концепцией “других антропологий” можно поставить ряд критических вопросов. Автор обсуждаемой статьи, вероятно, готов признать, что исследователь “теперь выступает в роли полноправного соавтора получаемой информации”. Но должны ли изучаемые люди — продолжая данную логику — становиться соавторами научных трудов? Могут ли изучаемые люди со своей повесткой, а не только их “другие антропологии” как локальные системы знаний влиять на дизайн исследования, его методы и цели? Иными словами, допускаем ли мы превращение информанта в “другого антрополога”? В статье Д.А. Баранова исследователь выступает одиночкой, для которого “другие антропологии” — прежде всего эвристические альтернативы устоявшимся взглядам. Информант остается информантом — поставщиком информации об иных мировоззрениях и культурных логиках. Отчасти такая критика заведомо несправедлива, так как большинство примеров в статье — про культуру крестьян второй половины XIX — начала XX в. Понятно, что такая историческая дистанция делает коллаборацию невозможной. Но поднятые вопросы остаются актуальными для анализа и развития концептуальной модели “других антропологий”.

В своей статье Д.А. Баранов отталкивается не только от постмодернистской антропологии, но и от перспективизма Э. Вивейруша де Кастру и других авторов, работающих в русле “онтологического поворота”. Свойственная им установка на подчеркивание радикальных отличий между людьми резко высвечивает проблему

взаимопонимания между разными обществами, а следовательно, и возможности антропологии. В центре внимания оказываются сложности “культурного перевода”.

Стоит вспомнить дискуссию, организованную в Манчестерском университете вокруг провокационного утверждения “онтология — это просто еще одно слово для культуры” (*Carrithers et al.* 2010). Со стороны противников данного тезиса выступили К. Сайкс и М. Хольбрад. К. Сайкс считает, что предметом антропологического исследования должны быть онтологические вопросы: что такое жизнь и смерть, человек, власть, вещь и проч.? Такие онтологические вопросы — абстрактные и широкие — встают в той или иной форме перед всеми обществами. По мнению К. Сайкса, локальные культуры — объекты антропологического исследования — следует понимать как ответы на эти вопросы. Антропология также отвечает на онтологические вопросы, которые ставят перед ней изучаемые культуры. В этом смысле, согласно К. Сайксу, “ответы” как антропологов, так и изучаемых ими людей эквивалентны и являются в равной степени “культурами”. Исследовательница констатирует, что на этом уровне рассмотрения можно было бы сказать, что наши “информанты” тоже по умолчанию занимаются антропологией. Но такое утверждение, по ее мнению, уже сомнительно, так как только антропологи занимаются антропологией как целенаправленным и сравнительным исследованием того, “как люди проживают очень разные жизни” (*Carrithers et al.* 2010: 171).

Аргументация К. Сайкса, впрочем, интересна не с точки зрения критики концепции “других антропологий” (ее метафоричность довольно очевидна), а в отношении проблемы сравнения и “культурного перевода” между разными онтологиями, предполагающими общее основание. Отчасти тема общих онтологических вопросов затрагивается Д.А. Барановым при рассмотрении конститутивной роли различия “Я — Другой” (иными словами — кто мы и чем отличаемся от других?). По его мнению, данное различие предстает “фундаментальным свойством любой культуры”, а также является общей моделью для антропологии и изучаемых ею культур, что создает предпосылки для взаимопонимания. Вместе с тем, согласно Д.А. Баранову, «описание локальных миров посредством “туземных” концептов создает определенные трудности при транслировании полученных знаний». В качестве альтернативы он предлагает обращаться к материальному миру и связанным с ним практикам. С этим тезисом хочется согласиться. Собираение и экспонирование коллекций артефактов является одним из первых и основных способов документирования и трансляции знания о других культурах (наряду с этнографическими текстами, рисунками и фотографиями). Но, не отрицая важность чувственного восприятия материального мира Других, стоит все-таки критически отнестись к заложенной здесь идее противопоставления разделяющих людей концептов и объединяющих их вещей.

Коллектив авторов, работающих в русле онтологического поворота, в сборнике “Мыслить через вещи” (“Thinking through things”) (*Henare et al.* 2007; см. также: *Holbraad, Pedersen* 2017: 199–241) выступил с противоположных позиций, утверждая, что разделение вещей и концептов не свойственно многим обществам, а является вариацией европейских современных оппозиций вроде “душа—тело”, “социальное—природное”, “субъект—объект” и т.д. По мнению авторов, именно посредством рассмотрения концептов как вещей, а вещей как концептов (решающих определенную онтологическую проблему) антропологи способны приблизиться к пониманию миров других людей, т.е. в конечном счете начать мыслить так же, как и представители изучаемых ими сообществ (“посредством вещей”). Таким образом, авторы сборника — эту точку зрения разделяет и Д.А. Баранов — видят решение проблемы культурного перевода в развороте к вещам и материальной культуре. Разница в том, что в их модели обращение к вещам выступает не тактическим способом обойти концептуальные различия между обществами, но инструментом создания новых концептов,

несводимых ни к “туземным”, ни к “европейским” концептам и выступающих мостом между “мирами”.

В настоящем комментарии нет возможности подробно разбирать примеры, приводимые автором дискуссионной статьи для иллюстрации своих тезисов. Можно отметить, однако, что данные примеры являются переосмыслением Д.А. Барановым своих прежних работ как имплицитно содержащих смену перспектив и серьезное отношение к локальному знанию. Это показывает, что концепт “других антропологий” не предлагает какой-то радикально новый подход, скорее, он призван сформулировать и эксплицировать “коренную” для антропологии эвристику.

Примечания

¹ Коллаборативный подход не является панацеей и в определенных ситуациях может служить воспроизводству асимметрии знания и власти (*Kennemore, Postero* 2021).

© Д.А. Баранов

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Отклики коллег на статью позволяют взглянуть на текст со стороны, дистанцироваться от него — это важное условие антропологического взгляда. Что я хотел сказать в статье, что сказал и что в итоге читатель вычитал из нее? — вот те вопросы, которые выходят на передний план благодаря репликам оппонентов, заставляя посмотреть на свою статью в иной перспективе, с точки зрения Других. Это стало возможным благодаря любезному предложению главного редактора “Этнографического обозрения” С.В. Соколовского сделать предметом дискуссии на страницах журнала мою статью и, конечно, счастливой возможностью представить ее на суд участников ставшего уже знаменитым “Антропологического кружка” Н. Ссори́на-Чайкова. Вероятно, именно последним обстоятельством, когда многие уже высказались относительно поднимаемых в статье вопросов, можно объяснить тот факт, что только двое из выступивших, а именно Д. Арзютов и С. Петряшин, нашли время и возможность облечь свои суждения в письменную форму, за что им отдельное спасибо.

Главная цель статьи — инициировать разговор на темы, которые обычно не так часто обсуждаются в отечественной этнографии. В частности, меня интересовало не столько то, как антропологическое исследование конструирует изучаемую реальность, сколько то, как объект интереса влияет или даже формирует подходы и мировоззрение антрополога. Мне хотелось вывести этот аспект на поверхность, переместить из области неосознаваемого в методологическую плоскость, а также показать, как изучаемые культуры исподволь направляют пишущую руку ученого, имплицитно соучаствуя в создании конечного продукта — этнографического текста, лекции или выставки.

Другая не менее важная проблема — “дисциплинарное раздвоение” антрополога: с одной стороны, он исследователь, с другой — человек со своими фобиями, предрассудками, иррациональностями. Признание иррациональности, присущей исследователю, или хотя бы ее проблематизация до сих пор во многом (если говорить об идентичности антрополога) остается табуированным вопросом. А между тем он напрямую связан с представлениями о том, насколько различие между “домом” и “полем”, миром исследователя и миром информанта является решающим. Где

проходит граница? Может быть, совсем рядом с антропологом (как считает Дж. Томас, утверждая, что “антропология пытается достигнуть знакомства с другими, отличными от нашего мирами даже внутри нашего собственного непосредственного окружения” [Томас 2020: 296])? Или внутри каждого индивида-антрополога? Тезис о полилокальности поля и о детерриториализованном мире (А. Гупта, А. Аппадурай, Дж. Маркус) актуализирует проблему поля и локального знания не в географической перспективе, а в ментальной. Локальность знания в этом смысле не равнозначна удаленности места его производства. Но открытым остается вопрос: можно ли свести эти знания воедино, к общему знаменателю, чтобы произвести единую реальность?

Реплика Д. Арзютова является скорее не критическим комментарием к статье, а ценным дополнением, указывающим на относительность и неточность любых обобщений, особенно когда речь идет об истории этнографической мысли. Под весьма туманным определением антропологии в качестве “нерелятивистской” я подразумеваю очень широкий спектр ее направлений: от эволюционизма Э. Тайлора и функционализма Б. Малиновского до антропологического гуманизма К. Леви-Строса. Их объединяет убеждение, что существуют общечеловеческие универсалии и глобальная система ценностей — в данном случае европейские, — т.е. существует некий общий знаменатель, который позволяет сравнивать культуры и выстраивать те или иные ценностные иерархии. Но понятно, что такие представления — это лишь тенденция, и есть множество исключений (в лице Ф. Боаса или того же В. Богораза с их вниманием к микроситуациям), просто эти частные случаи не стали в свое время мейнстримом.

Я полностью поддерживаю призыв Д. Арзютова перечитывать классиков и анализировать их идеи “находя им новые параллели и ставя в неожиданные контексты”. Мы недостаточно хорошо знаем и, наверное, никогда не будем знать до конца своих предшественников, а будем открывать их заново снова и снова. Каждое новое прочтение определяется новым контекстом, о чем писали еще Х.Л. Борхес (в рассказе «Пьер Менар, автор “Дон-Кихота”») и С. Лем (утверждавший, что каждую фразу наполняет новым смыслом новое содержание эпохи). С этих позиций совершенно в духе современных объектно-ориентированной онтологии или перспективистского подхода выглядят, например, давние, но звучащие сегодня по-новому наблюдения В.Н. Топорова и Т.В. Цивьян о субъектности вещей:

...несомненно, что и у вещи есть своя доля, в которой она диктует свою волю человеку, и “антропоцентрическая” в отношении вещей позиция вовсе не исключает целесообразность “вещецентрического” взгляда на человека (Топоров 1995: 17);

...вещный мир, создаваемый, охраняемый, поддерживаемый человеком, приобретает самостоятельность, независимость и даже власть над ним. Превращаясь из объекта в субъект, он, в свою очередь, поддерживает и охраняет человека, обеспечивает его существование иногда на поколения вперед, то есть переживает человека. Получая власть над человеком, он формирует и его образ... (Цивьян 2001: 123).

Эти примеры, а также те, которые приведены в отклике Д. Арзютова, служат напоминанием, что мы не всегда отдаем себе отчет в том, насколько кажущиеся новыми антропологические идеи укоренены, с одной стороны, в работах наших предшественников, с другой — в традициях, которые мы изучаем.

В весьма содержательном комментарии С. Петряшина акцент сделан на понятии “другие антропологии” и характеристике его разных трактовок. Автор увидел в моей статье неоправданное сведение постмодернистской антропологии “к крайностям” эгоцентризма и примитивизма и указал на то, что существует мощно развиваемое в последнее время направление “коллаборативной этнографии”. Но как раз

значительная часть моей статьи посвящена этой самой “коллаборативной этнографии”, актуализирующей концепт “другие антропологии”, который предполагает признание эвристически значимых альтернатив евроцентричной перспективе описания других культур. В результате вместо иерархического проекта ученых, изучающих Других, возникает совместный проект. Вопрос в том, какой смысл мы вкладываем в понятие “коллаборация”: равноправное участие исследователя и “информанта” в производстве антропологического знания? Я думаю, что здесь вряд ли стоит настаивать на симметрии взаимодействия, даже если мы говорим об антропологии современности, имеющей дело с “эпистемическими партнерами”. В этом смысле я согласен с С. Петряшиным в подчеркивании метафоричности концепта “другие антропологии”, но именно поэтому выглядит неубедительным утверждение моего оппонента о том, что коллаборация в приведенных мной примерах из крестьянской культуры второй половины XIX — начала XX в. (кстати говоря, я привожу и примеры из своего полевого опыта тоже) “заведомо невозможна”. Те перспективы, касаются ли они восприятия новорожденного или материальных объектов, являются для меня вполне себе концептуальным продуктом, который я использовал при написании статей. Потому здесь можно говорить если не о коллаборации в буквальном смысле слова, то, по крайней мере, о совместном вкладе в конечный результат антропологического исследования.

В заключении С. Петряшин призывает через обращение к вещам к созданию «новых концептов, несводимых ни к “туземным”, ни к “европейским” концептам и выступающих мостом между “мирами”». Что ж, осталось лишь определиться с природой новых генерализаций. Вероятно, без них не обойтись, главное — помнить об опасности реификации общих категорий, наделяющей их онтологическим статусом.

Любопытно и весьма симптоматично, что и С. Петряшин, и Д. Арзютов (в переписке с автором) используют метафору моста: в первом случае речь идет о мостах между локальными “мирами”, “знаниями”, “антропологиями”, во втором — между современной антропологией и антропологией наших предшественников. С этим можно только соглашаться: действительно, полевая работа этнографа — это всегда наведение мостов, установление близких отношений с информантами, без чего невозможно говорить о легитимном производстве знания.

Источники и материалы

- Борхес 1994 — Борхес Х.Л. Рассказы. Ростов-на-Дону: Феникс; Харьков: Полио, 1994.
Лем 2003 — Лем С. Абсолютная пустота. М.: Аст, 2003.
Максимов 1982 [1873] — Максимов С.В. Куль хлеба и его похождения. М.: Молодая гвардия, 1982 [1873].
Митрофанова 1968 — Митрофанова В.В. Загадки. М.: Наука, 1968.
Худяков 1861 — Худяков И.А. Великорусские загадки. М.: Тип. Грачева и К°, 1861.

Научная литература

- Артюшина А.А. и др. Форум “Незамеченные революции” // Антропологический форум. 2015. № 24. С. 7—92.
Баранова И.И. и др. (ред.) Система научного описания музейного предмета. СПб.: Нестор-История, 2017.
Батянова Е.П. Сакральный статус вещей в традиционных культурах народов Севера // Вещь в трансляции этничности: материалы Семнадцатых международных Санкт-Петербургских этнографических чтений / Отв. ред. В.М. Грусман, Е.Е. Герасименко. СПб.: Изд-во ИПЦ СПГУТД, 2018. С. 35—39.
Богораз В.Г. Эволюция религиозных верований. Курс лекций (1927—1928 гг.) / Сост., подгот. М.М. Шахнович. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2019.

- Богораз-Тан В.Г.* Эйнштейн и религия: применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. М.; Пг.: Л.Д. Френкель, 1923.
- Viveйруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем, 2017.
- Гал С.* Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. 2004. № 1. С. 33–37.
- Доронин Д.Ю.* Соизмеримость, бикультурность и доместикация: эпистемологические основания и следствия в экспериментальной антропологии // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой ученый: лаборатория философа. 2019. Т. 2. № 2. С. 104–124.
- Жожевникова М.* Постгуманизм: возможна ли не-антропоцентричная антропология? // Технологии и телесность / Отв. ред. С.В. Соколовский. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 25–54.
- Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем, 2018.
- Мескелл Л.* Археологическая этнография: материальность, наследие, гибридные методологии // Археология и антропология. Прошлое, настоящее, будущее / Отв. ред. Д. Шэнкленд. Харьков: Гуманитарный центр, 2020. С. 182–195.
- Напреенко И.В.* Конвергенция структуралистской семиотики и концепции Бруно Латура: к разработке теории значения. Дис. ... магистра соц. наук. Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ, Москва, 2014.
- Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: опыт сопоставления структур. М.: Восточная литература, 2004.
- Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998.
- Роуз Д.Б.* Экология и этика отношений с окружающей средой у коренных народов Австралии // Этнографическое обозрение. 2001. № 2. С. 41–52.
- Рубел П., Чегринец М.* Исследовательские стратегии в современной американской культурной антропологии: от “описания” к “письму” // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 85–101.
- Тан-Богораз В.Г.* Этнографическая беллетристика // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 136–155.
- Тедлок Б.* Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 16–30.
- Томас Дж.* Археология, антропология и материальные вещи // Археология и антропология. Прошлое, настоящее, будущее / Отв. ред. Д. Шэнкленд. Харьков: Гуманитарный центр, 2020. С. 285–301.
- Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. Избранное. М.: Изд-во Прогресс – Культура, 1995.
- Харман Г.* О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2. С. 75–90.
- Цивьян Т.В.* Семиотические путешествия. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2001.
- Эриксен Т.Х.* Что такое антропология? М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.
- Bogoras W.* Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion // American Anthropologist. 1925. No. 27 (2). P. 205–266. <https://doi.org/10.1525/aa.1925.27.2.02a00010>
- Callon M.* Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saint Brieuc Bay // Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge? / Ed. J. Law. L.: Routledge, 1986. P. 196–223.
- Carrithers M.* Is Anthropology Art or Science? // Current Anthropology. 1990. Vol. 31. P. 263–272.
- Carrithers M., Candea M., Sykes K., Holbraad M.* Ontology Is Just Another Word for Culture // Critique of Anthropology. 2010. Vol. 30. No. 2. P. 152–200.
- Descola F.* All Too Human (Still): A Comment on Eduardo Kohn's *How Forests Think* // Hau: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4 (2). P. 267–273.
- Ewing K.P.* Dreams from a Saint: Anthropological Atheism, and the Temptation to Believe // American Anthropologist. 1994. Vol. 96. P. 571–583.
- Galison P.* Minkowski's Space-Time: From Visual Thinking to the Absolute World // Historical Studies in the Physical Sciences. 1979. No. 10 (January). P. 85–121. <https://doi.org/10.2307/27757388>
- Galison P.* Einstein's Clocks, Poincaré's Maps: Empires of Time. L.: Sceptre, 2003.
- Gell A.* Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Henare A., Wastell S., Holbraad M.* (eds.) Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically. L.: Routledge, 2007.
- Holbraad M., Pedersen M.A.* The Ontological Turn: An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Karp I., Kratz C.* Reflection on the Fate of Tippoos Tiger: Defining Cultures through Public Display // Cultural Encounters: Representing “Otherness” / Eds. E. Hallam, B.V. Street. L.: Routledge, 2000. P. 194–228.
- Kennemore A., Postero N.* Collaborative Ethnographic Methods: Dismantling the “Anthropological Broom Closet”? // Latin American and Caribbean Ethnic Studies. 2021. Vol. 16 (1). P. 1–24. <https://doi.org/10.1080/17442222.2020.1721091>
- Lassiter L.E.* The Chicago Guide to Collaborative Ethnography. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Latour B.* Another Way to Compose the Common World: The Ontological Turn in French Philosophical Anthropology // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2014. Vol. 4 (1). P. 301–307.
- Marcus G.E., Cushman D.* Ethnographies as Texts // Annual Review of Anthropology. 1982. Vol. 11. P. 25–69.
- Marcus G.E., Holmes D.* Fast Capitalism: Para-Ethnography and the Rise of the Symbolic Analyst // Frontiers of Capital / Ed. M.S. Fisher, G. Downey. Durham: Duke University Press, 2006. P. 33–56.
- Marcus G.E., Holmes D.* Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter // Collaborative Anthropologies. 2008. Vol. 1. P. 81–101.
- Miller D.* Introduction // Materiality / Ed. D. Miller. Durham: Duke University Press, 2005. P. 1–50.
- Povinelli E.* Geontologies: A Requiem for Late Liberalism. Durham: Duke University Press, 2016.
- Vannini P.* Non-Representational Ethnography: New Ways of Animating Lifeworlds // Cultural Geographies. 2015. Vol. 22 (2). P. 317–327.
- White B.W.* From Experimental Moment to Legacy Moment: Collaboration and the Crisis of Representation // Collaborative Anthropologies. 2012. Vol. 5. No. 1. P. 65–97.

Research Article (with Comments)

Baranov, D.A. Local Knowledge and “Other Anthropologies” [Lokal’noe znanie i “drugie antropologii”].

Comments:

Arzyutov, D.V. Chukchi Drawings of the Ethnographic Relativity, Or How Vladimir Germanovich Might Comment on Dmitry Aleksandrovich’s Article [Chukotskie risunki etnograficheskogo relativizma, ili kak Vladimir Germanovich mog by prokommentirovat’ stat’iu Dmitriia Aleksandrovicha]

Petriashin, S.S. Laying Bridges between the Worlds [Prokladyvaia mosty mezhdru mirami]

Baranov, D.A. Response to Commenters [Otvét opponéntam]

Etnograficheskoe obozrenie, 2021, no. 5, pp. 84–112. <https://doi.org/10.31857/S086954150017416-7>
ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Author:

Dmitrii Baranov | <https://orcid.org/0000-0003-4129-7771> | dmitry.baranov@list.ru | The Russian Museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaya Str., St. Petersburg, 191186, Russia)

Commenters:

Dmitry V. Arzyutov | <http://orcid.org/0000-0003-3782-9296> | darzyutov@gmail.com | KTH Royal Institute of Technology (Teknikringen 74D, 100 44 Stockholm, Sweden)

Stanislav S. Petriashin | <http://orcid.org/0000-0003-4410-7224> | s-petryashin@yandex.ru | The Russian Museum of Ethnography (4/1 Inzhenernaya Str., St. Petersburg, 191186, Russia)

Keywords

anthropocentrism, perspectivism, local knowledge, representation, other anthropologies, folk classifications, subjectivity of things, ethnographic fieldwork

Abstract

The article examines the problems of ethnographic description and representation of the culture of Others and analyzes the ontological limitations inherent in anthropology, which call into question the very possibility of obtaining objective knowledge about the studied cultures. The concept of “other anthropologies” is proposed, which implies the recognition of heuristically significant alternatives to the Eurocentric perspective in the descriptions and interpretations of cultures. Such an approach, which is based on the ideas of E. Viveiros de Castro, raises the following questions: what can we, ethnographers, be taught in a theoretical and ideological sense by acquaintance with the cultures that are the subject of research? what is the contribution of different cultures to the production of new disciplinary concepts and theories? to what extent are we ready to recognize and include “folk” knowledge “on equal terms” in our scientific discourse?

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 8-18-00309] (recipient D.V. Arzyutov)

References

- Artiushina, A.A., et al. 2015. Forum “Nezamechennye revoliutsii” [“Invisible Revolutions”]. *Antropologicheskii forum* 24: 7–92.
- Baranova I.I., et al., eds. 2017. *Systema nauchnogo opisaniia muzeinogo predmeta* [The System of Scientific Description of a Museum Object]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Batianova, E.P. 2018. Sakral'nyi status veshchei v traditsionnykh kul'turakh narodov Severa [The Sacred Status of Things in the Traditional Cultures of the Peoples of the North]. In: *Veshch' v transliatsii etnichnosti: materialy Semnadsatykh Mezhdunarodnykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [Things as Translated through Ethnicity: Proceedings of the 17th St. Petersburg Ethnographic Readings], edited by V.M. Grusman and E.E. Gerasimenko, 35–39. St. Petersburg: Izdatel'stvo IPTs SPGUTD.
- Bogoras, W. 1925. Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. *American Anthropologist* 27 (2): 205–266. <https://doi.org/10.1525/aa.1925.27.2.02a00010>
- Bogoraz, V.G. 2019. *Evolutsiia religioznykh verovanii. Kurs lektsii (1927–1928 gg.)* [The Evolution of Religious Beliefs: Lectures (1927–1928)], edited by M.M. Shakhnovich. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Bogoraz-Tan, V.G. 1923. *Einshtein i religiia: primeneniye printsipa otnositel'nosti k issledovaniyu religioznykh yavlenii* [Einstein and Religion: The Application of The Principle of Relativity to the Investigation of Religious Phenomena]. Moscow; Petrograd: L.D. Frenkel.
- Callon, M. 1986. Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saint Brieuc Bay. In: *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?*, edited by J. Law, 196–223. London: Routledge.
- Carrithers, M. 1990. Is Anthropology Art or Science? *Current Anthropology* 31: 263–272.
- Carrithers, M., M. Candea, K. Sykes, and M. Holbraad. 2010. Ontology Is Just Another Word for Culture. *Critique of Anthropology* 30 (2): 152–200.
- Descola, F. 2014. All Too Human (Still): A Comment on Eduardo Kohn's *How Forests Think*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2): 267–273.
- Doronin, D.Y. 2019. Soizmerimost', bikul'turnost' i domestikatsiia: epistemologicheskie osnovaniia i sledstviia v eksperimental'noi antropologii [Commensurability, Bicultural, and Domestication: Epistemological Grounds and Consequences in Experimental Anthropology]. *The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Tsifrovoy uchenyi: laboratoriia filosafo* 2 (2): 104–124.
- Eriksen, T.H. 2014. *Chto takoe antropologiya?* [What Is Anthropology?]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Ewing, K.P. 1994. Dreams from a Saint: Anthropological Atheism, and the Temptation to Believe. *American Anthropologist* 96: 571–583.

- Gal, S. 2004. Sovremennye tendentsii v antropologicheskikh issledovaniiaxh [Cultural Anthropology: The State of the Field]. *Antropologicheskii forum* 1: 33–37.
- Galison, P. 1979. Minkowski's Space-Time: From Visual Thinking to the Absolute World. *Historical Studies in the Physical Sciences* 10: 85–121. <https://doi.org/10.2307/27757388>
- Galison, P. 2003. *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps: Empires of Time*. London: Sceptre.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Harman, G. 2012. O zameshchaiushchei prichinnosti [On Vicarious Causation]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 2 (114): 75–90.
- Henare, A., S. Wastell, and M. Holbraad, eds. 2007. *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge.
- Holbraad, M., and M.A. Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karp, I., and C. Kratz. 2000. Reflection on the Fate of Tippoos Tiger: Defining Cultures through Public Display. In: *Cultural Encounters: Representing "Otherness"*, edited by E. Hallam and B.V. Street, 194–228. London: Routledge.
- Kennemore, A., and N. Postero. 2021. Collaborative Ethnographic Methods: Dismantling the “Anthropological Broom Closet”? *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 16 (1): 1–24. <https://doi.org/10.1080/17442222.2020.1721091>
- Kohn, E. 2018. *Kak mysliat lesa: k antropologii po tu storonu cheloveka* [How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Kozhevnikova, M. 2018. Postgumanizm: vozmozhna li ne-antropotsentrichnaia antropologiya? [Posthumanism: Is a Non-Anthropocentric Anthropology Possible?]. In: *Tekhnologii i telesnost' [Technologies and Corporeality]*, edited by S.V. Sokolovskiy, 25–54. Moscow: IEA RAN.
- Lassiter, L.E. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, B. 2014. Another Way to Compose the Common World: The Ontological Turn in French Philosophical Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 301–307.
- Marcus, G.E., and D. Cushman. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology* 11: 25–69.
- Marcus, G.E., and D. Holmes. 2006. Fast Capitalism: Para-Ethnography and the Rise of the Symbolic Analyst. In *Frontiers of Capital*, edited by M.S. Fisher and G. Downey, 33–56. Durham: Duke University Press.
- Marcus, G.E., and D. Holmes. 2008. Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies* 1: 81–101.
- Meskel, L. 2020. Arkheologicheskaya etnografiya: material'nost', nasledie, gibridnye metodologii [Archaeological Ethnography: Materiality, Heritage, Hybrid Methodologies]. In: *Arkheologiya i antropologiya. Proshloe, nastoiashchee, budushchee* [Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future], edited by D. Shankland, 182–195. Khar'kov: Gumanitarnyi tsentr.
- Miller, D. 2005. Introduction. In: *Materiality*, edited by D. Miller, 1–50. Durham: Duke University Press.
- Napreenko, I.V. 2014. Konvergentsiya strukturalistskoi semiotiki i kontseptsii Bruno Latoura: k razrabotke teorii znachenii [Convergence of Structural Semiotics and the Concept of Bruno Latour: Towards the Development of a Theory of Meaning]. MA Diss., Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President RF.
- Novik, E.S. 2004. *Obriad i fol'klor v sibirskom shamanizme: opyt sopostavleniia struktur* [Rite and Folklore in the Siberian Shamanism: Experience Comparisons Structures]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Povinelli, E. 2016. *Geontologies: A Requiem for Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Propp, V.Y. 1998. *Poetika fol'klora* [Folklore Poetics]. Moscow: Labirint.
- Rose, D.B. 2001. Ekologiya i etika otnoshenii s okruzhaiushchei sredoi u korennykh narodov Avstralii [Indigenous Ecologies and Environmental Ethics: Situated Availability]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 41–52.
- Rubel, P., and M. Chegrinets. 1998. Issledovatel'skie strategii v sovremennoi amerikanskoi kul'turnoi antropologii: ot “opisanii” k “pis'mu” [Research Strategies in Contemporary American Cultural Anthropology: From Description to Writing]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 2: 85–101.
- Tan-Bogoraz, V.G. 1931. Etnograficheskaya belletristika [Ethnographic Belles-Lettres]. *Sovetskaia etnografiya* 3–4: 136–155.

- Tedlock, B. 2006. Bikul'turnoe snovidenie kak mezhluchnostnyi kommunikativnyi protsess [Bicultural Dreaming: An Intersubjective Communicative Process]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 16–30.
- Thomas, J. 2020. Arkheologiya, antropologiya i material'nye veshchi [Archeology, Anthropology and Material Things]. In *Arkheologiya i antropologiya. Proshloe, nastoiashchee, budushchee* [Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future], edited by D. Shankland, 285–301. Khar'kov: Gumanitarnyi tsentr.
- Toporov, V.N. 1995. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz. Issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo. Izbrannoe* [Myth, Ritual, Symbol, Image: Research in the Field of the Mythopoetic: Selected Works]. Moscow: Izdatel'stvo Progress – Kul'tura.
- Tsivian, T.V. 2001. *Semioticheskie putestvestviia* [Semiotic Travel]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha.
- Vannini, P. 2015. Non-Representational Ethnography: New Ways of Animating Lifeworlds. *Cultural Geographies* 22 (2): 317–327.
- Viveiros de Castro, E. 2017. *Kannibal'skie metafiziki* [Cannibal Metaphysics]. Moscow: Ad Marginem Press.
- White, B.W. 2012. From Experimental Moment to Legacy Moment: Collaboration and the Crisis of Representation. *Collaborative Anthropologies* 5 (1): 65–97.

© Н.В. Багапш

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В АБХАЗИИ И ПАРАДИГМЫ ЕЕ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ: ОТ СОВЕТСКОГО ПРОШЛОГО К НАСТОЯЩЕМУ

Ключевые слова: Абхазия, абхазы, мингрелы, самурзаканцы, население Абхазии, этнические процессы, нациестроительство, идентичность, этническая идентичность

В работе исследуются особенности нациестроительства и основные парадигмы институционализации этничности в Абхазии в советский период, оценивается влияние советских практик упорядочения этнических категорий на современный этнокультурный и этнополитический ландшафт страны. Автор рассматривает историю формирования этнической мозаики Абхазии, анализирует внутриабхазские особенности решения общих вопросов раннесоветского нациестроительства, выявляет влияние советского нациестроительства на современную идентичность различных групп населения Абхазии. В работе проводится оценка воздействия этнического смешения на формирование идентичности населения Абхазии, рассматриваются вопросы гражданского нациестроительства и многоуровневости идентичности.

Этническая мозаичность на протяжении всего новейшего периода истории Абхазии являлась одним из важнейших параметров политического развития страны, напрямую влиявших на общие контуры абхазской государственности — начиная от статуса территории и заканчивая особенностями ее внутривнутриполитического развития. Этнодемографический фактор был исключительно важен и находился в фокусе внимания как внутренних, так и внешних по отношению к Абхазии акторов в послереволюционный период, когда в 1918 г. на осколках Российской империи определялось политическое будущее Абхазии. Безусловно, именно особенности этнического состава ее населения способствовали неуклонному понижению политического статуса советской Абхазии в 1920—1930-х годах и определили общий вектор развития грузино-абхазского конфликта в советский период, переросшего после распада

Нури Валериевич Багапш | <http://orcid.org/0000-0002-4799-2380> | nbagapsh@gmail.com | к. геогр. н., доцент кафедры географии | Абхазский государственный университет (ул. Университетская 1, Сухум, 384900, Республика Абхазия) | научный сотрудник | Институт географии РАН (Старомонетный пер. 29, стр. 4, Москва, 119017, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 19-17-00232]

СССР в полномасштабную войну. Наконец, этнодемографический фактор на протяжении последних 28 лет продолжает существенно воздействовать на особенности формирования независимой абхазской государственности.

Институционализация этничности, активно развернувшаяся в Абхазии в ходе советского нациестроительства в 1920–1930-е годы, оказала непосредственное влияние на современные контуры абхазской государственности, поскольку этнодемографическая структура населения Абхазии формировалась в советский период в том числе и за счет окончательной формализации этнической принадлежности гетерогенного населения исторического Самурзакана: в конце 1930-х годов за подавляющим большинством жителей данной территории была юридически закреплена грузинская национальность. Формальная национальная принадлежность некоторых групп населения Абхазии и сегодня не всегда совпадает с их этнической идентичностью, а сама идентичность зачастую оказывается гораздо сложнее институциональных рамок ее декларирования.

Целью данной статьи является анализ особенностей нациестроительства и основных парадигм институционализации этничности в Абхазии в советский период, а также выявление влияния советских практик упорядочения этнических категорий на современный этнокультурный и этнополитический ландшафт страны. Для достижения поставленной цели считаем целесообразным: во-первых, кратко рассмотреть историю формирования этнической мозаики Абхазии; во-вторых, проанализировать внутриабхазские особенности решения общих вопросов раннесоветского нациестроительства; в-третьих, выявить влияние советского нациестроительства на современную идентичность различных групп населения Абхазии.

Формирование этнической мозаики Абхазии

Современный облик населения Абхазии во многом является результатом миграций. До середины XIX в. страна была этнически почти однородной: большую часть жителей составляли абхазы. В прибрежных городских поселениях проживало небольшое число представителей других этносов (преимущественно армян, греков, мингрелов¹ и турок), а в пределах исторического Самурзакана шел процесс мингрельской иммиграции, что впоследствии способствовало ассимиляции основной массы самурзаканских абхазов.

С середины XIX в. в Абхазии начинаются разнонаправленные миграционные процессы. В ходе российской колонизации Западного Кавказа, на завершающем этапе Кавказской войны и в послевоенный период большинство абхазов было депортировано в Османскую империю. В результате так наз. махаджирства практически полностью обезлюдели Западная и Центральная Абхазия, а также горские абхазские общества в верховьях Мзымты, Псоу, Бзыпа и Кодора. Выселению в Турцию подверглось более половины жителей Бзыпской Абхазии и значительная часть населения Абжуйской Абхазии. Незатронутым махаджирством остался только Самурзакан, в тот период политически отделенный от остальной Абхазии и уже подверженный массовой мингрельской иммиграции.

Вслед за махаджирством власти начинают проводить политику демографической колонизации Абхазии представителями этносов, считавшихся царским правительством “благонадежными”. Сюда устремляется поток колонистов из разных уголков Российской империи, а также армян и греков из Турции. Вскоре наиболее активными переселенцами становятся выходцы из соседней Мингрелии. В ходе и по завершении Первой мировой войны в Абхазию прибывает большое количество беженцев-христиан из Турции, в основном амшенские армяне и понтийские греки.

После Октябрьской революции 1917 г. и распада Российской империи территория Абхазии оказывается оккупированной войсками Грузинской Демократической

Республики, власти которой продолжили политику царского правительства в отношении Абхазии, переселяя сюда представителей картвельских народов (прежде всего мингрелов). В период правления Сталина демографическую колонизацию Абхазии проводили уже власти Грузинской ССР, организовав плановое вселение в сельскую местность (прежде всего Гудаутского, Очамчирского и Гагрского районов) от 30 тыс. до 40 тыс. крестьян из западных районов Грузии. Целями этой кампании были попытка ассимиляции абхазского народа и создание подавляющего численного превосходства картвельского населения в Абхазии. В 1949 г. по приказу Берии из Абхазии были выселены греки, лазы, турки, персы и представители ряда других этносов, а до этого депортации подверглись немцы, компактно проживавшие в нескольких селах Сухумского р-на.

В советский период в Абхазию, привлекательную с точки зрения экономико-географического положения, устремляется поток переселенцев из многих регионов СССР. Все это способствовало, с одной стороны, созданию уникальной этнической мозаики в пределах небольшой по территории республики, с другой — неуклонному снижению удельного веса коренного населения. На момент распада СССР абхазы составляли только 17,8% населения Абхазской АССР, тогда как картвелы — 45,7%; русские и украинцы — 16,5; армяне — 14,6; греки — 2,8; представители прочих этносов — 2,6% (Населенные пункты 1991: 14).

Грузино-абхазская война 1992–1993 гг. внесла кардинальные изменения в этническую структуру населения, полностью перекроив сложившуюся к началу 90-х годов XX в. этническую карту страны. Одним из ключевых демографических последствий войны явилось то, что большая часть картвельской общины Абхазии, сформировавшейся за последние полтора столетия путем постоянной миграции преимущественно из районов Западной Грузии, бежала в Грузию, а также в Россию и ряд других государств вместе с отступавшими грузинскими войсками. Исключение составили жители исторического Самурзакана, в основном вернувшиеся в Абхазию к началу XXI в. В ходе войны и после ее окончания республику покинула значительная часть русских, украинцев, греков, евреев, эстонцев и представителей других общин (отток евреев и греков из Абхазии начался еще в советское время). В несколько меньшей степени процесс послевоенной эмиграции затронул слабо урбанизированную армянскую общину и — частично — абхазов. В результате произошедших изменений абхазы впервые за долгое время вновь стали большинством населения страны.

От Южной Осетии и Нагорного Карабаха (частично признанных и непризнанных республик Закавказья) Абхазию отличает отсутствие у титульного этноса государственных образований за ее пределами. Для Абхазии характерна отчетливо выраженная мозаичность этнической структуры населения. Последняя особенность, как нам представляется, является прямым следствием географического положения страны. И если бы не исторический бэкграунд этнодемографических трансформаций досоветского периода, полиэтничность советской и постсоветской Абхазии могла бы быть охарактеризована как яркое проявление географического детерминизма. Любопытно, что, несмотря на резкое изменение долей абхазов и грузин в населении страны после войны 1992–1993 гг., совокупный удельный вес всех остальных этнических групп остается вполне соизмеримым с довоенными показателями: в 1989 г. они составляли 36,6% населения, в 2011 г. — 29,9% (Итоги 2012: 86–89).

Институционализация этничности в Абхазии в процессе советского нацистроительства

Парадигмы нацистроительства в Грузинской ССР и их реализация в Абхазии. Каким образом происходило упорядочение этнических категорий в раннесоветской Абхазии? С какими локальными трудностями приходилось сталкиваться в ходе

нациестроительства в этой части советского государства? Как были разрешены возникшие проблемы?

Советское нациестроительство имело дореволюционную предысторию. Этничность в Российской империи в конце XIX — начале XX в. уже обладала достаточно высоким уровнем институциональной упорядоченности. Более того, именно этнической логикой могут быть объяснены некоторые административно-территориальные преобразования в последние годы существования империи. В 1912 г. из состава Царства Польского была выведена вновь созданная этнически “русская” Холмская губерния, в ходе конструирования территории которой не брался в расчет религиозный фактор (*Верняев* 2018: 103–104). Схожие по логике реформы затронули в начале XX в. и Абхазию: Сухумский округ, входивший с 1883 г. в этнически преимущественно картвельскую Кутаисскую губернию, в 1903 г. был выведен из ее состава и стал самостоятельной административно-территориальной единицей Российской империи.

На раннем этапе советского нациестроительства в качестве самостоятельных национальностей было выделено значительное количество этнических общностей, в т.ч. и малочисленных (это относилось к этническим меньшинствам союзных и некоторых автономных республик), — но в дальнейшем по мере укрепления сталинского режима эта “вольница” была свернута.

В 1920–1930-е годы в Грузинской ССР, на наш взгляд, кристаллизуются *две парадигмы нациестроительства*, прямо вытекающие из общесоюзных установок и отличные друг от друга лишь уровнем гомогенизации этнического ландшафта союзной республики и временем их внедрения.

Суть *первой парадигмы* сводится к административной консолидации южнокавказского (картвельского) этноязыкового континуума в рамках создания грузинской социалистической нации. Если говорить конкретно об Абхазии, эта парадигма реализовывалась путем включения в состав грузинской нации как мингрелов (составлявших большую часть картвельского населения республики), сванов и лазов, так и уже сильно “мингрелизированных” самурзаканских абхазов. Совокупно предпринимаемые шаги способствовали созданию, во-первых, формально единой грузинской этнической массы в Абхазии, а во-вторых, механическому уменьшению численности абхазского и увеличению численности грузинского населения. (С позиции последующего, вырванного из создававшихся условий грузино-абхазского этнополитического конфликта эти действия потенциально несли в себе отчетливые последствия для обеих сторон: негативные для абхазской и позитивные для грузинской.) Каждый из этих двух локальных сюжетов, сопровождавших реализацию первой парадигмы, будет рассмотрен ниже отдельно.

Вторая парадигма нациестроительства в Грузинской ССР хронологически относится к концу 1930-х — началу 1950-х годов, т.е. ко времени полного утверждения сталинско-бериевского режима в республике. Суть этой модели заключалась в поэтапной ассимиляции титульных групп автономных образований: во включении (не только политическом, но и этнокультурном) абхазов и южных осетин в состав грузинской этнонации. На фоне десталинизации середины 1950-х годов в Абхазии отмечалось существенное свертывание этой политики и фактически произошло возвращение к первой парадигме нациестроительства.

Кто есть абхаз? Самурзаканская проблема. Одна из главных сложностей в процессе раннесоветского нациестроительства в Абхазии в рамках реализации первой парадигмы заключалась в четкой национальной категоризации этнически смешанного населения Самурзаканского (Гальского) уезда.

После инкорпорации Кодорско-Ингурского междуречья в состав Абхазского княжества (по результатам абхазо-мингрельских войн конца XVII в.) на крайнем востоке Абхазии, в пределах феодального владения в междуречье Аалдзги и Ингура,

получившего наименование Самурзакан (по имени местного удельного князя Мурзакана Чачбы), начинает формироваться отдельная этнографическая группа абхазов — *самурзаканцы*. Формирование в реинтегрированных районах новых этнографических групп абхазов вполне закономерно, поскольку деление абхазского этноса на локальные этнотерриториальные единицы к тому времени уже имело место и являлось в определенной степени отражением слабой централизации страны, а также наличия в пределах этнической Абхазии независимых и полунезависимых обществ.

Этнической основой для формирования самурзаканцев послужили выходцы из Бзыпской Абхазии, садзы, убыхи и черкесы (*Хашба* 1972: 124), а также оставшееся здесь немногочисленное мингрельское население, уже с XVIII в. постоянно пополнявшееся новыми выходцами из Мингрелии, которые до определенного периода сами ассимилировались в абхазской среде, но впоследствии все более стали способствовать мингрелизации самурзаканцев. Генезис последних происходил в пределах Абхазского княжества, чья система общественно-политических отношений определяла наличие сильных локальных идентичностей, примером которых являются как самурзаканцы, так и абжуйцы, бзыпцы, гумцы, цабалыцы и др.

Пограничное положение Самурзакана и — главное — его политическое отторжение от Абхазского княжества способствовали более активной инфильтрации мингрельского населения на данную территорию в XIX в. В 1832 г. Самурзакан был захвачен Мингрельским княжеством, в 1840 г. русская администрация на Кавказе образовала здесь отдельное Самурзаканское приставство, а в 1857 г. это приставство было официально присоединено к Мингрелии, где к тому времени уже была установлена прямая русская власть (*Лакоба* 1990: 31). В результате миграционных процессов к концу XIX в. в Самурзакане началась активная миксация двух этнических страт населения — абхазской и мингрельской. При этом разные части Самурзакана, по всей вероятности, характеризовались различным удельным весом этих двух страт, что иллюстрируют отличия в языковой ситуации. Особенно сильным мингрельское влияние было в пограничных с Мингрелией самурзаканских селах. Ослабление позиций абхазского и укрепление позиций мингрельского языка с северо-запада на юго-восток Самурзакана отмечается исследователями конца XIX — начала XX в. (*Шухардт* 1899: 25; *Цагарели* 1880: 7).

Этническая миксация населения в Самурзакане, по всей видимости, была одной из причин, по которой царская администрация в конце XIX в. выделяет самурзаканцев в качестве самостоятельной народности, фигурирующей в статистических сведениях и иных официальных документах отдельно как от абхазов, так и от мингрелов. Впоследствии эта сконструированная этническая категория была воспринята по крайней мере частью населения Самурзакана и послужила основой формирования квазиэтнической идентичности (*Соловьёва* 2010: 31–32). После русско-турецкой войны 1877–1878 гг. на большинство оставшихся на родине абхазов Гудаутского и Кодорского участков была наложена “виновность” якобы за пособничество туркам, что, вероятно, явилось для населения Самурзакана дополнительным стимулом идентифицировать себя именно как самурзаканцев, отделяя себя таким образом от “виновных” абхазов.

Так, по данным посемейной переписи населения Закавказья 1886 г., в Сухумском округе проживало 68 773 человека, в том числе 28 323 абхаза, 30 640 самурзаканцев, 3558 мингрелов, 608 грузин, имеретин и гурийцев, а также 5644 представителя прочих народов (Свод 1893). Однако в источнике также представлены дополнительные сводные таблицы, где отсутствует графа “самурзаканцы”, а число абхазов в Кутаисской губернии составляет 60 432 человека, т.е. равно суммарной численности абхазов и самурзаканцев в пределах губернии (Там же). Этот факт говорит о том, что представители российской администрации, несмотря на выделение самурзаканцев в качестве

отдельной этностатистической единицы, все же склонялись к тому, что последние являлись абхазами или, по крайней мере, были “ближе к абхазам”.

В 1897 г. на территории Сухумского округа проживало 106 179 человек, в том числе 58 697 с родным языком абхазским, 23 810 — с мингрельским, 1971 — с грузинским (включая имеретинское наречие), 92 — со сванским (Первая Всеобщая 1905: 88–93). За 11 лет с момента проведения посемейной переписи 1886 г. число абхазов (если считать без самурзаканцев) увеличилось более чем в два раза. Такой рост численности не мог быть достигнут путем естественного прироста. Пополнения абхазского населения за счет миграции в указанный период также не было — часть махаджиров действительно возвратилась в Абхазию, но большинство вернулось еще до 1886 г. (*Дзидзария* 1982: 381–406). Между тем число абхазоязычных жителей Сухумского округа, по данным переписи 1897 г., в полной мере сопоставимо с общей численностью абхазов и самурзаканцев, зафиксированной переписью 1886 г. Таким образом, очевидно, что подавляющее большинство жителей Самурзакана указало в 1897 г. абхазский своим родным языком. Эти данные, даже если предположить, что они не отражают реальную языковую ситуацию в регионе в самом конце XIX в., ясно указывают на преимущественно абхазскую языковую *самоидентификацию* самурзаканцев (поскольку зафиксировать этническую принадлежность напрямую в тех условиях было невозможно). Амбивалентность этнической идентичности жителей Самурзакана на фоне продолжающейся и углубляющейся ассимиляции абхазского элемента мингрельским являлась одним из инструментов воздействия властей независимой Грузии на абхазскую политическую элиту в 1918–1921 гг. (*Новиков* 2020: 61–62).

Каким образом была разрешена самурзаканская коллизия в процессе раннесоветского националстроительства? Первая Всесоюзная перепись населения 1926 г. в этноязыковом срезе являлась, пожалуй, самой детально проработанной из советских переписей. В ходе ее проведения населению Гальского уезда, по всей вероятности, была предоставлена относительная свобода выбора в вопросе этнической принадлежности и родного языка. Относительность этой свободы заключалась в невозможности (по крайней мере, на уровне окончательных итогов переписи) фиксации принадлежности к самурзаканцам, если допустить, что среди части жителей региона этот вариант этнотерриториальной идентичности еще сохранялся в качестве приоритетного. Из 50 086 жителей уезда абхазами записались 25,9%; мингрелами — 38,0; грузинами — 35,4; представителями других народов — 0,7%. Распределение населения по родным языкам выглядело совершенно иначе: только 10,6% жителей Гальского уезда признали в качестве родного абхазский язык, тогда как 87,7 — мингрельский и 1,1% — грузинский (Всесоюзная перепись [раздел ССРГ] 1929: 100–101). Очевидно, что языковая ассимиляция абхазского элемента в Самурзакане сильно опережала этническую, как это обычно и бывает. Абхазский лингвист А.К. Хашба, посетивший Гальский уезд в 1928 г., отмечал: “Мегрелизация самурзаканских абхазов идет таким темпом, что, вероятно, лет через десять-пятнадцать в Самурзакане не будет абхазского языка. Дети самурзаканских абхазов, кроме ничтожного процента, говорят на мегрельском языке” (*Хашба* 1972: 123).

В 1930-е годы далеко зашедшая ассимиляция самурзаканских абхазов была практически полностью завершена административным путем в ходе политики многоплановой грузинизации Абхазии, проводившейся в сталинский период. По данным переписи 1939 г., абхазы составляли только 3,6% населения Гальского р-на, тогда как грузины — 89,6% (РГАЭ). У сильно ассимилированного в культурно-языковом плане, но еще частично сохранявшего этническую идентичность абхазского населения Самурзакана в условиях сталинского режима не оставалось иного выбора, как смириться с грузинизацией, проводимой органами власти.

Несколько иначе проходили этнодемографические процессы в той части бывшего Гальского уезда, которая в ходе административной реформы 1930 г. была передана

в состав Кодорского (с 1933 г. — Очамчирского) р-на. В селах Агубедиа, Первая Бедиа, Река и Чхуартал продолжали функционировать абхазские школы, а жители не были лишены права фиксировать абхазскую национальность в документах. В 1939 г. Чхуартал был возвращен в состав Гальского р-на, обучение в местной абхазской школе было переведено на грузинский язык, а большинство населения подвергнуто административной грузинизации. В селах Агубедиа, Первая Бедиа и Река и в настоящее время сохраняется абхазская идентичность и частично абхазский язык. Почти все жители двух последних сел являются активными абхазо-мингрело-русскими трилингвами.

Кто есть грузин? Мингрельская проблема. Данный вопрос следует рассматривать в масштабах всей ССР Грузия, в состав которой в 1921 г. на договорных началах вошла ССР Абхазия.

Сталин еще до революции был сторонником включения миноритарных этносов, говоривших на языках южнокавказской/картвельской семьи (мингрелов, сванов и лазов), в состав грузинской нации. Для грузинских политических и культурных элит различных генераций этот вопрос не стоял в принципе: все эти народы однозначно рассматривались ими в качестве этнографических групп, в лучшем случае субэтносов в составе грузин. В 1920-е годы между московскими и ленинградскими этнографами, с одной стороны, и грузинской партийной и государственной бюрократией, с другой, разгорелась настоящая борьба по вопросу национальной категоризации миноритарных народов Грузии. Тифлиссские власти в итоге вышли победителями, чему способствовали помощь солидарного с ними Сталина и общесоюзные установки (отвечавшие теоретическим представлениям вождя) на построение укрупненных этнонаций в пределах союзных и некоторых автономных (в составе РСФСР) республик. В ходе подготовки к переписи 1926 г. грузинское руководство оказывало сопротивление выделению мингрелов, сванов, лазов, аджарцев и бацбийцев в качестве отдельно фиксируемых групп (Hirsch 2005: 132–133).

Перепись населения 1926 г. — единственная из общесоюзных переписей, выделившая мингрелов, сванов и лазов в качестве отдельных этнических единиц. Однако в итоговых материалах переписи под влиянием руководства Грузии эти группы учтены не как самостоятельные народы (хотя их численность была приведена), а как субэтносы в составе грузин (Blauvelt 2014: 997).

Перепись 1926 г. свидетельствует о том, что часть мингрелоязычного населения уже тогда записалась грузинами (мингрелоязычных абхазов в данном случае оставим за скобками). С чем это было связано? С процессом ассимиляции или с действиями заинтересованных переписчиков? Стоит отметить, что подобная тенденция наблюдалась и в Азербайджане, где численность некоторых коренных этнических меньшинств по итогам переписи 1926 г. была существенно ниже числа людей, указавших соответствующие языки в качестве родных (Всесоюзная перепись [раздел Азербайджанская ССР] 1929: 23). Эти параллели между Грузией и Азербайджаном с учетом определенной схожести схем проведения национальной гомогенизации в обеих союзных республиках наталкивают на мысль об активном вмешательстве местных властей в процесс проведения переписи.

При анализе данных переписи 1926 г. обнаруживаются определенные территориальные различия в соотношении мингрелов и мингрелоязычных. Подобное сопоставление представляется нам оправданным, поскольку фиксация родного языка в ходе переписи, по всей вероятности, была достаточно точной. По крайней мере, данные по родному языку четко коррелируют с социолингвистическими данными, представленными в научной литературе. Согласно информации Центрального статистического управления, в 1926 г. в Абхазии проживало 40 989 жителей, записавшихся этническими мингрелами, а общее число представителей южнокавказских (картвельских) народов, указавших мингрельский в качестве родного языка, составило 57 650 человек. Очевидно, что абсолютное большинство из них де-факто были

этническими мингрелями. В самой Мингрелии ситуация выглядела совсем иначе: общая численность этнических мингрелов в Зугдидском и Сенакском уездах составила 200 593 человека, а число указавших мингрельский в качестве родного языка — 216 854 человека (Всесоюзная перепись [раздел ССРГ] 1929: 30–33). Таким образом, разница между количеством мингрелоязычных и количеством самоопределившихся как мингрелы в Абхазии составила 16 661 человек, а в Мингрелии — 16 261 человек. Численность мингрелоязычных (без мингрелоязычных абхазов) в Абхазии оказалась на 40,6% выше численности отнесших себя к мингрелям, тогда как в самой Мингрелии — лишь на 8,1%.

Чем объяснить подобные различия? Вряд ли переписчики в Абхазии могли быть заинтересованы в записи мингрелов грузинами больше, чем в самой Мингрелии. Возможно ли, что в гомогенной этнической среде Мингрелии коренное население было более склонно к мингрельской идентичности, чем в полиэтнической Абхазии? Это представляется вполне вероятным, однако итоги переписи 1926 г. свидетельствуют о том, что тенденция фиксации грузинской идентичности наиболее отчетливо проявилась в Гальском уезде, где в 1920-е годы не было объективных социокультурных предпосылок к этому.

Наличие мингрельской идентичности и мингрельского языка, по всей видимости, представляло наибольшую (после Абхазии) проблему для проекта национальной гомогенизации Грузии. В отличие от сванов и лазов, мингрелы были многочисленны, а часть их элиты претендовала на создание политической автономии. Мингрельская проблема была окончательно разрешена в конце 1930-х годов, когда мингрельский этнос полностью административно был включен в состав грузинской социалистической нации. То же самое произошло со сванами, лазами, аджарцами и бацбийцами.

Советские переписи населения, проводившиеся с конца 1930-х годов, не фиксировали людей, владеющих мингрельским, лазским и сванским языками, — все они включались в категорию “грузинский”, что предусматривалось механизмом обработки первичных данных. Это делалось вопреки консолидированному мнению мировой и советской лингвистики, указывающему на наличие четырех (реже — трех) самостоятельных южнокавказских языков (см., напр.: Harris 1991; Алексеев 1998: 14). При этом мингрельский, лазский и сванский языки в советских академических изданиях, вышедших после 1930-х годов, объявлялись бесписьменными (см.: Климов 1973: 464), несмотря на то что каждый из них имел определенную письменную традицию, а на мингрельском языке — как в самой Мингрелии, так и в Самурзакане — до конца 1930-х годов существовала достаточно развитая периодическая печать (*Фойерштайн* 2017: 469–475) и нарождавшаяся художественная литература (*Дондуа* 1934: 76–77).

Мингрельское и сванское население к концу советского периода в целом адаптировалось к институциональным рамкам, в которых оно могло декларировать свою этническую и языковую идентичность. Инерция этих ограничений (вкуче с сохраняющейся ориентированностью на политико-идеологические установки Тбилиси) оказалась настолько сильной, что уже в сегодняшней Абхазии, в изменившихся политических реалиях, когда государство предоставило населению возможность свободно заявлять о своей этнической принадлежности, большинство мингрелов в ходе переписи 2011 г. не только самоопределилось как грузины, но и указало грузинский в качестве родного языка (Итоги 2012: 86–89). Последнее не стыкуется с реальной языковой ситуацией в Самурзакане, где и сконцентрирована основная масса мингрельского населения Абхазии.

Существовать ли абхазам? Реализация второй парадигмы нациестроительства. С конца 1930-х годов практически по всему СССР начала проводиться линия на этнокультурную консолидацию этноязыковых и этноконфессиональных меньшинств с доминантными группами союзных (а в РСФСР и автономных) республик посредством институционально закрепленных механизмов ассимиляции. При этом

очевидно, что союзные республики, имевшие в своем составе коренные или компактно расселенные меньшинства, получили значительную свободу в выборе форм и методов проведения политики национальной гомогенизации.

Политика Тбилиси по ассимиляции абхазского этноса в 1930–1950-е годы не только вписывалась в общие контуры национальной политики советского государства и полностью соответствовала установкам грузинского национализма предшествующего периода, но и отвечала ранним теоретическим представлениям Сталина по национальному вопросу, изложенным в работе 1913 г. “Марксизм и национальный вопрос” (Сталин 1954: 349–351). В Абхазии эта политика включала множество компонентов: свержение в отношении абхазов в период Большого террора (Юнге, Бонвеч 2015: 244–267); демографическую колонизацию, осуществлявшуюся путем планового переселения грузинских крестьян в Абхазию (см.: Багапш 2018); увеличенный призыв абхазов в период Великой Отечественной войны и направление их преимущественно в пехотные войска (см.: Пачулия 2015: 16–18); перевод абхазского алфавита на грузинскую графическую основу и последующее введение в абхазских школах обучения на грузинском языке, т.е. фактическую ликвидацию абхазских школ; грузинизацию топонимики; этнически избирательную кадровую политику; планы по депортации абхазов (Геллер, Некрич 1982: 92) и ряд др.

Несмотря на то что абхазы, в отличие от мингрелов и сванов, так и не были официально инкорпорированы в состав грузинской нации, по всей вероятности, к началу 1950-х годов такой сигнал сверху был дан. На закате сталинской эпохи в ряде публикаций появляются недвусмысленные указания на то, что абхазов следует рассматривать как этнических грузин, причем доходит до того, что абхазский язык объявляется одним из картвельских языков (Делба 1951: 9; Лежава 1997: 123–124; Смирнова 1951: 205). На страницах номеров газеты “Советская Абхазия”, вышедших в 1950 г., нам не удалось обнаружить ни одного случая употребления словосочетания “абхазский народ”, в то же время неоднократно встречается формулировка “трудящиеся Абхазии, как и весь грузинский народ...”.

Идентичность в современной Абхазии

Углубление институционализации этничности. Абхазия — одно из немногих государств на пространстве бывшего СССР, где советская система институционализации этничности не была отвергнута, более того, она подверглась дальнейшему укреплению и упорядочению. Основная причина тому — этнодемографический фон возникновения современной абхазской государственности. То обстоятельство, что доля абхазов в общем населении автономной республики в последние годы существования СССР была чрезвычайно низкой, значительно осложняло потенциальную успешность реализации абхазского национально-государственного проекта не только в советский период, но и в постсоветский, когда на начальном этапе грузино-абхазской войны зона военного контроля абхазской стороны фактически повторяла очертания ареалов компактного расселения абхазов.

Повышенное внимание к этнодемографическому балансу объяснялось опасениями потерять рычаги управления страной на фоне неблагоприятной для абхазского этноса геополитической ситуации в 1990-е годы, что, в свою очередь, способствовало дальнейшей институционализации этничности. Национальность как одна из значимых характеристик гражданина не только сохранилась во внутренних паспортах, свидетельствах о рождении и других официальных документах, но и была перенесена в сферу законодательства. Так, в единственной статье Конституции Абхазии, ограничивающей по этническому принципу возможность занятия государственной должности (ст. 49), говорится: “Президентом Республики Абхазия избирается лицо абхазской национальности, гражданин Республики Абхазия, не моложе 35 и не

старше 65 лет, обладающий избирательным правом” (*Чирикба* 2015: 160). Этническая принадлежность также фигурирует в законе “О гражданстве Республики Абхазия”, согласно ст. 5 которого “гражданами Республики Абхазия являются: а) лица абхазской национальности (абаза) независимо от их места проживания и наличия у них гражданства иностранного государства за исключением лиц, которые антиконституционными методами выступают за изменение суверенного статуса Республики Абхазия...” (Закон б.г.).

Таким образом, *первая парадигма* советского нациестроительства в Грузинской ССР, реализовывавшаяся в Абхазии в 1920-х — первой половине 1930-х годов, а также начиная с середины 1950-х годов и вплоть до распада СССР, стала фундаментом современного абхазского нациестроительства. В последние десятилетия в нее были внесены лишь минимальные изменения.

При институционализации этничности в современной Абхазии возникла проблема соотношения этнической идентичности отдельных людей и/или групп с официально закрепленной в их документах национальностью. Примордиалистский принцип советского нациестроительства с его стройной системой этностатистических категорий, взятый на вооружение независимой Абхазией, во многом законсервировал национальную принадлежность. Система не смогла адаптироваться под не вписывающиеся в нее особенности этнической идентичности отдельных людей, также как не смогла учесть сложность и многоуровневость идентичности. В частности, значительная часть населения Гальского р-на (в границах до 1994 г.), желающая отразить свою мингрельскую идентичность в официальных документах (что подтверждается данными переписи 2011 г.), такой возможности практически не имеет.

В 2015 г. нами было проведено анкетирование и интервьюирование респондентов с целью изучения современной этнодемографической ситуации в абхазской столице. В ходе интервьюирования женщины, указавшей в анкете национальность “грузинка”, раскрылся сложный комплекс этнических процессов в Самурзакане, за большей частью населения которого до сих пор институционально закреплена грузинская национальность. Женщина родилась в Гале, а большую часть сознательной жизни прожила в Сухуме. Как выяснилось, она указала в анкете грузинскую национальность лишь потому, что так зафиксировано в паспорте. Во время повторного интервью, проходившего несколькими месяцами позже, женщина указала мингрельскую национальность, что, судя по всему, и соответствует ее реальному этническому самосознанию. В то же время оказалось, что все четыре ее прародителя имеют абхазское происхождение, а единственным языком, которым она в настоящее время полноценно владеет, является русский (*Баганш* 2017: 232–233).

Этническое смешение и идентичность. В Абхазии, которая на протяжении более чем 150 лет является страной полиэтнической, в последние 60–70 лет достаточно активно росли показатели межэтнической брачности, что предопределяло появление этнически смешанного потомства. Результаты наших исследований свидетельствуют о том, что около четверти населения Сухума и Гудауты — это потомство от смешанных браков либо в первом, либо во втором поколении (*Баганш* 2017: 157–187; 2019: 277–316).

Институционально закрепленная в советское время поляризация сообщества (автономной республики) по этническому принципу предопределила и столь резкую политическую поляризацию абхазской и грузинской общин республики. Так как часть жителей Абхазии имела смешанное абхазо-грузинское происхождение и этнокультурная самоидентификация многих из них далеко не всегда была однозначной, с началом активной фазы конфликта этой группе населения пришлось четко определиться со своей этнокультурной принадлежностью и вытекающей из нее политической лояльностью. Логично, что подавляющее большинство оставшихся в Абхазии людей, чьими отцами являлись грузины, а матерями абхазки, сделало выбор в пользу абхазской

идентичности. Парадоксально, однако, что подобный ментальный выбор далеко не всегда сопровождался формальной сменой документально зафиксированной национальности. По всей вероятности, определенные сложности в ряде случаев были связаны и с бюрократическими препонами. В.А. Тишков отмечает: “Примеров ситуации вынужденной (предписанной) этнической идентичности любой исследователь найдет на территории бывшего СССР не тысячи, а миллионы. И даже не нужны газетные примеры, достаточно посмотреть вокруг несколько иным взглядом” (Тишков 2003: 111).

Советская система “этнизации” общества, разделенного на априори заданные, исторически predetermined и четко регламентированные этнические группы, принадлежность к которым определялась соответствующей фиксацией “национальности” в документах и практически не могла быть изменена, не предполагала возможности декларирования множественной этнической идентичности. В смешанных семьях национальность ребенка в условиях маскулинной культуры Кавказа определялась почти исключительно по отцу, хотя реальное этнокультурное состояние человека могло не соответствовать документально зафиксированному. Отдельные обратные примеры были научно задокументированы в гомогенной этнической среде в сельской местности Очамчирского р-на в последние десятилетия советской эпохи (Бигвава 1983: 63). Детальное описание этнического состояния и самосознания людей, родившихся в смешанных грузино-абхазских семьях в с. Лдзаа, дает Р.Ш. Кузнецова (Кузнецова 2013: 103).

Многоуровневость идентичности и гражданское нациестроительство. Так как Абхазию отличает полиэтническая структура населения, для большинства жителей страны в той или иной степени характерна многоуровневая идентичность, где ее отдельные пласты — этнический, культурно-географический (старые горожане/селяне/новые горожане), политический — существуют и самостоятельно, и в различных сочетаниях, наслаиваясь друг на друга.

Например, культурно-географический пласт проявляется наличием внутри Абхазии локальных надэтнических “городских” идентичностей, из которых наиболее полно сформирована сухумская. Полноценно оформившись во второй половине XX в., она являлась одним из приоритетных уровней идентичности для большинства сухумчан в советское время, отличая горожан разных национальностей от своих этнических сородичей, проживавших за пределами столицы Абхазии. После войны 1992—1993 гг., когда город покинула большая часть неабхазского населения, в Сухуме пришли во взаимодействие две культурные страты абхазского этноса. Первая — местные довоенные жители, “старые сухумчане”, носители сухумской идентичности, во многом встроенные в систему поликультурного советского русскоязычного города и являвшиеся его органичной частью; вторая — выходцы из абхазского села, в гораздо большей степени сохранившие естественные этнокультурные характеристики. Граница между этими группами населения столицы до настоящего времени окончательно не стерта. Сухум, начавший формироваться на рубеже XIX—XX вв. как поликультурный городской центр на периферии Российской империи, во многом воспроизвел модель этнокультурного развития ряда других российских городов, находившихся в сходных условиях и отличавшихся широким этническим спектром населения. В частности, причерноморские Одесса и Батум, а также промышленный Баку в целом имели сходный вектор этнодемографического развития. Он определялся прибрежным и приграничным положением, вызвавшим активную инфильтрацию как русского, местного и прочего “инородческого” населения России, так и уроженцев иностранных государств. Поэтому типологически сухумская идентичность достаточно схожа с одесской и бакинской. Схожие, но несколько менее выраженные городские идентичности сформировались и в других городах Абхазии: Гагре, Гудауте, Ткуарчале, Очамчире. Городская идентичность существует параллельно с этнической и,

насколько можно судить, характерна далеко не для всех жителей конкретного населенного пункта, а преимущественно для местных уроженцев, горожан как минимум во втором поколении.

После окончания войны 1992–1993 гг. приоритетной для жителей Абхазии была этническая идентичность, что связано как с самим характером вооруженного противостояния (оно явилось кульминацией этнополитического конфликта), так и с тем, что в рамках СССР у населения Абхазии практически отсутствовали предпосылки к осознанию себя гражданами Абхазской АССР, т.е. к появлению региональной (низовой) формы гражданской идентичности. В последние десятилетия у населения Абхазии наблюдается тенденция к ее формированию, особенно среди молодого поколения, социализация которого проходила уже в независимой Абхазии. Формирование общегражданской идентичности не приводит к нивелированию этнической идентичности, которая по-прежнему остается приоритетной для большинства жителей страны. Многие молодые люди в Абхазии — как абхазы, так и армяне, и представители других этнических групп — имеют только абхазское гражданство. Массовая выдача российского гражданства жителям Абхазии началась в самом начале 2000-х годов со сменой высшего политического руководства в России и с окончанием политики экономической блокады Абхазии, проводившейся в 1990-е годы странами СНГ, включая РФ. После признания Россией независимости Абхазии в 2008 г. автоматическая выдача российского гражданства ее жителям прекратилась.

Процесс формирования гражданской идентичности протекает в разных районах Абхазии и у разных этнических групп неодинаково. Для этнических абхазов в целом характерна прочная корреляция между этническим и гражданским/политическим пластами идентичности: быть абхазами и при этом гражданами Абхазии (вместе с согражданами иной этнической принадлежности) — неразрывно связанные вещи. У русской общины страны гражданская идентичность в значительной степени раздвоена. Будучи преимущественно уроженцами и гражданами Абхазии, они ощущают себя частью народа Абхазии, но сохраняют внутреннюю политико-культурную связь с Россией. И хотя гражданами РФ являются и большинство других граждан Абхазии, однако именно у русской общины эта раздвоенность, как представляется, проявляется наиболее отчетливо. У армянской общины гражданская идентичность имеет еще более замысловатые контуры, на ее формирование также накладывается связь с этнической родиной. Самым сложным для анализа представляется вопрос формирования гражданской идентичности мингрельского населения Восточной Абхазии. Начиная с конца 2000-х годов большая часть жителей Гальского р-на (в старых границах) получила абхазское гражданство. При этом в ходе паспортизации фактически не проверялось наличие у них грузинского гражданства, что привело к коллизии: согласно закону о гражданстве, иметь одновременно с абхазским какое-либо иное гражданство, кроме российского, могут только этнические абхазы. В связи с этим в середине 2010-х годов большая часть населения Гальского р-на (в старых границах) была лишена абхазского гражданства, поскольку не отказалась от грузинского. Вместо абхазского паспорта они получили вид на жительство, сохраняющий многие (в т.ч. имущественные) права, но исключающий участие в политической жизни. Политическая лояльность враждебному государству, подразумеваемая наличием грузинского гражданства, сильно затрудняет процесс формирования абхазской гражданской идентичности в этом регионе. Вопрос, каким образом абхазское государство будет решать эту проблему, остается открытым. Вместе с тем часть населения Гальского р-на (в старых границах) имеет абхазское гражданство и включена в процесс гражданского нацистроительства.

Региональные различия в формировании гражданской идентичности проявляются в том, что у населения Сухума и большинства других городских центров Абхазии имеется более весомый бэкграунд полиэтнического общежития, чем у сельского

населения республики — несмотря на пестрый этнический состав, большинство сел были и остаются достаточно этнически гомогенными. В советское время в городах Абхазии шло формирование поликультурной общности людей, своеобразного “советского народа” в миниатюре. Стержнем этой надэтнической интеграции в Сухуме и городах Западной Абхазии служил русский язык, который был здесь не только языком межкультурной коммуникации, но и родным (а иногда и единственным) для многих горожан нерусской национальности. В настоящее время этот задел оказывает серьезное влияние на процесс построения абхазской гражданской идентичности. В то же время в сельской моноэтнической периферии (как абхазской, так и армянской или мингрельской) этот процесс протекает не так активно, несмотря на усилившуюся в последние десятилетия связь города с селом: растет маятниковая миграция, все более активно распространяются городские формы и условия жизни в пригородных и находящихся близ центральной трассы селениях — все это оказывает серьезное воздействие на социокультурную ситуацию в сельской местности.

К успехам современного абхазского нациестроительства можно отнести тот факт, что стране, выдержавшей испытания войной, послевоенной экономической блокадой и — как следствие — экономическим упадком, тем не менее удалось сохранить сформировавшуюся в постмахаджирский период полиэтническую структуру населения. Подобного не наблюдалось в других странах со схожей политической судьбой, в том числе в пределах Кавказского региона. Это позволило перейти к построению гражданской нации. Однако ее контуры все еще достаточно аморфны, и степень включенности различных этнических групп в ее построение неодинакова. Процесс формирования гражданской идентичности, насколько можно судить, в большей степени идет снизу, а не сверху. Существует проблема интеграции мингрелов Восточной Абхазии в общеабхазское политическое и культурное пространство, осложняющаяся наличием грузинского гражданства у большинства из них. События последних десятилетий показывают, что у государства по-прежнему нет четко выстроенной политики в отношении данного региона: сменяющие друг друга в ходе выборов руководящие элиты зачастую предпринимают диаметрально противоположные действия в решении “гальского вопроса”.

Фантомная идентичность. Для значительной части населения Абхазии среднего и старшего возрастов характерно наличие фантомной идентичности: ощущение принадлежности к исчезнувшей политической супернации — советскому народу, осознание себя советскими людьми.

Фантомная идентичность обнаруживается в той или иной степени у всех этнических групп страны. У абхазов ее проявления несколько сглажены ввиду наличия этнополитического проекта, успешной реализации которого предшествовали десятилетия национально-освободительной борьбы и кровопролитная война. В наибольшей степени фантомная советская идентичность проявляется у русской и армянской общин. У первых это связано с потерей психологически значимой роли как де-факто государствообразующего этноса бывшего СССР (ситуация усугубляется тем, что русская община Абхазии оказалась и за границами самой России). У вторых сопряжено с отдаленностью этнической родины и сложностью принятия своего нового положения как этнического меньшинства в маленьком частично признанном государстве. У представителей мингрельской общины проявление фантомной советской идентичности сглаживается влиянием политико-идеологических установок Тбилиси.

Одним из очевидных маркеров наличия фантомной идентичности у широких слоев населения Абхазии является невосприятие на бытовом уровне России и большинства других постсоветских государств в качестве заграницы. Само слово “заграница” в обиходной речи представителей средней и старшей возрастных групп, как правило, охватывает пространство за пределами бывшего СССР, а не Абхазии.

Прочность позиций фантомной идентичности, в том числе и у этнических абхазов, связана с тем, что советский период истории страны, несмотря на все негативные процессы и явления (особенно сталинского времени), открыл малочисленному абхазскому народу такие существенные перспективы этнополитического и культурного развития, которые сложно было бы представить при иной форме внешнего политического управления Абхазией. Активное нациестроительство, распространение всеобщей грамотности, широкий доступ к высшему и поствузовскому образованию, формирование мощного слоя национальной интеллигенции и, наконец, национальной политической элиты — все это наследие советской эпохи, тот базис, благодаря которому во многом стало возможным успешное противодействие политике постсоветской Грузии и построение независимого абхазского государства.

* * *

Советское нациестроительство в Абхазии проводилось в рамках двух основных парадигм. В процессе реализации первой парадигмы — при проведении первичной гомогенизации грузинской социалистической нации — гетероморфное картвельское население Абхазии (с мингрельской доминантой) было административно слито в единую этническую единицу. Параллельно с формальной консолидацией картвельского континуума были созданы условия и для его форсированной культурной гомогенизации, которая по объективным причинам не могла быть завершена в краткие сроки. Проводилось упорядочение и сокращение количества этностатистических категорий, в результате чего в Абхазии “самурзаканский вопрос” был решен путем включения сильно ассимилированных мингрелами, но еще сохранявших этническую идентичность абхазов Самурзакана в состав грузинской этнонации. Параллельно шел процесс формирования абхазской нации (уже без самурзаканцев) как титульной сначала в пределах договорной ССР Абхазия, а позже — Абхазской АССР.

В конце 1930-х годов на смену первой парадигме нациестроительства пришла вторая, подразумевавшая дальнейшую национальную гомогенизацию Грузинской ССР — теперь уже за счет включения абхазов в состав грузинской нации. Вплоть до середины 1950-х годов грузинское республиканское руководство реализовывало многоаспектную стратегию ассимиляции абхазского этноса, замедлившуюся с изменением политической конъюнктуры после смерти Сталина. С середины 1950-х годов в Абхазии начался откат к первой парадигме нациестроительства.

Общий вектор этнополитического развития современного абхазского государства и институциональные механизмы дальнейшего упорядочения этничности как одной из значимых характеристик личности были предопределены советским нациестроительством. Его алгоритмы продолжают оказывать существенное влияние на идентичность жителей Абхазии. В то же время формализованная этничность, продолжая оставаться важным атрибутом повседневной жизни, не способна в полной мере отразить сложность и многоуровневость идентичности отдельных лиц и групп населения Абхазии.

Примечания

¹ В дореволюционное время в русском языке употреблялись только две формы данного этнонима: *мингрел* и *мингрелец*. Начиная с 1920-х годов в СССР многие старые (часто уничижительные) этнонимы были заменены на самоназвания, но в случае с мингрелами в русский язык была внедрена грузинская форма *мегрел*, а не эндоэтноним *маргаль*. Мы допускаем, что подобное исключение могло быть связано с лоббированием этого вопроса грузинским партийным и республиканским руководством, однако документальных подтверждений у нас не имеется. Таким образом, в советское время в литературном русском языке наиболее часто употреблялась форма *мегрел*. В большинстве языков Западной Европы основной до сих пор

остается форма *mingrel*. Академические словари современного русского языка допускают употребление обеих форм (*мегрел* и *мингрел*), при этом указывается, что второй вариант — устаревший. В российском кавказоведении конца XX — начала XXI в., как и в советский период, чаще всего употребляется вариант *мегрел*, однако отдельные исследователи используют форму *мингрел*, что, на наш взгляд, вполне обоснованно, учитывая неоднозначность условий внедрения формы *мегрел* в литературный русский язык.

Источники и материалы

- Всесоюзная перепись 1929 — Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. XIV: Закавказская СФСР. М.: Издание ЦСУ СССР, 1929.
- Делба 1951 — Делба М.К. К вопросу изучения языка и истории абхазов. Сухуми: издание АБ-ГИЗа, 1951.
- Дондуа 1934 — Дондуа К. Мегрельская литература // Литературная энциклопедия: В 11 т. Т. 7. М.: Советская энциклопедия, 1934. С. 76–77.
- Закон б.г. — Закон Республики Абхазия “О гражданстве Республики Абхазия” // Посольство Республики Абхазия в Российской Федерации. http://www.emb-abkhazia.ru/konsulskie_voprosy/zakon_j (дата обращения: 14.01.2021).
- Итоги 2012 — Итоги переписи населения Республики Абхазия 2011 г. Сухум, 2012.
- Климов 1973 — Климов Г.А. Картвельские языки // Большая советская энциклопедия. Т. 11. М.: Советская энциклопедия, 1973.
- Населенные пункты 1991 — Населенные пункты и население Грузии (по данным Всесоюзной переписи 1989 года). Статистический справочник. Тбилиси, 1991.
- Первая Всеобщая 1905 — Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXVI: Кутаисская губерния. СПб.: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1905.
- РГАЭ — Российский государственный архив экономики. Ф. 1562. Оп. 336. Д. 999.
- Свод 1893 — Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. Тифлис, 1893.
- Сталин 1954 — Сталин И.В. Сочинения. Т. 2: 1907–1913. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1954.
- Цагарели 1880 — Цагарели А. Мингрельские этюды. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1880.
- Чирикба 2015 — Чирикба В.А. (ред.) Конституции Абхазии. XX век. Сухум: АБИГИ, 2015.
- Шухардт 1899 — Шухардт Г. О географии и статистике картвельских (южнокавказских) языков. Тифлис: Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1899.

Научная литература

- Алексеев М.Е. (отв. ред.) Языки мира: кавказские языки. М.: Academia, 1998.
- Багапш Н.В. Этнодемографические процессы в Сухуме (конец XIX — начало XXI вв.). Сухум: АБИГИ, 2017.
- Багапш Н.В. Демографическая колонизация как инструмент политики национальной гомогенизации в Грузинской ССР (на примере Гудаутского района Абхазии) // Вестник антропологии. 2018. № 3. С. 4–23.
- Багапш Н.В. Этнодемографические процессы в Гудауте (конец XIX — начало XXI вв.). Сухум: АБИГИ, 2019.
- Бигвава В.Л. Современная сельская семья у абхазов. Тбилиси: Мецниереба, 1983.
- Верняев И.И. Решение холмского вопроса: дискурсивные практики в Российской империи начала XX в. // Русин. 2018. № 53. С. 97–114.
- Геллер М., Некрич А. Утопия у власти. История Советского Союза с 1917 года до наших дней. Т. 2. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1982.
- Дзидзария Г.А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми: Алашара, 1982.
- Кузнецова Р.Ш. Быть абхазом (выбор этничности) // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Вып. 1 / Отв. ред. Н.И. Кирей, И.В. Колесов, И.В. Кузнецов, И.И. Марченко. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2013. С. 89–106.

- Лакоба С.З. Очерки политической истории Абхазии. Сухуми: Алашара, 1990.
- Лежава Г.П. Между Грузией и Россией. Исторические корни и современные факторы абхазо-грузинского конфликта (XIX–XX вв.). М., 1997.
- Новиков В.В. Абхазский государственный проект в 1918–1921 гг.: предпосылки и попытки реализации // Кавказский сборник. Т. 12 / Под ред. В.В. Дегоева. М.: Аспект Пресс, 2020. С. 57–76.
- Пачулия В.М. Абхазия в Великой Отечественной войне (1941–1945 гг.). Сухум: АБИГИ, 2015.
- Смирнова Я.С. Этнографические мотивы в произведениях абхазских писателей // Советская этнография. 1951. № 1. С. 203–208.
- Соловьёва Л.Т. Субэтноним самурзаканцы: возникновение, история, современность // Вестник МГИМО Университета. 2010. № 3. С. 27–34.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.
- Фойерштайн В. Критика соавтора // Грузия в пути. Тени сталинизма / Сост. М. Юнге, Б. Бонвеч, Д. Мюллер. М.: АИРО–XXI, 2017. С. 454–482.
- Хашба А.К. Избранные работы. Сухуми: Алашара, 1972.
- Юнге М., Бонвеч Б. Большевицкий порядок в Грузии. Т. 1: Большой террор в маленькой кавказской республике. М.: АИРО–XXI, 2015.
- Blauvelt T. The “Mingrelian Question”: Institutional Resources and the Limits of Soviet Nationality Policy // Europe Asia Studies. 2014. Vol. 6. P. 993–1013. <https://doi.org/10.1080/09668136.2014.906934>
- Harris A. (ed.) The Indigenous Languages of the Caucasus. Vol. 1: The Kartvelian Languages. N.Y.: Caravan Books, 1991.
- Hirsch F. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union (Culture and Society after Socialism). Ithaca: Cornell University Press, 2005.

Research Article

Bagapsh, N.V. Ethnic Identity in Abkhazia and the Paradigms of Its Institutionalization: From the Soviet Past to the Present [Etnicheskaia identichnost' v Abkhazii i paradigmy ee institutsionalizatsii: ot sovetskogo proshlogo k nastoiashchemu]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 113–129. <https://doi.org/10.31857/S086954150017418-9> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nuri Bagapsh | <https://orcid.org/0000-0002-4799-2380> | nbagapsh@gmail.com | Abkhaz State University (1 Universitetskaya Str., Sukhum, 384900, The Republic of Abkhazia)

Keywords

Abkhazia, Abkhazians, Mingrelians, Samurzakanians, population of Abkhazia, ethnic processes, nation-building, identity, ethnic identity

Abstract

The article focuses on the aspects of nation-building and the main paradigms of the institutionalization of ethnicity in Abkhazia during the Soviet era and assesses the impact of Soviet practices of ordering ethnic categories on the modern ethnocultural and ethno-political landscape of the country. I examine the history of formation of the ethnic mosaic of Abkhazia, analyze the particular Abkhazian ways of solving general issues of the early Soviet nation-building, and discuss the influence of Soviet nation-building on the modern identity of various groups of Abkhazia's population. The article further assesses the impact of ethnic mixing on the shaping of identity of Abkhazia's population and explores the questions of civil nation-building and multilevel identity.

References

- Alekseev, M.E., ed. 1998. *Yazyki mira: kavkazskie yazyki* [Languages of the World: Caucasian Languages]. Moscow: Academia.
- Bagapsh, N.V. 2017. *Etnodemograficheskie protsessy v Sukhume (konets XIX – nachalo XXI vv.)* [Ethno-Demographic Processes in Sukhum (From the Late 19th to the Early 21st Century)]. Sukhum: AbIGI.
- Bagapsh, N.V. 2018. Demograficheskaya kolonizatsiya kak instrument politiki natsional'noi gomogenizatsii v Gruzinskoi SSR (na primere Gudautskogo raiona Abkhazii) [Demographic Colonization as a Tool of Politics of National Homogenization in the Georgian SSR (on the Example of Gudauta District of Abkhazia)]. *Vestnik antropologii* 3: 4–23.
- Bagapsh, N.V. 2019. *Etnodemograficheskie protsessy v Gudaute (konets XIX – nachalo XXI vv.)* [Ethno-Demographic Processes in Gudauta (From the Late 19th to the Early 21st Century)]. Sukhum: AbIGI.
- Bigvava, V.L. 1983. *Sovremennaya sel'skaya sem'ia u abkhazov* [Modern Rural Abkhazian Family]. Tbilisi: Metsniereba.
- Blauvelt, T. 2014. The “Mingrelian Question”: Institutional Resources and the Limits of Soviet Nationality Policy. *Europe Asia Studies* 6: 993–1013. <https://doi.org/10.1080/09668136.2014.906934>
- Dzidzariia, G.A. 1982. *Makhadzhirstvo i problemy istorii Abkhazii XIX stoletia* [Mahajirism and the Problems of the History of Abkhazia of the 19th Century]. Sukhumi: Alashara.
- Feuerstein, W. 2017. Kritika soavtora [Critique of the Co-author]. In *Gruzii v puti. Teni stalinizma* [Georgia is on the Way: Shadows of Stalinism], edited by M. Junge, B. Bonwetsch, and M. Müller, 454–482. Moscow: AIRO–XXI.
- Geller, M., and A. Nekrich. 1982. *Utopiia u vlasti. Istoriia Sovetskogo Soiuza s 1917 goda do nashikh dnei* [Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present]. Vol. 2. London: Overseas Publications Interchange Ltd.
- Harris, A., ed. 1991. *The Indigenous Languages of the Caucasus*. Vol. 1, *The Kartvelian Languages*. New York: Caravan Books.
- Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union (Culture and Society after Socialism)*. Ithaca: Cornell University Press.
- Junge, M., and B. Bonwetsch. 2015. *Bol'shevistskii poriadok v Gruzii* [Bolshevik Order in Georgia]. Vol. 1, *Bol'shoi terror v malen'koi kavkazskoi respublike* [Great Purge in a Small Caucasian Republic]. Moscow: AIRO–XXI.
- Khashba, A.K. 1972. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Sukhumi: Alashara.
- Kuznetsova, R.S. 2013. Byt' abkhazom (vybor etnichnosti) [To Be an Abkhaz (Choosing the Ethnicity)]. In *Arkheologiya i etnografiia pontiisko-kavkazskogo regiona* [Archaeology and Ethnography of Pontic and Caucasian Area], edited by N.I. Kirei, I.V. Kolesov, I.V. Kuznetsov, and I.I. Marchenko, 1: 89–106. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.
- Lakoba, S.Z. 1990. *Ocherki politicheskoi istorii Abkhazii* [Essays on the Political History of Abkhazia]. Sukhumi: Alashara.
- Lezhava, G.P. 1997. *Mezhdru Gruziei i Rossiei. Istoricheskie korni i sovremennye faktory abkhazogruzinskogo konflikta (XIX–XX vv.)* [Between Georgia and Russia: Historical Roots and Modern Factors of the Abkhaz-Georgian Conflict (XIX–XX Centuries)]. Moscow.
- Novikov, V.V. 2020. Abkhazskii gosudarstvennyi proekt v 1918–1921 gg.: predposylki i popytki realizatsii [Abkhazian State Project in 1918–1921: Background and Implementation Attempts]. In *Kavkazskii sbornik* [Caucasus Anthology], edited by V.V. Degoev, 12: 57–76. Moscow: Aspekt Press.
- Pachuliia, V.M. 2015. *Abkhaziia v Velikoi Otechestvennoi voine (1941–1945 gg.)* [Abkhazia in Great Patriotic War (1941–1945)]. Sukhum: AbIGI.
- Smirnova, Y.S. 1951. Etnograficheskie motivy v proizvedeniakh abkhazskikh pisatelei [Ethnographic Motives in the Works of Abkhaz Writers]. *Sovetskaya etnografiia* 1: 203–208.
- Solovieva, L.T. 2010. Subetnonim samurzakantsy: vzniknovenie, istoriia, sovremennost' [Subethnonym Samurzakanians: Origin, History, Modernity]. *Vestnik MGIMO Universiteta* 3: 27–34.
- Tishkov, V.A. 2003. *Rekviem po etnosu: issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for Ethnos: Research on Socio-Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka.
- Verniaev, I.I. 2018. Reshenie kholmnskogo voprosa: diskursivnye praktiki v Rossiiskoi imperii nachala XX v. [The Solution to the Chelm Question: Discursive Practices in the Russian Empire in the Early 20th Century]. *Rusin* 53: 97–114.

**“ШАМАН-ВОИН” АЛЕКСАНДР ГАБЫШЕВ:
ИДЕНТИЧНОСТЬ НА СТЫКЕ ДВУХ КУЛЬТУР**

Ключевые слова: Габышев, Сибирь, шаманизм, якутский шаманизм, неошаманизм, “шаман-воин”, юродство, персональная идентичность, карательная психиатрия

В 2019–2020 гг. фигура “шамана-воина” Александра Габышева из Якутска стала объектом пристального общественного внимания. Интерес к Габышеву вызывала как декларируемая Габышевым цель — “изгнать из Кремля демона-Путина”, так и его необычный образ. В ходе работы над документальным фильмом о “шамане-воине” автором статьи были собраны уникальные аудиовизуальные материалы о Габышеве, которые легли в основу данного исследования. В синтетичном мировоззрении Габышева парадоксальным образом переплелись элементы языческой якутской и православной русской культуры. Во многом Габышев заимствует модель поведения, свойственную православной традиции юродства. Свое поведение и свою идентичность он строит на череде парадоксов и противоречий, которые кажутся алогичными и бессмысленными в контексте шаманской традиции. Тем не менее и неошаманизм, и юродство в случае Габышева становятся важным ресурсом, позволяющим ему творчески выстраивать персональную идентичность.

Летом 2019 г. российское информационное пространство наполнилось многочисленными сообщениями об Александре Габышеве, который называл себя “шаманом-воином” и шел пешком из Якутска в Москву. У “шамана-воина” была миссия, о которой он постоянно говорил: “изгнать в 2021 г. из Кремля демона”, под которым подразумевался президент России В. Путин. За очень короткое время “Саша-шаман” из экстравагантного чудака, который идет по дорогам Сибири, стал превращаться в медийную фигуру и даже в своего рода духовного лидера для своих последователей и некоторой части аудитории, следившей за ним в социальных сетях.

В информационном пространстве история “шамана-воина” достигала кульминации дважды. И оба раза это было связано с репрессивными действиями со стороны государства в отношении Габышева. Так, в первый раз он был арестован в конце сентября 2019 г. на границе Бурятии и Иркутской области и доставлен в Якутск, где на него было заведено уголовное дело по ст. 280 УК РФ (“Публичные призывы к осуществлению экстремистской деятельности”). В тот период известность “шамана-воина” вышла за пределы общероссийского и достигла мирового уровня: о нем писали такие СМИ, как *The New Times*, *BBC*, *Guardian* и др. О фигуре Габышева высказался ряд российских политиков и даже пресс-секретарь президента РФ Д. Песков (Песков не знает 2019). Второй раз о “шамане-воине” СМИ особенно активно писали в конце мая 2020 г., после того как дом Габышева был взят штурмом полицией, а сам “шаман-во-

Михаил Борисович Башкиров | <https://orcid.org/0000-0002-5605-6543> | bashkiroffm@gmail.com | к. и. н., научный сотрудник | Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (ул. Петровского 1, Якутск, 677027, Россия)



Рис. 1. А. Габышев с последователями. Забайкальский край (фото Б. Башкировой, август 2019 г.)

ин” принудительно доставлен в Якутский республиканский психоневрологический диспансер, где находился до 22 июля 2020 г.

Путь Габышева (и в прямом, и в переносном смысле) идет вразрез с представлениями о нормах и привычном поведении представителей (нео)шаманизма в Республике Саха (Якутия) и в России (см., напр.: *Ильяхов* 1994). С другой стороны, если говорить о поливариантности стратегий поведения современных российских (нео)шаманов и трансформациях в современном российском (нео)шаманизме, то “шаман-воин” вполне вписывается в существующее многообразие и довольно пеструю религиозно-духовную мозаику (см.: *Харитонов* 2020). Несомненно, из традиционных шаманских амплуа Габышев выпадает. Он не занимается лечением, не гадает: это “шаман-воин”, иными словами, шаман-экзорцист, борющийся с демонами. Так, при знакомстве с автором статьи после упоминания довольно известной в Якутии книги Г.В. Ксенофонтова “Шаманизм” Габышев сразу же в категоричной форме заявил, что далек от традиционного шаманизма: “Я знаю только свое предназначение, свой путь. Про шаманизм историю знаю поверхностно. Да и не хочу я туда углубляться сильно” (ПМА 2019–2020: Габышев). Случай Габышева демонстрирует не столько нарушение существующих канонов (в рамках якутской шаманской традиции), сколько попытку изобрести собственные ритуалы и даже собственную самобытную шаманскую идентичность. Все это создало благоприятную почву для обвинений Габышева в самозванстве (“ненастоящий шаман”). Соединение в единое целое политической акции и магико-мистического ритуала (обряда изгнания) стало почвой и для всевозможных политических домыслов и спекуляций. Так, например, глава Якутии в одном из интервью намекал, что за Габышевым может стоять Госдеп США (Как один якут 2019).

Образ Габышева, растиражированный во множестве СМИ и социальных сетях, вызвал ожесточенные споры. Использование оптики масс-медиа и полярность оценок аудитории социальных сетей привели к формированию многочисленных стереотипов: “городской сумасшедший”, “псих”, “хайповщик”, “честный сибирский мужик”, “новый Распутин” и т.д. Очевидно, что такого рода клише не способны хоть сколько-то

объяснить мотивацию и поведение Габышева, часто лишенные привычной обыденной логики. Настоящая статья в какой-то мере служит попыткой (вероятно, не исчерпывающей) ответить на вопрос: кто же такой Александр Габышев?

Методологические замечания

Замысел настоящей статьи родился в процессе работы над художественным документальным фильмом о Габышеве (авторы Б. Башкирова и М. Башкиров, ООО “Кинокомпания Этнофонд” и кинокомпания *Les Steppes Production*). Источниковая база данной статьи основана на корпусе аудиовизуальных материалов, собранных в процессе работы над фильмом с июля 2019 г. по февраль 2020 г. Съемки велись исключительно силами авторов картины, на сегодняшний день было отснято более 150 часов видеоматериалов. Наблюдение за героем фильма велось с “максимально близкой дистанции”, на протяжении съемок авторы были инкорпорированы в жизненный мир Габышева и его последователей. Эта методика не подразумевает какой-то подготовки героя к съемкам и направлена на фиксацию происходящего “здесь и сейчас”. Так, все “интервью”, записанные за это время, начинались лишь по воле “шамана-воина” и представляют собой монологи, произнесенные экспромтом, без какой-либо специальной подготовки. Диалоги, возникавшие между авторами и героем фильма в процессе съемок, также практически всегда носили характер экспромта и часто имели повседневный, даже рутинный характер. Такая методика съемок исключает какие-либо искусственно смоделированные авторами ситуации, тем более манипуляции. Несмотря на то что герой фильма привык к постоянному присутствию камеры в своей повседневной жизни, он, разумеется, никогда не забывал об этом. Из этических соображений съемки не велись скрытно, за исключением нескольких раз. Но после каждый раз Габышеву сообщалось о таком факте. В тех ситуациях, когда он просил его не снимать, съемка не производилась. Авторы снимали не только самого А. Габышева, но и участников его “отряда”, а также лиц, знавших его до “похода”.

Условно эти материалы можно разделить на две большие группы. К первой группе относятся видео, снятые в июле–августе 2019 г., когда Габышев вместе с группой присоединившихся к нему сторонников шел пешком по Забайкальскому краю и Республике Бурятия. Вторая группа видеозаписей была сделана в Якутске в период с конца сентября 2019 г. по февраль 2020 г. В это время Габышев был под следствием и практически постоянно находился у себя дома в окружении сочувствующих и сторонников. Кроме того, существует и значительный корпус источников, представленных в СМИ: репортажи и интервью Габышева. Также благодаря социальным сетям “шаман-воин” обрел и свой собственный голос. Практически в ежедневном режиме с ноября 2019 г. по январь 2020 г. он выступал с видеообращениями и прямыми эфирами в YouTube на каналах своих сторонников (каналы “Ворон и шаман”, “Леха кот” и др.). Часть использованных в статье материалов была представлена на круглом столе “Миссия шамана в современном обществе: традиции и новые сакральные технологии” в ИГИиПМНС СО РАН (Якутск) в ноябре 2019 г.

Если говорить об этическом измерении этой истории и ситуации, в которую попал “Саша-шаман”, то стоит оговориться, что данная статья не ставит задачу “обелить” Габышева. Тем не менее нельзя не признать, что на протяжении длительного времени (в период следственных действий) он находился в тяжелой психологической ситуации. В случае Габышева также возможна и дискуссия об угрозе возрождения карательной психиатрии — казалось бы, уже забытой советской практики борьбы с инакомыслием (Ахмирова 2020). Автор статьи не берется оценивать его психическое состояние, а тем более ставить какой-либо диагноз. Можно лишь свидетельствовать, что за все время общения с Габышевым в процессе работы над фильмом последний не призывал к действиям насильственного характера или к чему-либо, хоть отдаленно напоминающему

“экстремизм”. Напротив, он упорно, если не сказать фанатично подчеркивал ненавистливый характер своего похода и “изгнания демона”. Вкратце его философия сводится к максиме, которую он повторял с завидным постоянством: “Мстить — грех, прощать”.

Вехи биографии Габышева и этапы пути “шамана-воина”

Александр Прокопьевич Габышев родился в Олекминском р-не Республики Саха (Якутия) 22 ноября 1968 г. Служил в советской армии, учился в Якутском государственном университете на историческом факультете, в 1990-е годы сменил несколько работ (был сварщиком, дворником и др.). Поворотным моментом его жизни стала смерть жены в начале 2000-х годов вследствие болезни (сам Габышев не любит вспоминать этот период). После чего, переживая потерю близкого человека, он на протяжении приблизительно трех лет жил в тайге, где построил небольшую землянку в лесу в районе села Владимировка (пригород Якутска), и практически не поддерживал контактов с внешним миром:

Когда ты шаман, открыты и тело, и разум, и все приходит на ум. Сейчас-то я уже нормальный, но идеи налитаны, все. В глуши поживешь пару лет — поймешь. Один. За продуктами ходил, мама проводывала, не совсем один, но отдельно жил от людей. Табагинский мыс, там я два года жил, год в Улахан-Ане. Тоже в лесу. Так и зимовал два года, у меня там юрта была. Местные помогали, они все знали, что там шаман. Легенда (ПМА 2019–2020: Габышев).

Когда он “вернулся в цивилизацию”, он не был прежним Александром Габышевым. По воспоминаниям наблюдавшего Габышева в конце 2000-х годов коллеги из Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера, Владимира Попова, Александра можно было встретить на улицах Якутска в экстравагантной одежде, вышитой символами всех мировых религий. Тогда он называл себя “христианским монахом-воином — воином света”, играл на самодельном музыкальном инструменте, пел традиционные якутские распевы *тойуки* на православную тематику и давал за еду уроки рукопашного боя “Громовой кулак”, придуманного им самим (Там же: Попов). Предположительно уже в этот период стали формироваться контуры идентичности и нового образа, состоявшего из двух начал — шамана и воина. Можно отметить, что ни сам Габышев, ни кто-либо из лиц, знавших его до похода, не упоминал о том, что он владеет техниками погружения в ИСС (измененное состояние сознания), сталкивался с “шаманской болезнью”, проходил какое-либо посвящение или обладает суперсенситивно-экстрасенсорными возможностями. Страдания от потери близкого человека и последующие изменения в психическом состоянии он в дальнейшем интерпретировал как знак собственной избранности. При этом статус “шамана” был нужен и как культурная, и как психологическая защита от социума:

...несколько раз чуть в психушку не запихали меня... Мать меня защитила, она поняла: он обряд посвящения проходит, не трогайте его. И мне сказала: иди в лес, сынок, там тебя никто не тронет, там живи. Ушел я в лес, никакого целительства мне бог не дал, ничего я не могу, ни пальцами лечить, ни гадать, воевать умею, как говорится. А потом я спрашиваю бога: а для чего это все? Я же христианин, вот Христос говорит: любить ближнего своего, поставь правую щеку, это же противоречие, как же так, ты меня учишь вред причинять. “Жди твое время придет”, — отвечает мне голос сверху. Это сумасшествие, я же сумасшедшим был три года, хорошо, что мать меня туда отправила, а то в психушке бы лежал до сих пор. Вот так он указал на Путина, вот он враг твой, зверь, не человек, изгони его и все, но я к этому времени вышел из леса. Там уже рождается другой человек... (Шаман 2019)

В марте 2019 г. житель Якутска Александр Габышев отправился в путь с самодельной тележкой, на которую погрузил необходимые для путешествия вещи (печку, палатку и т.д.). За год до этого Габышев предпринял неудачную попытку начать “поход на Москву”. В районе г. Алдан его собаку сбила машина, он пытался выходить животное, но собака скончалась. Гибель животного в конечном итоге стала причиной его возвращения в Якутск, так как это было воспринято им как “дурной знак”.

Всю весну он в одиночестве двигался пешком на юг по трассе А-360. В Забайкальском крае на трассе Р-297 к нему присоединились первые сподвижники — Ангел (Александр) и Ворон (Евгений). Каждый день он проходил от 15 до 30 км. На пути к нему постоянно подходили люди: местные жители, дальнобойщики, случайные автомобилисты. Постепенно благодаря социальным сетям о путешествующем Габышеве стало узнавать все большее количество людей. В Чите он в первый (и в последний раз) выступил на митинге местной оппозиции, где осветил простые пункты своей “политической” программы, которой мы коснемся чуть ниже. В дальнейшем Габышев отказывался от публичных выступлений.

В Забайкалье к нему стали присоединяться новые сторонники, вскоре их количество достигло десяти человек (сам Габышев называет их своим “небесным отрядом”). С этого момента автор статьи наблюдал поход “шамана-воина” воочию в течение трех недель. На границе с Бурятией число сторонников (или, вернее будет сказать, спутников) Габышева достигло двух десятков человек, в районе озера Байкал уже приближалось к 30. Проход “отряда” возле Улан-Удэ совпал с выборами мэра, в столице Бурятии в эти дни произошли волнения. Главными причинами этого стали подозрения в фальсификациях на выборах мэра и несправедливость по отношению к “Саше-шаману” (на 15 суток полицией был задержан один из его спутников). Сложившаяся в городе политическая ситуация предопределила отношение местных властей к фигуре Габышева и возглавляемому им движению. “Ну, знаете, там вор он вот этот сопровождающий, <...> Там бизнес на Шамане, когда вбрасываются кредитные карты и с людей просто деньги собираются. Вот эта акция — я не знаю, она политическая или коммерческая...”, — заявил глава Бурятии в эфире столичной радиостанции (Голубев 2019). Со своей стороны автор статьи может свидетельствовать следующее: хотя “отряд” и существовал на пожертвования сочувствующих, Габышев деньгами не распоряжался и старался дистанцироваться от финансовых вопросов. То же самое касается и политической составляющей: текущая политическая повестка его мало интересовала: “Кого там из властей жареный петух клюнул — я не знаю, это покрыто мистикой. И буряты... аполитичный спокойный народ, раз и замутили митинги. Это уже мистика больше, в этих делах мы и не участвовали особо. Они сами по себе стали митинги организовать. А моя позиция — идем просто по дороге” (ПМА 2019–2020: Габышев). 19 сентября “шаман-воин” был арестован возле поселка Бабушкин и этапирован в Якутск — в точку, откуда началось его путешествие. Уже будучи в Якутске, Габышев призывал своих сторонников не продолжать путь, а, напротив, отправиться по домам. В скором времени члены “отряда” разъехались по домам (Отряд 2019).

В Якутске “шаман-воин” оказался уже в совершенно иных обстоятельствах. Находясь под подпиской о невыезде, он столкнулся с повышенным вниманием СМИ и якутской общественности. Практически сразу образовался круг сочувствующих Габышеву лиц, или “группа поддержки”, которая помогала ему материально и морально. Уже в первый день после этапирования в отношении Габышева была проведена психиатрическая экспертиза в местном ПНД. Его адвокаты оспаривали законность этой процедуры. В скором времени Габышев записал видеообращение, в котором призвал “отряд” в Якутск, а также провел несколько публичных “ритуалов”, призванных “расчистить” дорогу на Москву. В ответ на призывы к нему съехалось около десятка членов “отряда”. Самым ярким событием, которое удалось



Рис. 2. А. Габышев. Забайкальский край (фото Б. Башкировой, август 2019 г.)

организовать “отряд”, является митинг в поддержку “шамана-воина”, собравший в двадцатиградусный мороз более трех сотен человек. К середине ноября большая часть “отряда” (за исключением нескольких человек) разъехалась по домам.

8 декабря 2019 г. Габышев вместе с двумя сторонниками вновь предпринял попытку отправиться в Москву, но через два дня снова был задержан сотрудниками полиции по надуманному поводу. В ходе задержания, больше напоминавшего спецоперацию с участием десятков сотрудников полиции, у “шамана-воина” был конфискован “ритуальный” меч, который он нес с собой (*Кожедубов* 2019). Сам Габышев провел ночь в отделении полиции. При этом с юридической точки зрения ситуация выглядела сомнительно: обвинения Габышеву так и не были предъявлены, срок действия подписки о невыезде истек еще в октябре, а задержан он был на территории городского округа Якутска. “Я четыре дня побывал в тайге и обряд свой совершил мистический, я же шаман. Вот для этого надо было в тайгу уйти с людьми своими. По своим религиозным убеждениям уединиться мне надо. Совершить обряд изгнания темных сил. Так за каждым шаманом следить будут, с ОМОНОм нагрянут? До чего докатились? Еще его культовые предметы отнять” (ПМА 2019–2020: Габышев).

После того как стало понятно, что якутские “силовики” не позволят ему выйти из города, Габышев сосредоточился на публичных выступлениях в сети Интернет. У него даже появился аналог своей “передачи” в YouTube, которую он назвал “Озарения молнии”. Несмотря на задержание в декабре, уже 12 января он публично объявил, что в марте вновь продолжит “поход” на Москву с того места (район пос. Бабушкин), где был арестован в сентябре (*Шаман* 2020). В конце января сторонники Габышева, остававшиеся с ним с осени и жившие у него дома, столкнулись с репрессиями. Под разными предложениями они были задержаны полицией и выдворены за пределы Якутии. В ответ на эти действия Габышев исчез на несколько дней. Как позже выяснилось, он осуществил отчаянную попытку бегства. Но вновь, с его слов, был задержан, на этот раз где-то в Забайкальском крае (ПМА 2019–2020: Габышев).

Весной Габышев на некоторое время минимизировал свою публичную активность, но в мае 2020 г. вновь заявил, что новый поход на Москву начнется в конце

июня — в период празднования якутского праздника Ысыах. По всей видимости, эти заявления спровоцировали новое задержание Габышева, и в результате он оказался в Якутском республиканском психоневрологическом диспансере. Такая ситуация вызвала вполне справедливые опасения, что к нему может быть применен инструментарий карательной психиатрии. Неожиданно 22 июля 2020 г. Габышев был выписан из больницы, после чего заявил, что не намерен продолжать свой поход и хочет погрузиться в частную жизнь: “Не собираюсь призывать отряд в поход. Пусть это будет только с разрешения с властей и только как мое личное кругосветное путешествие по земному шару. Все должно быть официально и с разрешения с властей” (цит. по: *Александрова* 2020). Менее чем через год, 27 января 2021 г., майская ситуация полностью повторилась. Габышев вновь был принудительно доставлен в тот же психоневрологический диспансер через несколько дней после того, как объявил о новом “походе”. В этот раз он рассчитывал на то, что в путешествии будет передвигаться на белой лошади. В феврале 2021 г. СК РФ возбудил против него уголовное дело по ст. 318 “Применение насилия к представителю власти”. 26 июля 2021 г. Якутский городской суд признал его виновным и приговорил к принудительному лечению на неопределенный срок.

Кажется, в этом месте можно поставить жирную точку. Или все-таки многоточие?

Парадоксы жизненного мира Габышева

Габышев постоянно подчеркивал свою двойственную природу (шамана и воина), которая со временем превратилась в своего рода “константу” его личности. Созданная Габышевым идентичность “шамана-воина” не вызывала возражений со стороны его спутников и многочисленной аудитории социальных сетей. Подобного рода примеры в якутской культуре, к которой он периодически апеллирует, отсутствуют (или, по крайней мере, широко не известны). Можно допустить, что создание образа “шамана-воина” было вдохновлено романами К. Кастанеды, популярными в России в 1990-х годах (см., напр.: *Кастанеда* 1992). Двойственность Габышева нередко служила причиной сомнений в его шаманском статусе. Довольно любопытная ситуация произошла на дороге недалеко от Улан-Удэ, когда “шаман-воин” вместе со своими спутниками был встречен группой бурятских шаманов из МРОШ “Тэнгэри” (*Шаманы* 2019). Главный упрек, который услышал Габышев, заключался в том, что он не является настоящим шаманом, а шаманская религия несовместима с воинственной риторикой. Иными словами, нельзя быть шаманом и воином в одном лице. Сам Габышев при этом апеллировал к собственной этничности: “Духи выбирают сами своего посредника. Это не как у бурят — они какой-то обряд делают, чтобы стать шаманом. Все собираются, правила у них какие-то. У северных народов — у них не так. Духи выберут тебя, значит выберут хоть из кого” (ПМА 2019—2020: Габышев). Или же делал туманные отсылки к якутской традиции: «...а когда один из гостей, его земляк из Якутска, спросил: “А такие бывают?”, он ответил земляку: “Были”, но больше ничего объяснять не стал» (*Егоров* 2020).

У каждого из начал персональной идентичности Габышева были собственные материально-предметные составляющие. Так, летом и осенью “воин” нес с собой “ритуальный нож”, а зимой Габышев стал появляться с “ритуальным мечом” (*батасом*), с которым никогда не расставался. При этом Габышев всячески подчеркивал магическое и мистическое значение меча. В декабре, когда Габышев был задержан полицией, меч был изъят. Парадоксально, что потеря меча его не сильно расстроила, и еще более парадоксально следующее: когда СК РФ вернул ему меч, Габышев потерял к нему интерес и подарил своему стороннику. У “шамана” также были атрибуты: это бубен и самодельный однострунный инструмент, на котором он исполнял традиционные якутские *тойуки* (распевы) на христианскую тематику. В некоторых



Рис. 3. А. Габышев исполняет ритуал “кормления огня”
(фото Б. Башкировой, август 2019 г.)

случаях он распевал переведенный на якутский язык “Отче наш”, в других — мотивы сюжетов из Ветхого и Нового Завета, например о сотворении мира (ПМА 2019–2020: Габышев). Наиболее яркий эпизод с участием бубна, подаренного кем-то на дороге в Республике Бурятия, связан с такими же распевами. Это было публичное “камлание”, запись которого в тот же день была выложена на YouTube (в ноябре 2019 г.). Ритуал был направлен на очищение духами дороги на Москву, куда он собирался отправиться. Весной 2020 г. Габышев рассылал своим знакомым с помощью приложения WhatsApp аудиозапись с исполнением молитвы Богородице под аккомпанемент гитары.

Несомненно, мировоззрение Габышева синтетично и объединяет в себе элементы язычества и православия. Такого рода двоеверие не уникально, а, напротив, довольно распространено в (нео)шаманской среде (Харитоновна 2016: 110). “Я же крещеный... и в Христа верим и в шаманов. Две веры” (ПМА 2019–2020: Габышев). В случае Габышева синтетичность религиозных воззрений нашла и внешнее отражение — в виде татуировок: на пальцах Габышева вытатуированы буквы (это не отсылка к тюремной субкультуре, а его собственное творчество). На правой руке поперек фаланг вытатуировано слово “ДОММ”, на левой — “АМИНЬ” (на мизинце — две буквы: НЬ). С якутского языка слово “домм” приблизительно можно перевести как “аминь”. Еще одно визуальное выражение синтетичности — это “герб шамана”, с которым он шел по дороге и который каждый раз устанавливал в лагере. «Это бог-свет. Это мой знак — божья молния, [говорит по-якутски, неразборчиво. — М.Б.]. Это мама нарисовала герб: “Дьёсёһёй Ай”, бог коневодства. “Кёс хохун” — северный кочевник. Спас — спаситель» (Там же). Подобное изображение “божьей молнии”, также в виде татуировки, на есть и на лбу Габышева, и на левой руке. Татуировки были сделаны задолго до похода. После ареста в Бурятии и начала следственных действий на лице Габышева появились знаки молнии — “знаки Танара”, означавшие, по его словам, гнев бога (Там же). Эти знаки были нарисованы обычным фломастером и время от времени обновлялись.

Это божья молния, сейчас она в гневе. Это молнии в гневе. Раньше только один знак был. Просто божья молния. Это мое имя. Сейчас божья молния в гневе сидит. Знак врагам с предупреждением врагам. Это шаманские знаки. Шаман сейчас в гневе — вот и все. Он смеется, когда мир добро победит, тогда смеется. Пока добро в гневе. Пусть трепещет тьма — шаман пришел (Интервью 2019).

Фигура “шамана-воина”, изобретенная Габышевым, существует в рамках определенной фабулы, имеющие начало и конец. “Середину” истории составляет собственно сам “путь” Габышева. Изначально, в том числе и им самим, предполагалось, что путь — это пеший поход через всю страну. Любопытный факт приводит в своей документальной повести “Джол” В. Егоров, сопровождавший Габышева в путешествии на протяжении практически двух месяцев. В Республике Бурятия в районе оз. Байкал у Габышева и его спутников стали возникать опасения по поводу возможности скорого ареста. В итоге было принято решение нанять частный автобус и проехать остаток пути по республике (несколько десятков километров) до границы с Иркутской областью. Предполагалось, что иркутские власти могли мягче отреагировать на движение группы. Автобус был уже забронирован и приехал на место, но в последний момент Габышев повел себя парадоксально и отменил предполагавшуюся поездку: “Я забыл, что я обещал Богу в Якутске: идти пешком. Если я поеду, Бог накажет меня и лишит силы. Я буду идти пешком” (цит. по: *Егоров* 2020). Впоследствии, после задержания и фактического содержания под домашним арестом (подпиской о невыезде), Габышев интерпретировал собственный путь как “духовный”, и пеший поход уже не имел такого значения, как летом и осенью 2019 г.: “Я жду. Я буду ждать долго, времени у меня очень много в запасе, до выполнения миссии. Если я за три дня до Читы дошел, то если надо будет, я в Москве махом окажусь, так что, ребята, небесная игра продолжается” (ПМА 2019–2020: Габышев). Эти слова были произнесены Габышевым после “неформального” ареста в Забайкальском крае в конце января 2020 г. и “этапирования” в Якутск. “Побег” в Забайкалье стал следствием действий якутских силовиков, направленных против сторонников “шамана-воина” (все они оказались насильственно выдворены за пределы Якутии).

Габышев мыслит себя как героя истории, которая имеет свои драматургические законы и собственную логику: “Судьба героя возвышается, потом падение обязательно происходит, пленение, или что-то такое, трудности такие большие, потом он их преодолевает, и еще больше подъем. Это сценарий. <...> Вот поэтому я уже чувствую, что это сценарий бога” (Там же). Мировоззрение “шамана-воина” имеет эпическое измерение. Эту особенность его мировоззрения подчеркивают и другие лица: “Познания шамана в эпосе, например, просто поражают: он знает весь скандинавский эпос, все сказки. Потрясающе начитанный человек” (*Баталова* 2019). При этом якутский эпос олонхо Габышевым не упоминался вовсе. Существуя в рамках фабулы, герой сталкивается с препятствиями и преобразается: “Вот ползла, ползла гусеница по дороге, медленно ползла, потом наткнулась на развилку дорог и превратилась в кокон. И ждет, что дальше произойдет, и она знает, что из кокона появится то, что быстрее и выше летает ее, что сильнее и мудрее ее” (ПМА 2019–2020: Габышев). При этом, опять же парадоксальным образом, Габышев периодически намеренно лишал себя права выбора, отдавая инициативу, по его выражению, “темным силам”. За собой же он оставлял лишь возможность реагирования на ту или иную ситуацию:

Если они выберут темный путь, меня заключат в тюрьму, в психушку... Во мне пробудится воин. А там у меня много воинов сильных — вот они все пробудятся и пойдут уже темным путем. И мы дойдем уже обязательно до Кремля, уже путем воина. Это я обещаю, и никакие стены тюрьмы, никакие больничные палаты меня не удержат. Я не такой простой человек, я небесный человек, я небесный воин... А если выберут

светлый путь, то... я обязательно пойду. Уже светлым путем. Идти буду как шаман, как белый шаман. У меня же имя из двух слов: шаман и воин. Выберу я шаман (Там же).

Согласно законам драматургии, существование героя невозможно без стремления к реализации собственной цели. Габышев множество раз подчеркивал, что его миссия по изгнанию демона имеет божественное происхождение: “Я задание получил — должен выполнить” (Там же). На вопрос, как именно должно произойти изгнание, Габышев часто отвечал уклончиво. Лишь один раз прозвучало более или менее точное указание: “Я знаю, как связать демона” (цит. по: *Егоров* 2020). Но всегда подчеркивалось, что это будут исключительно ненасильственные действия: “Мы просто хотим поменять этого авторитарного лидера, как я его называю — демона. Изгнать его — это в отставку, и при этом соблюдать принципы, которые я провозгласил. <...> ни один волос не упадет с его головы” (ПМА 2019–2020: Габышев). При этом осуществиться миссия должна только в 2021 г., это также декларировалось Габышевым многократно: “Дойдем в 21 году. И состоится изгнание — любой из походов, светлый или темный, завершится изгнанием, вот и все” (Там же). Габышев никогда не утверждал, что его шаманская специализация — это изгнание демонов, при этом он указывал на то, что Путин — не единственный демон; он встречал их на дороге, но не вступал в бой, а продолжал идти к намеченной цели: “А темные демоны, полудемоны совсем не подходили, только наблюдали. Боялись света, их дух слабее, чем дух света” (Там же).

Таким образом, жизненный мир Габышева во многом укладывается в парадигму фабулы драматургического произведения, наполненного множеством парадоксов. Его собственная жизнь в данном случае становится проекцией творческого начала и уравнивается с художественным произведением. К слову, индивидуально-творческое начало не чуждо и профессиональному шаманизму (подробнее см.: *Харитонов* 2004). Парадоксальность, противоречивость мировоззрения и поведения Габышева на первый взгляд исчерпываются простым объяснением, связанным с областью психиатрических диагнозов. Но при более внимательном рассмотрении в действиях Габышева можно увидеть модель поведения православного юродивого. Будучи человеком, близким к православной традиции (“христианский монах-воин — воин света”), он вполне мог соприкоснуться с агиографией Василия Блаженного, Миколки Свята или Прокопия Устюжского. В поведении Габышева нетрудно разглядеть свойства, присущие православному юродству: парадоксализм, мистичность, совмещение несовместимого, игра, разрушение нормы (*Юрков* 2003: 52–69). Так, он сам неоднократно подчеркивал, что считает себя дураком: “Чего от дурака ждать?” (ПМА 2019–2020: Габышев). Мистичность также можно смело назвать константой его мировоззрения. Идентичность “шаман-воин” — это одновременно и попытка совместить несовместимое, и разрушение нормы. Сюда же можно отнести и эксцентричный облик: отсутствие зубов, татуировку на лбу, нарисованные фластером молнии — одним словом, “нарочитое безобразие”, по выражению А.М. Панченко (*Панченко* 1999).

Еще одна черта мировоззрения Габышева, свойственная православному юродству, — это эсхатологические мотивы. “Юродивый постоянно напоминает о мире другом, истинном, в пику существующему — неистинному; он сам — активный участник разрушения последнего, причиняющий всяческое зло, и предвозвестник, про-образ скорого Страшного Суда над ним” (*Юрков* 2003: 60). Эсхатологический мотив конца “старого мира” и наступления “нового мира” довольно ярко проявлялся у Габышева. Себя он считал предвестником наступления нового мира, неоднократно повторяя, что там, где он прошел, уже наступил новый мир:

За нами новый мир идет — целое цунами нового мира. Непонимающие будут приговорены судом. Умрут естественно и быстро. От болезней каких-то неизвестных, от катаклизмов. Все такие непонимающие люди будут стерты богом. Зачем им такие люди, которые мстят и не прощают... Все будут наказаны... опомниться не успеют. <...> Вот и все наказание божье. И вот новый мир (ПМА 2019—2020: Габышев).

В рамках традиции русского юродства становится понятнее смысл вызова, который он бросает “царю” в лице президента РФ, называя его “демоном”. Именно поэтому “ритуал изгнания” никогда не описывался им точно. “Царь необходим юроду как фигура, олицетворяющая собой все земное устройство, он наиболее ответствен перед Богом” (Юрков 2003: 67). Не берусь судить, насколько сознательно Габышев воспроизводит своим поведением эту модель, но параллели, на мой взгляд, довольно красноречивы. Эти же параллели довольно точно можно проследить и в его отношениях со сторонниками, и в его “политической” программе.

Два крыла и отношения в группе

Первыми спутниками “шамана-воина” на пути в Москву стали Ангел (Александр, фамилия неизвестна) и Ворон (Евгений Ростокин). Новые имена своим спутникам Габышев дал сам, так как посчитал, что каждый из них воплощает светлую и темную стороны его души. Оба они приняли эти имена. Первым к Габышеву в Забайкальском крае присоединился Ангел, совершавший в этот момент кругосветное путешествие автостопом, вторым стал Ворон. И Ангел, и Ворон неоднократно демонстративно выполняли функции, возложенные на них Габышевым. Это сразу же бросалось в глаза посторонним наблюдателям. Во время путешествия Ангел в основном говорил о различных духовных практиках, периодически Габышев делегировал ему свои полномочия, когда во время стоянок к нему приходили визитеры, искавшие духовной поддержки или совета. В свою очередь, Ворон, бывший заключенный, который провел несколько лет в исправительных учреждениях, занимался только проблемами, касавшимися материальной составляющей похода (обеспечение едой, экипировкой, дровами и т.д.). “Я рядом с Ангелом человеком нового мира чувствую себя, как ребенок и веду, как ребенок шучу, балуюсь. Рядом с Вороном чувствую себя властелином сразу” (ПМА 2019—2020: Габышев).

После Читы к Габышеву стали присоединяться новые сочувствующие, которых он стал называть “небесным отрядом”. Каждому из них он давал имя: Медведь Балу, Дед Мороз, Кот, Волк, Филлин, Леший, Валькирия, Дух, Воин и др. Новые имена, получаемые от Габышева, никто не отвергал. Но при этом наравне с новыми именами использовались и старые (Саша, Андрей и т.д.). Имена, даваемые Габышевым, часто имели образно-художественное происхождение и, как правило, соответствовали некоей внутренней сути прибывших или их характеру: “если во время знакомства или последующего наблюдения за поведением и внешним видом новичка в голове шамана рождалась ассоциация с героем из сказок или сказочных историй, он нарекал его именем этого героя, о чем тут же сообщал всем присутствующим, и с этой минуты к новичку обращались, как к персонажу из легенды, саги или сказки” (Егоров 2020). Некоторые члены группы даже считали свои имена почетными и гордились ими: речь идет о таких именах, как, например, Волк или Дух. Любопытно, что здесь Габышев мыслит себя не только как героя, существующего в фабуле собственной истории, но и как автора, создающего мир вокруг себя. Уже после выписки из Якутского ПНД он и сам красноречиво подчеркнул это: “Я вовлек людей в свои фантазии, свои сказки. Моя прошедшая жизнь — это всего лишь моя сказка была” (цит. по: Александрова 2020).

Ближе к границе Забайкалья и Бурятии количество сопровождавших Габышева лиц достигло уже трех десятков. Они разительно отличались друг от друга социальным и личным опытом: среди них были бывшие заключенные, рабочие, пенсионеры,



Рис. 4. Ангел (Александр) — “светлое крыло шамана”
(фото Б. Башкировой, август 2019 г.)



Рис. 5. Ворон (Евгений Ростокин) — “темное крыло шамана”
(фото Б. Башкировой, август 2019 г.)

студенты, приверженцы “ню-эйджа”, неошаманизма. Какой-либо процедуры отбора в “отряд” не существовало, в группу можно было легко вступить и также легко выйти. Первоначально Габышев требовал от своих спутников соблюдения простых правил: под запрет попадали проявления любых форм насилия и употребление

спиртного. Позже к ним добавилась необходимость исполнения приказов, отдаваемых Габышевым. Приказы никогда не носили насильственного характера и чаще всего были связаны с выполнением бытовых повседневных обязанностей. В “отряде” часто возникали конфликты на бытовой, идейной и личной почве. В большинстве случаев “шаман-воин” не вмешивался в происходящее, дистанцируясь от этих ситуаций, но в исключительные моменты выступал в роли миротворца. “Отряд” существовал на пожертвования, которые сочувствующие отправляли Ворону банковскими переводами или давали на дороге в виде денег или пищи.

Ближе к границе с Бурятией Габышев предпринял попытку нормализовать поведение своих спутников и ввести элементы дисциплины: “За ссоры, за драки изгнание. У нас не навечно изгоняют — от степени вины, на неделю, на месяц, никаких телесных, никаких тюремных, наказание только одно — изгнание. Мстить — грех. За злостное неподчинение моим приказам — изгнание. У нас дисциплина. Пока вы свободные поселенцы — ваше право на свободу неприкосновенно. Вы вольны приходить — уходить” (ПМА 2019–2020: Габышев). Лидерство шамана-воина практически никем никогда не оспаривалось. Он был единственным автором всех нововведений в жизни отряда: “Правила у меня в голове. Демократии нет у нас — нам еще рано. Я их учу. Вот когда это дело решим, тогда будет у нас демократия, пустим народовластие” (Там же). Аудитория социальных сетей нередко упрекала Габышева в “диктатуре”, он, в свою очередь, неоднократно публично отвечал на эти нападки, говоря о временной необходимости командно-приказного порядка. “И как только цель будет достигнута — отряд будет распущен. И, надеюсь, что никогда больше в течение тысячи лет не соберется методом команды” (Там же). “Группу поддержки”, образовавшуюся вокруг Габышева уже в Якутске, он также считал частью “отряда”. Примечательно, что большей частью в нее входили женщины, в то время как члены “отряда”, шедшие с Габышевым по трассе, в основном были мужчинами. Главная функция “группы поддержки” заключалась в осуществлении материальной и моральной помощи Габышеву.

Несколько раз в группе вспыхивали конфликты, вызванные фигурой Ворона. Члены “отряда” многократно упрекали его в моральной и финансовой нечистоплотности и призывали Габышева изгнать его. После первого ареста Габышева, который произошел 19 сентября, Ворон был даже изгнан из “отряда” оставшимися членами. Тем не менее сам Габышев всегда защищал Ворона от нападков и вставал на его сторону: “Все вы незаменимы для меня. И Ворон тоже уникален для меня. Да, он страшный человек — лживый, черный, предатель, трусливый, жадный, нахальный, но если вы его сумеете простить, тогда мы эту тьму одолеем обязательно” (Там же). Конфликт вокруг фигуры Ворона возникал несколько раз. Такое упорство со стороны Габышева вызывало как осуждение, так и недоумение, непонимание членами группы, почему и чем именно Ворон так важен для “Саши-шамана”.

С одной стороны, по всей видимости, Ворон, как и Ангел, был важен для “шамана-воина” как часть его личности, персональной идентичности: “Ангел пришел ко мне просветленным человеком. Я у него больше учусь, он мой оберег, хранитель, учитель. <...> Мое светлое крыло, он самый просветленный человек в отряде, святой наш. От грешника до святого — все они мои силы” (Там же). В другой раз Габышев буквально на пальцах объяснял значение, которое для него имеет Ворон: “Я ему: ты мое крыло черное, я тебя принимаю таким, как есть, и я тебя никогда не изгоню. Как я могу собственное крыло оторвать — бросить” (Там же). Несомненно, и Ворон, и Ангел имели особое значение, Габышев выделял их как пару, как антитезу темного и светлого начал своей души. Фабула истории здесь опять же играет важную роль, так как именно эти двое были им встречены на пути первыми, и оба они приняли для себя решение идти вместе с Габышевым.

С другой стороны, нежелание изгнать человека, очевидным образом запятнавшего свою репутацию финансовой нечистоплотностью, опять же восходит к паттерну поведения православного юрода. Решение, которое, кажется, лежит на поверхности, отвергается: “Собираетесь его гнобить. Даже я его могу с одного удара убить. А вы с ним тягаетесь, как вам не стыдно. Покажите свою силу крутым бандитам” (Как относиться к Ворону 2019). И вместо этого предлагается простить провинившегося, который раз за разом, вновь и вновь продолжает дискредитировать Габышева и его сторонников. Нежелание, неумение простить провинившегося обращается против более честных сторонников Габышева, вызывая их обличение. Заступничество, защита виновного перед “толпой” трансформируется в обличение честных, порядочных “праведников”, которое сопровождается указанием на их слабости.

Мстить – грех, прощать

В целом социально-политическую программу “шамана-воина” с трудом можно назвать таковой. Скорее это определенный набор взглядов, который очень условно может быть обозначен как разновидность “народного социализма”. С другой стороны, сам “шаман-воин” никогда не ставил перед собой задачу сформулировать какую бы то ни было программу. В той же мере он далек и от актуальной политической повестки. Его взглядам также свойственен абстрактный максимализм: “Спасать надо планету Земля, белый свет спасать, добро спасать, поэтому мы должны быть вместе. Прощать, внутри себя учиться прощать” (ПМА 2019–2020: Габышев).

Опять же, подобно русским юродивым, Габышев не интересовался социальными переменами или реформами: “Юродивый не посягает на государственный порядок, он обличает людей, а не обстоятельства” (Панченко 1999: 394). Государственное устройство (его справедливость или несправедливость) волнует Габышева лишь в малой степени: “Государственную систему я менять не собираюсь...” (ПМА 2019–2020: Габышев). А критика несправедливости обращается в гротескный утопизм: “... обнулить все долги населению и заново начинать <...> Насчет тюремной системы... пусть она будет самой гуманной в мире, амнистировать почти всех” (Там же).

Габышеву свойственны интонации проповедника, хотя публично он выступал только один раз – на митинге местной оппозиции в Чите в июле 2019 г. Осенью–зимой 2019–2020 гг. он все чаще стал появляться на YouTube, где имел возможность “проповедовать” довольно большому количеству зрителей (количество просмотров варьировалось от нескольких сотен до нескольких тысяч). Отдельно подчеркну, что Габышев еще с лета 2019 г. выступал за максимальную открытость. Фактически на дороге и в лагере, в котором он и его спутники останавливались ночевать, снимать и выкладывать видео мог кто угодно. Такая же “транспарентная политика” продолжилась и в Якутске, когда Габышев находился у себя дома, под следствием.

Темы, освещавшиеся Габышевым, были самыми разными: от организационных вопросов до “духовных”, посвященных борьбе света и тьмы во Вселенной. Наиболее частым и постоянным мотивом в этих проповедях была тема ненасилия: “Вот самые основные принципы моей веры, моего жизненного кредо... Мстить – грех, прощать. Нападение – грех, защищаться. Любить ближнего своего – это значит защищать ближнего своего. Всем прощения” (ПМА 2019–2020: Габышев). Ненасилие в его мировоззрении имеет абсолютную ценность. Эта категория переносится им и на “темные силы”, которые также воспринимаются как объект для проповеди; “темные силы” также способны к нравственному очищению:

Самый вот принцип моего закона они исполнили: мстить – грех, прощать. Смотрите, какой парадокс. <...> В отряде постоянно ссоры, страна этому кое-как учится. Я же говорил, перемены – а они взяли и быстро это восприняли. А они ко мне как к

аксакалу, только “Александр Прокопьевич”, только “дядя Саша”. Видишь, кто воспринял мои первые учения, они — силовые органы — полиция, ФСБ. Так что они меняются, им благодарность за это (Там же).

Здесь вновь воспроизводится модель поведения русского юрода: он упрекает свои “светлые силы” в недостаточной внутренней работе, в то время как противостоявшие ему “силовики”, которые снова привезли его в Якутск из Забайкальского края, из темных превращаются в светлых. В рамках привычной логики Габышев должен был бы порицать и обвинять, но он в очередной раз алогичным образом хвалит их и даже ставит выше собственных сторонников.

* * *

Случай Александра Габышева можно без преувеличения назвать уникальным. В его мировоззрении и модели поведения отразилось синтетическое переплетение двух традиций, двух культур — якутской и русской. “Саша-шаман” сознательно или невольно помещает себя в рамки православной традиции, но одновременно использует элементы близкого ему в этнокультурном отношении (нео)шаманизма. При поверхностном рассмотрении Габышев кажется маргиналом — человеком, выпавшим из социума или отвергнутым им из-за своего поведения и психического состояния. Тем не менее под маской “городского сумасшедшего” скрывается своеобразный художник, интерпретирующий собственную жизнь как художественное произведение с фабульной основой и наделяющий себя правом изобретать собственные ритуалы и формы самовыражения. Пока что задуманная автором фабула с “походом” в Москву претерпела изменения, но это не означает, что в будущем потребность в самовыражении Габышева не будет искать новые формы. Изобретение оригинальной персональной идентичности — это в большой степени творческий акт, в котором он существует одновременно и как творец собственной персональной истории (“сказки”), и как действующее лицо, герой.

Габышев стоит вне культурного нормирования, а иногда противостоит ему, вступает с ним в конфликт — как в случае спора с бурятскими шаманами. Такое противоречивое положение Габышева стало предметом критики и нападок, призванных оспорить его статус, изобретенную им идентичность “шамана-воина”. Юродствование в данном случае становится мощной творческой силой, которая является фундаментом поведенческой модели и отчасти снимает предъявляемые к нему претензии, поскольку оно основано во многом на парадоксальности. Статус “шамана”, мнимый для одной части общества и реальный — для другой его части (сторонников и сочувствующих), в то же время выполняет защитную функцию, поскольку психическая вменяемость Габышева окружающими ставилась под сомнение. И то, и другое служит ему важным ресурсом, позволяющим выстроить персональную идентичность. Возможно, и идея отправиться в пешее путешествие восходит к паттерну поведения русского юрода, и вслед за Прокопием Устюжским Габышев своим поступком повторяет: “Хощу... отсюда уклониться и ити в путнее шествие” (цит. по: Иванов 1994: 142).

Источники и материалы

Александрова 2020 — Александрова С. Якутский шаман: “Судьба президента только в его руках и в руках Бога” // SakhaDay. 28.07.2020. <https://sakhaday.ru/news/yakutskiy-shaman-sudba-prezidenta-tolko-v-ego-rukah-i-v-rukah-boga?from=timeline>

Ахмирова 2020 — Ахмирова Р. “Это карательная психиатрия”: адвокат Габышева счел его политзаключенным // Собеседник. 07.07.2020. <https://sobesednik.ru/politika/20200707-eto-karatelnaya-psihiatriya-ad>

- Баталова 2020 — Баталова Ю. Может повторить // Новая газета. 14.10.2019. <https://novayagazeta.ru/articles/2019/10/14/82350-mozhet-povtorit>
- Голубев 2019 — Голубев А. В гостях: Алексей Цыденков, глава республики Бурятия // Эхо Москвы. Интервью. 22.09.2019. <https://echo.msk.ru/programs/beseda/2505993-echo>
- Егоров 2020 — Егоров В. Джол. Летопись похода шамана-воина // Журнал “Самиздат”. 31.08.2020. http://samlib.siwatcher.ru/e/egorow_w_a/dyol.shtml
- Ильяхов 1994 — Ильяхов П.Н. Из жизни великого шамана / Пер. с якут. С. Руфова. Якутск, 1994.
- Интервью 2019 — Интервью с якутским “шаманом” Александром Габышевым // YouTube. NewsYktRu: Оперативно и достоверно. 10.10.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ApT2KoLRwV8>
- Как один якут 2019 — Как один якут всю Россию переполошил // Youtube. Редакция. 14.11.2019. https://www.youtube.com/watch?v=R_hdrfOVH8&t=5s
- Как относиться к Ворону 2019 — Как относиться к Ворону? Почему перенесли заседание суда? // Youtube. Виктор Егоров Дед Мороз. 16.10.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=FMYskf-NSyzY&t=483s>
- Кастанеда 1992 — Кастанеда К. Учение дона Хуана: путь знания индейцев племени яки. СПб.: ИМПАКС, 1992.
- Кожедубов 2019 — Кожедубов А. Якутского шамана Габышева задержали после возобновления похода на Кремль // Московский комсомолец. 10.12.2019. <https://www.mk.ru/social/2019/12/10/yakutskogo-shamana-gabysheva-zaderzhali-posle-vozobnovleniya-pokhoda-na-kreml.html>
- Отряд 2019 — Отряд якутского шамана объявил о самороспуске после угроз от силовиков // Новая газета. 25.09.2019. <https://novayagazeta.ru/news/2019/09/25/155592-otryad-yakutskogo-shamana-ob-yavil-o-samorospuske-posle-ugroz-ot-silovikov>
- Песков не знает 2019 — Песков не знает, кто и как задерживал якутского шамана // ТАСС. 20.09.2019. <https://tass.ru/obschestvo/6909721>
- ПМА — Полевые материалы автора. Экспедиция в Забайкальский край, Республику Бурятия, Республику Саха (Якутия). Июль 2019 г. — февраль 2020 г.
- Шаман 2019 — Шаман Якут против Путина. О смерти жены, своем сумасшествии и воле Бога // Youtube. Декабрист. 01.07.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=ZYEfOPt26pg>
- Шаманы 2019 — Шаманы тэнгэри устроили заслон Шаману Воину // Youtube. Игорь Кон. 29.08.2019. <https://www.youtube.com/watch?v=Rj7UQjGmyXw>
- Шаман 2020 — Шаман — о походе. Приехал Павел “Локи” // Youtube. “Леха кот”. 12.01.2020. <https://www.youtube.com/watch?v=kmukdseqqJw>

Научная литература

- Иванов С.А. Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994.
- Панченко А.М. Русская история и культура: работы разных лет. СПб.: Юна, 1999.
- Харитонова В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 99—117.
- Харитонова В.И. “А у нас все шаманы — православные...”: современный (нео)шаманизм и проблема культурной идентичности // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 105—133.
- Харитонова В.И. Трансформации шаманизма в современной России, или Куда идем мы с чудачком? // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 251—275. <https://doi.org/10.17223/2312461X/28/15>
- Юрков С.Е. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI — начало XX вв.). СПб.: Летний сад, 2003.

Research Article

Bashkirov, M.B. The “Shaman Warrior” Aleksandr Gabyshev: Identity at the Intersection of Two Cultures [“Shaman-voin” Aleksandr Gabyshev: identichnost’ na styke dvukh kul’tur]. *Etnograficheskoe*

obozrenie, 2021, no. 5, pp. 130–146. <https://doi.org/10.31857/S086954150017419-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Mikhail Bashkirov | <https://orcid.org/0000-0002-5605-6543> | bashkiroffm@gmail.com | Institute for Humanitarian Research and North Indigenous Peoples Problems of the Siberian Branch of the RAS (1 Petrovskogo St., Yakutsk, 677027, Russia)

Keywords

Gabyshev, Siberia, Yakutia, shamanism, neoshamanism, shaman warrior, blessed foolishness, personal identity, penal psychiatry

Abstract

The figure of “shaman warrior” Aleksandr Gabyshev from Yakutsk became the object of attention in social media in 2019–2020. The interest toward Gabyshev was sparked both by the goal he declared (“to drive President Vladimir Putin out of the Kremlin”) and by his peculiar personality. This article is drawn on a wide range of materials gathered in the course of research work on a visual documentary about Gabyshev. The worldview of the “shaman warrior” was a paradoxical tangle of the native Yakut culture and the Russian Orthodox culture. In many ways Gabyshev adhered to the line of behavior typical of “blessed fools” in the Russian Orthodox tradition. Indeed, his behavior and personality image could be seen as grounded in a sequence of contradictions that seemed meaningless and illogical in the context of the shamanic tradition. Yet aspects both of neoshamanism and of “blessed foolishness” were important assets that let him creatively develop his personal identity.

References

- Ivanov, S.A. 1994. *Vizantiiskoe yurodstvo* [Byzantine Foolishness]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Kharitonova, V.I. 2004. Shamany i shamanisty: nekotorye teoreticheskie aspekty izucheniia shamanizma i inykh traditsionnykh verovanii i praktik [Shamans and Shamanists: Some Theoretical Aspects of the Studies of Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 99–117.
- Kharitonova, V.I. 2016. “A u nas vse shamany — pravoslavnye...”: sovremennyi (neo)shamanizm i problema kul’turnoi identichnosti [“Our Shamans Are All Orthodox Christians...”: Modern (Neo) shamanism and the Issue of Cultural Identity”]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 105–133.
- Kharitonova, V.I. 2020. Transformatsii shamanizma v sovremennoi Rossii, ili Kuda idem my s chudachkom? [Transformations of Shamanism in Contemporary Russia, or Where Are We Heading with the Freak?]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 251–275. <https://doi.org/10.17223/2312461X/28/15>
- Panchenko, A.M. 1999. *Russkaia istoriia i kul’tura: raboty raznykh let* [Russian History and Culture: Works from Different Years]. St. Petersburg: Yuna.
- Yurkov, S.E. 2003. *Pod znakom groteska: antipovedenie v russkoi kul’ture (XI — nachalo XX vv.)*. [Under the Sign of Grotesque: Antibehavior in Russian Culture (the 11th — Early 20th Centuries)]. St. Petersburg: Letnii sad.

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ТАТАР, ПРОЖИВАВШИХ НА ТЕРРИТОРИИ ВЯТСКОЙ И ВЕЛИКОПЕРМСКОЙ ЕПАРХИИ В XVIII в.

Ключевые слова: Вятская и Великопермская епархия, татары, христианизация, миссионерская деятельность

В статье рассматривается процесс распространения православной веры среди татар Вятско-Камского региона. В XVIII в. духовные и гражданские власти России начали проявлять особый интерес к татарскому населению Поволжья и Приуралья. Основное внимание было приковано к казанским татарам. Татары Вятской провинции оказались на периферии активной политики российских властей. В середине XVIII в. в отношении вятских татар православное духовенство не вело сколь-либо масштабной миссионерской деятельности. Принятие православной веры татарами Вятско-Камского региона обуславливалось льготами, которые предоставлялись царскими указами. После упразднения Новокрещенской конторы процесс христианизации вятских татар не остановился. К концу XVIII в. численность крещеных татар Вятки была невелика, что можно связать с тесным проживанием крещеных татар и татар-мусульман, отсутствием специальной подготовки духовенства и достаточно твердыми мировоззренческими установками татар.

В XVIII в. правительство России снова, как и во времена Ивана IV Грозного, пыталось привлечь татар, проживавших на территории Поволжья и Приуралья, к православной вере. Издавались законы, направленные на поощрение татар за принятие христианства: предоставлялись льготы при уплате податей, новокрещенные освобождались от рекрутской повинности, а подсудимые, изъявлявшие желание креститься, — от ответственности. Несмотря на благоприятные условия, созданные государством, лишь небольшая часть татар приняла крещение. Ряд исследователей отмечают, что крестились нередко далеко не самые передовые элементы татарского общества. Это были либо преступники, либо социальные низы (*Крайсман* 2006: 80; *Можаровский* 1880: 96; *Ташкин* 1922: 118). Немало было сказано о неуспехе православной миссии в отношении татар Поволжья и Приуралья (*Исхаков* 2011: 38); некоторые исследователи пытались описать только анатагонизм православных миссионеров и татар-мусульман (*Ислаев* 1999: 24; *Исхаков* 2011: 40; *Крайсман* 2006: 100; *Ногманов* 2005: 66).

Татары, жившие на территории Вятской и Великопермской епархии, оказались на периферии активной миссионерской деятельности, развернувшейся в середине XVIII в., главным образом в соседней Казанской епархии. Если казанские епископы своей главной целью ставили крестить мусульман, то вятские архиереи обратили внимание преимущественно на языческое население. На Вятке первые крещеные татары стали появляться после учреждения Новокрещенской конторы, хотя миссия

Максим Александрович Орлов | <https://orcid.org/0000-0003-4663-9443> | orlov.m.a.87@yandex.ru | аспирант кафедры истории и политических наук | Вятский государственный университет (ул. Московская 36, Киров, 610000, Россия)

в пределах Вятской и Великопермской епархии началась в 1720-е годы, при епископе Алексие (Титове).

В XVIII в. духовные власти Вятки крестили татар, не углубляясь в тонкости их этнического своеобразия. Важно заметить, что наиболее близкие по этнической принадлежности к татарам бесермяне воспринимались не как особый народ, а как часть татарского (Исхаков 1980: 25–39). И татары, и бесермяне для вятских миссионеров были прежде всего мусульманами. Это хорошо видно из дела о крещении бесермянина Туктамыша Абашева. В этом деле указывается, что за принятие святого крещения вина Абашеву отпускается, дабы другие “махометанского закона” приняли христианскую веру (ЦГАКО 11: Д. 182. Л. 106). В документах XVIII в. только к татарам и бесермянам приписывалась вставка — “махометанский закон”, в отношении других народов — удмуртов, марийцев — употреблялось слово “идололаторы”, т.е. идолопоклонники, или — язычники. Таким образом, бесермяне и татары для духовных властей Вятки сливаются в единое целое — мусульманскую общину.

Для более ясного понимания характера миссии в отношении татар, проживавших в пределах Вятской и Великопермской епархии, необходимо рассмотреть ту религию, которую они исповедовали. Разность исповеданий предполагает своеобразие миссионерских подходов. Сложность определения религиозного сознания татар заключается в отсутствии подробных этнографических описаний этого народа, относящихся к XVIII в. Миллер, Рычков, Паллас и другие начальники географических экспедиций второй половины XVIII в. не останавливались на описании татар, проживавших в Вятской провинции. В связи с этим остается изучать массив архивных документов, а также описания жизни и быта татар, оставленные этнографами в первой половине XIX в. При таком подходе необходимо учитывать следующее. Архивные документы XVIII в., в которых отражались сведения о верованиях татар, являются, как правило, делопроизводственными. Официальный стиль таких документов не всегда допускал пространные описания; также в такого рода источниках отсутствовали воспоминания о религии татар. Заметки же этнографов первой половины XIX в. оставляли такие сведения о предметах религиозного быта татар, которые в связи с эволюцией религиозной жизни могли не соответствовать мировоззрению татар XVIII в. Несмотря на историческую ценность упомянутых выше видов источников, можно указать на следующие их слабые стороны: архивные документы не отличаются обстоятельностью, а этнографические описания — фактической отчетливостью.

Как было сказано выше, татары считались представителями “мухамметанского закона”. На это указывают акты, которые подписывали татары, принимавшие крещение: “...почитаемый прочими во оном законе состоящими людьми за пророка и посланника Божия глаголемый Магомет не есть и никогда же не был от Бога посланный, но самый студный и лживый пророк” (ЦГАКО 5).

Внутренняя жизнь татар таила уклонения от Корана. В Журнале Вятской духовной консистории имеется запись о том, что в 1764 г. на новокрещеного татарина Юнуса Сабрекова было донесено, что он участвовал в заклании теленка “по прежнему их суеверному обыкновению”. Стоит заметить, что татарин, как сказано, участвовал в молении по “отяцкому (удмуртскому. — *Авт.*) суеверию” (ЦГАКО 9: Л. 281об–282об). Но есть запись того же дела, которая была занесена в метрическую книгу под названием “Дело о новокрещеных татарах, исполняющих старые обряды” (ЦГАКО 11: Д. 251. Л. 1–5). В ней сказано иначе: татарин Юнус Сабреков “от конского и скотского падежа... по своему татарскому обычаю чинил молбище”, варил теленка и потом приглашал остальных вкушать мясо заколотого животного. Видно, что в Журнале консистории жертвоприношение записано как “отяцкое”, а в описи 74 — как “татарское”. Во всяком случае, это был какой-то языческий пережиток, никак не связанный с мусульманской верой.

В XIX в. среди многих поволжских татар сохранялись религиозные обычаи, далекие от заповедей Мухаммеда. Обряд поедания конины татары проводили до конца XIX в. (Козлова 1964: 33). В 1830-е годы вятский епископ Нил (Исакович) писал, что татары Глазовского уезда Вятской губернии совершают в полях языческий обряд *окаяшки* (РГИА 2). Если в XIX в. у татар сохранялись пережитки старой веры, то естественно предположить, что они были и в более раннее время.

Но при этом не стоит и впадать в крайность, утверждая, что татары, жившие в пределах Вятской и Великопермской епархии, были совсем далеки от ортодоксального ислама. Несмотря на имевшиеся среди татар отклонения от норм Корана, их жизнь протекала все же в русле мусульманского учения. Об этом может свидетельствовать хотя бы тот факт, что татары с охотой покупали Коран. Когда в 1792 г. на Вятку было послано 20 экземпляров Корана, желающих купить заветы Магомета нашлось немало. Глава Вятского наместничества Ф. Желтухин доносил, что о желании приобрести Коран сообщили 345 татар, причем многие хотели иметь по два и более экземпляра (ЦГАКО 12: Оп. 26. Д. 73. Л. 36). Также писатели XIX в. отмечали особенную приверженность татар “мухаммеданской религии” (Осокин 1856: 57).

Наблюдения за религиозной жизнью татар ведут к следующему заключению. Вероисповедание татар, живших в пределах Вятской и Великопермской епархии, по крайней мере, его части, состояло из двух элементов: мусульманского учения и остатков прежней веры. Это обстоятельство давало православным миссионерам больше возможностей для привлечения татар в лоно церкви — по крайней мере, в отношении “двоеверов”. Напротив, татары, проникнутые мусульманским учением, сложнее поддавались миссионерскому воздействию.

Мотивы принятия православной веры татарами были различны: от внешней, социальной, выгоды до внутренней убежденности. В указе, изданном от имени императрицы Елизаветы Петровны, было сказано, что иные приняли святое крещение с “непритворным усердием”, другие же — “льстясь на едину точию денежную себе дачу” (Щанов 1858: 478–479). Для татар, проживавших в южных пределах Вяткой и Великопермской епархии, как и для их собратьев из других регионов, внешний фактор был доминирующим.

Особенностью миссионерской деятельности среди татар, живших в пределах Вятской и Великопермской епархии, был опосредованный характер миссии. Разъяснение основ православной веры происходило, как правило, тогда, когда татар из местной провинциальной канцелярии посылали к хлыновским священникам. Чаше всего это имело место после того, как татары объявляли о нежелании отбывать рекрутскую повинность либо раскаивались в совершенных преступлениях. Если глава татарского семейства принимал крещение, то духовные власти предписывали ему увещать креститься своих домашних по его примеру. При этом обязательным условием крещения была его добровольность (ЦГАКО 2: Л. 235об–236об).

Многие татары принимали крещение для того, чтобы освободиться от рекрутской повинности. Обычный порядок был таков: татарина присылали в Вятскую провинциальную канцелярию и определяли в рекруты. Находясь в канцелярии, татарин просил принять крещение и освободиться от неприятной для него обязанности прохождения военной службы. Канцелярия посылала новобранца в Вятскую духовную консисторию, а та, в свою очередь, предписывала городскому священнику обучить его святой вере, а после крестить (ЦГАКО 11: Д. 100. Л. 1–4). По поводу мусульман, отрекавшихся от ислама, служащие канцелярии писали: “в военной службе быть не желает, а самопроизвольно имеет воспринять святое крещение и просил, что б от той ево военной службы уволить и по христианскому закону окрестить” (ЦГАКО 3: Л. 78об; ЦГАКО 11: Д. 110, 143). В подобных письмах легко обнаруживается мотив принятия новой веры: не искание истин христианства, а свобода от государственного тягла.

Еще одной “внешней” причиной, побуждавшей некоторых татар принимать крещение, была возможность избежать правосудия. В 1761 г. за неоднократную кражу лошадей татарин Разгилд Юсупов был посажен под караул в Вятскую провинциальную канцелярию. После этого он прибыл, нужно полагать, по своей инициативе, в Вятскую духовную консисторию для наставления в христианской вере (ЦГАКО 7). Другой пример: в 1758 г. священник Тимофей (Слободской Вознесенский и Екатерининский собор) сообщал в Вятскую духовную консисторию о татарине Уразае Касимове, который был прислан из Слободской воеводской канцелярии как “оказавшейся в краже лошадей”. Конокрад Касимов просил крестить его (ЦГАКО 3: Л. 157–157об).

Не за всякое преступление и не без “рассуждения” подследственные татары, принимавшие христианство, немедленно освобождались от суда. В 1752 г. татарин Бекхул Арасланов, находясь под следствием, просил крестить его в православную веру. Вятская провинциальная канцелярия особо указывала на то, что Бекхул “содержится под караулом по некоторому секретному делу”. Учитывая это, Вятская духовная консистория предписала на время снять с Бекхула кандалы и доставить его к священнику “под крепким караулом” с запрещением вести разговоры на отвлеченные темы “кроме что до святого крещения принадлежит”. После принятия христианской веры татарин был отослан для продолжения следствия в Казанскую губернскую канцелярию. Позже стало известно, что уже крещеный татарин Николай по дороге “волею Божиею умре” (ЦГАКО 11: Д. 83. Л. 1–5об). К этому можно добавить, что в некоторых случаях Вятская духовная консистория делала запрос в гражданские суды для того, чтобы узнать, был ли татарин, заявивший о желании креститься, когда-либо под следствием (ЦГАКО 11: Д. 1120. Л. 1).

Как бы ни были различны по своему характеру все названные причины принятия татарами православия, они сводятся к одной цели – избежать неблагоприятных последствий посредством причисления себя к православным христианам. Был даже случай “двоекратного крещения”. В 1754 г. татарин Каринской татарской доли Тимофей Перминов был наказан за такой “немаловажный грех” монастырскими трудами на “годишное время” с обязательством, чтобы “за вышеписанной тяжкосодержанный грех пред Богом покаяние приносил” (ЦГАКО 2: Л. 757об–758). Такой поступок можно связать с желанием бывшего мусульманина избежать уплаты податей в течение как можно большего срока, так как за принятие крещения государство на три года освобождало новокрещеных от уплаты всех податей.

Корыстные мотивы принятия крещения были известны и вызывали соответствующую реакцию. Депутат Уложенной комиссии от г. Хлынова П. Карякин выступил с докладом именно по этому вопросу. Он говорил, что “вятские мусульмане” намеренно совершают преступления для того, чтобы принять святое крещение и тем самым получить известную выгоду. В заседании комиссии хлыновский депутат предложил давать льготы только тем, кто искренне пожелал бы принять крещение (Ташкин 1922: 74–75).

Конкретных мер П. Карякин не предпринял. Из заявления хлыновского депутата вовсе не следует, что духовные власти Вятки не “испытывали” татар в искренности их волеизъявления. В 1766 г. в Вятскую духовную консисторию был прислан татарин Усмон Зянчурин, находившийся в ведомстве Казанской адмиралтейской конторы. Татарин Усмон по “самопроизвольному желанию” хотел креститься “в христианскую спасительную веру”. Вятская духовная консистория направила его в Успенский Трифонов монастырь под начальство архимандрита Андрея “с тем, чтобы онато татарина Усмона, во-первых, в вере христианского благочестия наставить и утвердить, а потом усматривать за ним, искренно ли оной желает принять святое крещение” (ЦГАКО 10: Л. 336).

В первой половине XVIII в. православное духовенство не вело активной миссионерской деятельности в отношении татар. В этом смысле процесс христианизации

татар, проживавших в пределах Вятской и Великопермской епархии, имеет общие черты с христианизацией татар нижегородских. С.Б. Сенюткин заметил, что нижегородские татары в основном принимали христианство не в результате “настойчивости властей”, а по собственной воле, рассчитывая при этом на материальные выгоды (Сенюткин 2001: 265). Это отличало оба региона от Казани, в которой были случаи “мерстеснительных” в отношении местных татар (Можаровский 1880: 87–88).

Вряд ли можно согласиться с утверждением Д.Г. Касимовой, писавшей, что во второй трети XVIII в. татары, проживавшие в Вятской провинции, были крещены принудительно. В работе, посвященной христианизации каринских татар в XVIII в., автор приводит лишь несколько единиц архивных дел, на основании которых делает вывод о повсеместном принудительном крещении татар (Касимова 2009: 169). Вызывает определенные сомнения уместность употребления словосочетания “репрессивные меры” в отношении татар. Слово “репрессия” обычно применяется к государственной политике, направленной на подавление или уничтожение больших групп населения. Данное понятие нельзя применять к ситуации, сложившейся Вятской и Великопермской епархии: в имеющихся документах нет указаний на целенаправленное уничтожение или насильственный слом культурных и религиозных традиций татар Вятского края. В подтверждение своей мысли о “принудительном крещении” автор приводит легенду, сохранившуюся у татар д. Кестым, согласно которой мужчины во главе с муллой взяли за руки, не дали разрушить находившуюся в их деревне мечеть и тем самым “оказали сопротивление процессу насильственной христианизации” (Там же). Нужно заметить, что указы о разрушении мечетей не преследовали цель принудить татар к принятию христианства. Согласно царским указам, мечети разрушались для того, чтобы оградить новокрещеных от влияния мулл и местного мусульманского населения, которое вело весьма активную проповедническую деятельность среди автохтонных народов Поволжья и Приуралья. Ссылка же на легенду всегда должна вызывать определенные критические размышления. Известно, что легенда со временем обрастает былью, в ней могут путаться лица, эпохи и местности, так что явление, бывшее в одной местности, могло быть перенесено на другую. Поэтому сказание, упомянутое Д.Г. Касимовой, может представлять только литературный интерес, но считать его источником в полной мере нельзя. Данная легенда могла подойти более к Казанскому краю, а не к Вятскому. Массив документов XVIII в., взятый не спорадически, а комплексно, указывает на отсутствие какого-либо организованного “шествия” на татар и их принудительное крещение. Этому есть ряд объяснений.

Нередко проповедниками в своей среде выступали сами новокрещенные татары. В 1748 г. новокрещеному татарину Алексею Арасланову было предписано, чтобы он убеждал своих домашних принять крещение, но только добровольно. Вместе с Алексеем был послан солдат, но роль военного заключалась лишь в том, чтобы найти сына крещеного татарина, который предположительно находился у татар-мусульман (ЦГАКО 2: Л. 235об–236об). Другой пример также указывает на то, что вятские духовные власти предоставляли свободу в принятии решения относительно крещения. В 1749 г. каринские татары, не желая служить в армии, просили крестить их вместе с семьями. При этом мужья были крещены в г. Хлынове, а жен отправился просвещать священник с. Пантыльского о. Конан. Приехав в указанное село, он узнал, что жены крещенных татар “явились ослушны и ко крещению не явились”. Вятская духовная консистория послала промеморию в Вятскую провинциальную канцелярию, чтобы отыскать жен и допросить, не повлиял ли кто на них с целью отвращения от христианства. В заключении промемории читаем: “...а буде паче чаяния оные суеверцы святого крещения воспрять не пожелают, то силою к тому оных не принуждать” (выделено мной. — Авт.) (ЦГАКО 11: Д. 143. Л. 11).

Во время следственных дел, которые, как правило, происходили в стенах духовной консистории, татар не принуждали к смене вероисповедания. В 1751 г. каринского татарина Ермака Арасланова допрашивали по делу о богохульстве на христианскую веру. С 4 ноября по 16 декабря 1751 г. Вятская духовная консистория провела три заседания, во время которых выслушивала как обвиняемого, так и доносителей, которые, заметим, были из новокрещеных. В итоге выяснилось, что новокрещеные подали иск на татарина “из легкомыслия” и были наказаны за такой донос монастырскими трудами, Арасланов же был отпущен (ЦГАКО 2: Л. 478–478об). Если бы в среде вятского духовенства была в ходу практика насильственного крещения, то к чему бы откладывать следствие, вызывать дополнительных свидетелей по делу и в конечном счете оправдать мусульманина? В распоряжении консистории находились отставные солдаты, которых она могла попросить во время первого же заседания силой привести татарина в купель. Ничего подобного не встречается. Другой пример. В 1748 г. появились слухи о готовящемся за р. Камой “татарском бунте”. Императорским указом, присланным на Вятку, повелевалось сыскивать и допрашивать татар на предмет их причастности к восстанию. В Вятскую провинциальную канцелярию были вызваны каринские татары. Связей с повстанцами выявлено не было (РГАДА). Здесь также видно, что поимка татар была осуществлена только с целью производства законного следствия, и нет никаких признаков применения силы или принуждения к принятию крещения.

Свободное волеизъявление о принятии крещения подтверждается прошениями о крещении тех татар, которые хотели оставить прежнюю семью, члены которой продолжали исповедовать ислам. Многие из этих татар хотели жить в русских или новокрещенских селах. В декабре 1759 г. свящ. Алексий (Свирепов) принял в хлыновском Святотроицком и Николаевском соборе татарина Темира Арасланова, который, выслушав проповедь, просил крестить его (ЦГАКО 5). Через месяц, 11 января 1760 г., уже крещеный татарин, нареченный Феоктистом, представил в Вятскую духовную консисторию рапорт. Он указывал, что жена его, отец и братья “святаго крещения воспрять не желают, зачем де и он с ними в одном доме жить и прежнюю свою жену в супружество взять не хочет, а желает в супружество вступить с русскою или ж с новокрещеною” (ЦГАКО 6). Другой крещеный татарин, Исай Урасиных, доносил в консисторию, что он хотел бы избежать совместного жительства с домашними, которые остались мусульманами, и писал: “...крайний соблазн мне видится и по христианскому закону житие иметь с ними вижу скверно”. А потому он просил определить его в житье к русским и даже временно хотел пожить в монастыре, “на послушании” (ЦГАКО 11: Д. 160. Л. 1–7). Рассмотренные дела показывают, что некоторые крещеные татары видели свое родство не в этнических связях, а в религиозных. Для таковых татар семьей становилась не мусульманская среда, а христианская. И как тут не поставить вопрос: возможны ли были такие глубокие подвижки в сознании при насильственном крещении? Ответ, по-видимому, должен быть отрицательным.

Для того чтобы дополнить картину христианизации татар Вятской и Великопермской епархии в XVIII в., нужно обратиться к их месту и роли в провинциальном управлении. Татары, проживавшие в Слободском уезде Вятской провинции (каринские татары), имели сильную связь со Слободской воеводской канцелярией. Нередко это приводило к тому, что татары вместе с русскими чиновниками приезжали в новокрещенские селения удмуртов и грабили их. Попытки епископа Вениамина (Сахновского) ввести легитимность во взаимоотношения трех сторон — удмуртов (как крещеных, так и некрещеных), татар и местной канцелярии, не имели сколько-нибудь ощутимых последствий. Следующий за ним епископ Варлаам (Скамницкий) составил реестр дел, в которых перечислял обиды на новокрещеных удмуртов. Приведем несколько примеров. По просьбе татарина Алача Бизюкова Слободская воеводская канцелярия

прислала двух человек, которые силой взяли деньги с удмурта Исака Зямбаева. От духовных властей была послана промемория в Слободскую воеводскую канцелярию, но “никакого удовольствия не учинено”. Проживавший близ Карино новокрещеный Гаврил Федоров требовал защиты от татарина Тимофея Деветьярова, который взял у него деньги, хлеб и держал в своем доме в колодках. Всего епископ приводит два десятка подобных дел, и практически на каждом стояла пометка, что в Слободскую провинциальную канцелярию промемории присланы, но “никакого удовольствия не учинено” (ЦГАКО 11: Д. 127. Л. 206–150б).

Местные гражданские власти Вятки не были надежной опорой для православных священников в деле распространения христианства среди татар-мусульман: последние, нередко вместе с русскими чиновниками, создавали препятствия для миссионеров (Орлов 2018: 231–237; 2019: 33–41; 2020: 168–182).

Каринские татары считали себя потомками знатных татарских родов. Со времен Московского государства им дан был на откуп район, в котором проживали нерусские крестьяне. Местные татары считали себя представителями более благородного сословия, стоящими несравненно выше “вотяков” (удмуртов). Имея определенную материальную силу, знатность происхождения, известные связи с русской администрацией, татары не так легко поддавались миссионерскому воздействию со стороны духовных властей.

Таким образом, ряд факторов убедительно показывает, что в середине XVIII в. процесс христианизации татар, живших в пределах Вятской и Великопермской епархии, протекал в довольно спокойном ключе. Архив Вятской духовной консистории, рассмотренный всесторонне, показывает совершенно иную картину, нежели та, которая нередко бытует в историографии. В некоторых исследованиях фразы о повсеместном “насильственном крещении” принимаются как данность, без предварительного изучения комплекса документов, отражающих процесс христианизации татар (Крайсман 2006: 235; 2014: 286; Сухарева 2011: 64).

Большинство заявлений о принятии крещения подавали мужчины, что было напрямую связано с составляющими социального статуса лиц мужского пола — несением военной службы и уплатой податей. После крещения татарина неизбежно вставал вопрос о вероисповедании его жены и детей. Основным принципом, которым руководствовались духовные власти того времени, была единая в конфессиональном отношении семья. Разreshалось иметь жену неправославного, но только христианского исповедания. Однако запрещена была семья, в которой один член семьи был крещеным, а другой мусульманином или язычником. В таком случае жены крещеных татар должны были выбирать: или принимать вслед за мужьями христианство, или же переселяться к своим единоверцам. Некоторые жены и дети татар следовали за главами семейств (ЦГАКО 3: Л. 376–377об). Иные от крещения отказывались. В таком случае крещеному татарину разрешалось выбрать себе другую жену, из русских или новокрещеных (ЦГАКО 6).

По данному вопросу апостол Павел в послании к коринфянам писал следующее: “...если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится” (1 Кор. 7: 12–15). Мысль апостола сводилась к тому, что крещеный может жить с некрещеным (нехристианином), если есть на то согласие обоих супругов. Инициатива развода крещеному не должна принадлежать: “...если же неверующий хочет развестись, пусть разводится”. Вятские духовные власти, таким образом, более опасались потерять “брата” во Христе, чем имели уверенность, что “брат” освятит нехристианское семейство.

В XVIII в. имели место примеры, которые могут указывать на то, что часть татар крестилась по личному убеждению. Татарин Аднай Ермаков просил креститься, будучи караульным в Вятской духовной консистории (ЦГАКО 4). Этот татарин был отставным военным, что указывает на отсутствие связи между принятием крещения и освобождением от рекрутства. Татарин Вятской губернской роты Ибрай Ишимов просил принять “веру греческого исповедания” и поэтому был отослан к священнику церкви Иоанна Предтечи (г. Вятка) Иоанну Феофилаktову. После наставления в вере и принятия святого крещения он вернулся обратно в воинскую “команду” (ЦГАКО 12: Оп. 23. Д. 274. Л. 5).

Во второй половине XVIII в., после упразднения Новокрещенской конторы (1764 г.), в епархиях были учреждены особые “проповедники”-миссионеры. Характер миссии в отношении татар, в сущности, не изменился. В этом отличие вятской миссии от соседней — казанской. Как утверждал прот. Евфимий (Малов), в Казани упразднение Новокрещенской конторы нанесло православной миссии существенный удар, ибо после этого события стало усиливаться “мухаммеданство” (Малов 1878: 205). Действительно, в период существования Новокрещенской конторы казанские мусульмане находились под влиянием христианских миссионеров, особенно таких, как епископ Лука (Канашевич). При Екатерине II, наоборот, в Казанской епархии можно было наблюдать относительный расцвет ислама, связанный с возобновлением строительства мечетей, свободным действием мулл, легальной продажей Корана.

В вятской миссии упразднение Новокрещенской конторы существенно не повлияло на процесс христианизации местных татар, скорее даже несколько ускорило его. Наблюдалась следующая картина: если в середине XVIII столетия крестились в основном язычники, как правило, удмурты, то в последней трети этого века наблюдалось “выравнивание” в этническом разнообразии новокрещенных. В отчетах миссионеров чаще стали фигурировать лица мусульманской веры: татары, бесермяне, мешеряки, башкиры. В 1780 г. проповедник по Уфимскому духовному правлению иерей Василий Михайлов писал в Вятскую духовную консисторию о результатах своей миссионерской деятельности. Ему удалось склонить к христианской вере трех татар и одного башкира. Все они были “магометанского закона” (ЦГАКО 10: Д. 808. Л. 15). В 1782 г. он же писал, что за всю половину года крещено трое и все — татары (ЦГАКО 11: Д. 826а. Л. 65—66). Из Соликамского духовного правления в 1780 г.: крещен один татарин-солдат Адрахман Ишимов, “нареченный во святом крещении Илией, во имя святого пророка Илии” (ЦГАКО 11: Д. 808. Л. 19). Были татары, которые принимали православие под воздействием проповеди и увещаний. Ясачный татарин Китлу Зиянгулов оставил магометанский закон, “последовав проповеди слова Божия” (ЦГАКО 11: Д. 780. Л. 2).

Основными социальными категориями, среди которых преимущественно распространялась православная вера, были ясачные крестьяне и военнослужащие. Татар-купцов практически не встречается. Важно отметить: татары-военнослужащие принимали христианство, находясь на военной службе, а не в рекрутской “складке”. В последнем случае принятие христианства освобождало от службы. С рекрутированными дело обострялось иначе. Принятие христианской веры в таком случае не освобождало от военной обязанности.

Обучение татар. Так как большинство татар в середине XVIII в. принимало христианство для того, чтобы избавиться от воинской повинности, их ближайшими наставниками были не миссионеры-проповедники, а приходские священники г. Хлынова (Вятки), где и находился центр рекрутского набора. Те татары, которые изъявляли желание креститься, направлялись к какому-нибудь священнику г. Хлынова и получали определенный набор знаний о христианской вере.

Сроки обучения татар в XVIII в. не были велики. К примеру, указ Вятской духовной консистории о крещении татарина Шехира Дюняшева послан священнику хлыновского Святотроицкого собора Луке (Юфереву) 16 марта 1748 г. Уже 20 марта того же года священник Лука уведомил консисторию, что татарин Шехир святым крещением просвещен (ЦГАКО 11: Д. 129. Л. 4). По всей видимости, “наставление и утверждение”, как того требовал указ, продолжалось не более трех дней, так как заседание консистории заканчивалось, как правило, после полудня, значит, указ от 16 марта священник Лука мог получить ближе к вечеру того же дня. Соответственно, в этот день с малой долей вероятности можно говорить о наставлении татарина. Не стоит учитывать и 20 марта, так как крещение совершалось, как правило, с утра, после божественной литургии. Получается, что обучать он его мог 17, 18, 19 марта. Сколько же продолжалось реальное наставление, сказать непросто.

Были примеры весьма длительного изучения основ нового вероисповедания. Встречаются случаи, когда консистория предписывала обучать в течение 40 дней (ЦГАКО 4). 2 августа 1761 г. в Вятскую духовную консисторию был прислан татарин Рзгид Юсупов для обучения христианской вере. Консистория направила его к священнику Святотроицкого собора (г. Хлынов) Алексею Свирепову. Сроков обучения в указе не было. Рапорт от священника Алексея был послан 26 ноября того же года. В нем указывалось, что татарин Разгид (во святом крещении — Меркурий) от Магомета отрекся и принял решение креститься (ЦГАКО 8). Видно, что процесс оглашения растянулся на несколько месяцев.

Содержание учения. Обучение татар-мусульман отличалось от того, которое преподавалось язычникам (марийцам, удмуртам). После священнических наставлений татары должны были официально отречься от Корана и Мухаммеда как “богомерзкого и богопротивного” (ЦГАКО 5). Для татар была даже разработана особая форма прошения о крещении в православную веру. В первом пункте мусульманин отрекался от Корана и Магомета: “...Магомет, не есть и никогда не был от Бога посланный, но самый студный и лживый пророк и предтеча антихристов, також и закон его (Куран или Алкуран называемый) есть самый же лживый...”. Во втором пункте татарин подписывался под догматическими определениями первого, второго и четвертого Вселенских Соборов, установивших христологические вероучительные определения: “...исповедуемый ею (церковью. — *Авт.*) воплощенный Иисус Христос, истинный есть Сын Божий, и Бог истинный в единосущном и нераздельном со Отцом и Св. Духом Божестве славословимый и покланяемый...” (*Малов* 1878: 155).

Сведения о содержании обучения татар весьма скудные. Священник Богоявленского собора Маркел писал в консисторию, что присланного к нему татарина Исаямата Абашева увещал и рассказывал о Слове Божьем (ЦГАКО 3: Л. 92–93). В некоторых случаях содержание обучения, которое должен был получить татарин-мусульманин, ничем не отличалось от того, что предлагалось язычникам. В 1752 г. Вятская духовная консистория предписала священнику Богоявленского собора Маркелу наставить татарина Бекхула Арасланова молитвам: Иисусовой, Отче наш, Богородице Дево и Символу веры (ЦГАКО 11: Д. 183. Л. 3). В другом случае просто: “довольно в вере и законе утвердить”, обучить молитвам и, по обучении, “святого крещения сподобить” (ЦГАКО 11: Д. 100. Л. 2–2об). Таким образом, вряд ли стоит говорить о том, что в Вятской и Великопермской епархии был какой-то особый подход к татарам-мусульманам. Скорее всего, татары-мусульмане получали такой же объем знаний, как и язычники, с той лишь разницей, что подписывались под отречением от Корана и Магомета. Если и были беседы особого характера, то это могли быть только самые общие рассуждения о Коране. В XVIII в. подготовка вятского духовенства к богословским диспутам с татарами не была организована, отсутствовали переводы христианских книг на татарский язык.

Состояние веры новокрещеных татар Вятки было весьма неопределенным. Не-которых новокрещеных татар уже через несколько месяцев уличали в том, что они не соблюдают правил христианской жизни. 26 марта 1751 г. татарин д. Ключевской Филимон Арасланов просил “о просвещении ево в веру христианского благоче-стия”, который был “по самопроизвольному ево желанию и окрещен”. Но уже 30 июля того же года на этого татарина донесли, что он продолжает жить с прежней женой, которая осталась в мусульманской вере; к богослужениям же Арасланов во-все не ходил. Согласно указу Вятской духовной консистории, специально уполномо-ченный для переселения некрещеных и защиты от обид новокрещеных Вятской епархии комиссар Макаров должен был “принудить изженуть” жену татарина, а свя-щенник — “со всяким смирением и кротостию довольно наставить в вере христиан-ского благочестия” (ЦГАКО 2: Л. 397–397об). В другом месте об этом же татарине написано, что он с самого принятия святого крещения ни разу не ходил на церков-ную молитву (Там же: Л. 624об–625об).

Были татары, которые прониклись христианской верой и даже пытались пропо-ведовать ее. Татарин Исай Урасиных углубился в познание веры до таких пределов, до каких в XVIII в. доходили единицы новокрещеных. С домашними своими жить он уже не мог, ибо “от их бусурманского жития крайней соблазн мне видится и по христианскому закону житие иметь с ними вижу скверно”. Исай писал, что пытался склонить их к христианскому благочестию, “током де оные к тому не склонились”. Просил жить среди прочих новокрещеных или даже среди русских, а на какое-то время поселился в монастырь “в послушание” (ЦГАКО 11: Д. 160. Л. 2).

Во второй трети XVIII в. общая численность крещеных татар Поволжско-При-уральского региона составляла 30 тыс. человек (13,7% от всего количества татарско-го населения) (Исхаков, Багаутдинова 2015: 89). На Вятке картина выглядела при-близительно следующим образом. Наглядным примером, отражавшим общее поло-жение вещей, может служить Каринский татарский погост, в котором в середине XVIII в. на 5 крещеных татар (мужского пола) приходилось 199 татар-мусульман (также мужского пола) (ЦГАКО 3: Л. 664). К концу XVIII в. существенных измене-ний не произошло. Так, в Слободском и Глазовском уездах Вятской губернии на-считывалось 60 крещеных татар против 381 некрещеных. В Малмыжском уезде кре-щенных татар было 399, а некрещеных — 8091 (Луппов 1911: 483). По данным, собран-ным А.И. Вештомовым, крещеных татар в Вятской губернии к началу XIX в. было 2968 из 16 476 (Вештомов 1907: 9).

Причины сохранения мусульманской веры у большей части татар были различ-ны. В XVIII в. отсутствовала системная работа по подготовке миссионеров, которые могли бы вести обличительные беседы не только с “простыми” татарами, но, что важнее, с духовными вождями татар — муллами. Приведем характерный пример. В 1750 г. Св. Синод рассматривал дело о крещении татарина Оренбургской губернии Дойнаша Тунакаева, которого два месяца обучал петербургский священник Алексей (Тимофеев). Впоследствии оказалось, что указанный священник ничего не говорил татарину-мусульманину о Коране по той причине, “что того Алкорана он иерей и не читывал” (РГИА 1). Если в Св. Синоде, несмотря на широко развернувшуюся мис-сионерскую деятельность, не нашлось знатока мусульманского учения, то вряд ли есть основания предполагать, что таковые были в епархиях.

Не менее важной причиной слабого распространения христианства было тесное проживание крещеных татар и тех татар, которые сохранили мусульманскую веру. Это способствовало установлению запрещенных государственными законами бра-ков между крещеными татарами и татарами-мусульманами. Из судебного дела “по обвинению новокрещеной из татар девицы Евдокии, вышедшей замуж за некре-щенного татарина” (начало XIX в.) видно, как легко такие браки могли совершать-ся. По одному только желанию крещеная татарка способна была сожительствова-ть

с некрещеным татаринном. При этом родители крещеной не препятствовали браку, который был заключен “противу” не только христианского закона, т.е. без венчания, но и мусульманского, т.е. без участия муллы. Из дела видно, что никто из ближайшего “христианского окружения” не позаботился о том, чтобы удержать Евдокию в христианстве (ЦГАКО 1). К этому можно добавить, что татары, по выражению П.Н. Луппова, были “расой”, которая “трудно поддавалась сторонним влияниям” (Луппов 1911: 485).

А.П. Шапов одной из причин слабой распространенности христианства среди татар считал недостаток нравственного развития и их “упорный религиозный фанатизм” (Шапов 1858: 483). Христианское вероучение предписывало мужу и жене держаться брачных уз, не допуская развода по своему желанию (Мк. 10: 7–11). Евангельский взгляд на женщину требовал смотреть на нее не как на средство чувственного наслаждения, а как на человека, в сущности, равного мужчине. Такая установка вряд ли располагала татар к принятию православной веры. Процесс расторжения брака в русской (православной) среде был, конечно, более сложным, нежели в татарской (мусульманской). Как отмечал П. Знаменский, татарам практически ничто не препятствовало оставить жену и взять другую или даже несколько (Знаменский 1910: 8–11).

Кроме нравственных факторов, немалую роль играл и экономический. Льготы, предоставленные в XVIII в. российским правительством для принимавших крещение, находили живой отклик среди наиболее обездоленного ясачного населения Поволжско-Приуральского региона. А это были в основном язычники (удмурты, марийцы, мордва, чуваш). Невозможность поставки лошадей, рекрут и уплата денежных повинностей приводило нерусское население к мысли о необходимости принятия христианской веры. К примеру, для удмуртов, согласно исследованию М.В. Гришкиной, поставка лошадей была особенно обременительна. Поскольку их лошади не годились для армии, они вынуждены были покупать их у татар (Гришкина 1977: 151). В материальном отношении татары жили лучше, чем их соседи-язычники. Многие татары, жившие в Слободском уезде Вятской провинции, имели своих подневольных работников, стада лошадей, в целом были более зажиточны. В этом состояла одна из причин, по которой политика правительства, поощрявшая льготами нерусское население к смене веры, не находила широкого отклика среди татар южных уездов Вятской провинции (впоследствии губернии).

Укорененности ислама среди татар способствовала деятельность местных мулл. На основании имеющихся документов непросто определить образовательный уровень мулл, проживавших в пределах Вятки. Судя по делу о присылке на Вятку Корана, можно сказать, что мусульманские наставники стремились приобрести как можно больше экземпляров священной для них книги. Мулла Гусейн Мусков в д. Агрыз имел школу и заказал для своих учеников 19 экземпляров Корана. Иные муллы заказывали по 5 экземпляров (ЦГАКО 12: Оп. 26. Д. 73. Л. 23–28). Немалый спрос на Коран указывает на то, что местные татары обладали определенным культурным уровнем и находились в живой образовательной среде. И это, безусловно, создавало существенные помехи для православных миссионеров.

К концу XVIII в. на Вятке появилась группа крещеных татар. Они продолжали жить в прежней “татарской среде”, среди своих бывших братьев-мусульман. Обрушение, по-видимому, их даже не коснулось. Принятие татарами крещения еще не означало “этнической переориентации”. В этом татары Вятского края походили на соседних казанских татар, но вместе с тем отличались от некоторых нижегородских. Исследователь С.Б. Сенюткин отметил, что в XVIII в. под воздействием миссионерской деятельности и русификации некоторые татарские селения (Барашев Усад, Абашево) к началу XIX в. полностью превратились в русские.

Всмотревшись в историю христианизации татар, проживавших на территории Вятской и Великопермской епархии, можно заметить такие особенности, которых не было в подобном деле в отношении татар других регионов. Например, не чужд “стеснительных мер” был глава Новокрещенской конторы архимандрит Сильвестр Гловацкий, который насильно брал детей у татар Тобольского края и крестил их против воли родителей. Такие меры применялись иногда в отношении казанских татар. В Вятском крае миссия протекала более мирно, не встречая видимых протестов, как это было в среде казанских татар.

Источники и материалы

- Вештомов* 1907 — *Вештомов А.И.* История вятчан со времени поселения их при реке Вятке до открытия в сей стране наместничества или с 1181 по 1781 год через 600 лет. Казань: Тип. императорского Казанского ун-та, 1907.
- Знаменский* 1910 — *Знаменский П.В.* Казанские татары. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1910.
- Луппов* 1911 — *Луппов П.Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX века. Вятка: Губ. тип., 1911.
- Малов* 1878 — *Малов Е., свящ.* О Новокрещенской канторе. Речь, произнесенная в торжественном собрании казанской духовной академии 1878 г. // Православный собеседник. 1878. Ч. III. Особый оттиск. С. 1–208.
- Можаровский* 1880 — *Можаровский А.Ф.* Изложение хода миссионерского дела по просвещению казанских инородцев с 1552 по 1867 года // Чтения в императорском обществе Истории и Древностей Российских. Кн. Первая. 1880. С. 1–261.
- Осокин* 1856 — *Осокин С.* Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губернии) // Современник. 1856. Т. LIX. № 9. С. 57–83.
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Ф. 425. Оп. 3. Д. 12. Л. 1, 13, 29.
- РГИА 1 — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 31. Д. 10. Л. 11.
- РГИА 2 — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 117. Д. 1454. Л. 4–4об.
- Ташкин* 1922 — *Ташкин С.Ф.* Инородцы Приволжско-Приуральского края и Сибири по материалам Екатерининской законодательной комиссии. Казань, 1922.
- ЦГАКО 1 — Центральный государственный архив Кировской области (далее — ЦГАКО). Ф. 18. Оп. 1. Д. 67. Л. 1–5.
- ЦГАКО 2 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 1.
- ЦГАКО 3 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 4.
- ЦГАКО 4 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 5. Л. 198об–199.
- ЦГАКО 5 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 5. Л. 531–531об.
- ЦГАКО 6 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 6. Л. 6об–7.
- ЦГАКО 7 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 7. Л. 181.
- ЦГАКО 8 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 8. Л. 150об.
- ЦГАКО 9 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 9.
- ЦГАКО 10 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 1. Д. 11.
- ЦГАКО 11 — ЦГАКО. Ф. 237. Оп. 74.
- ЦГАКО 12 — ЦГАКО. Ф. 582.
- Шапов А.П.* Лука Канашевич, епископ Казанский // Православный собеседник. Ч. III. Казань, 1858. С. 478–479.

Научная литература

- Гришкина М.В.* Крестьянство Удмуртии в XVIII веке. Ижевск: Удмуртия, 1977.
- Ислаев Ф.Г.* Православные миссионеры в Поволжье. Казань: Татарское книжное изд-во, 1999.
- Исхаков Д.М.* Расселение и численность татар в поволжско-приуральской историко-этнографической области в XVIII–XIX вв. // Этнографическое обозрение. 1980. № 4. С. 25–39.
- Исхаков Р.Р.* Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII — начало XX в.). Казань: Татарское книжное изд-во, 2011.

- Исхаков Р.Р., Багаутдинова Х.З. Демографическое положение и расселение крещеных татар (кряшен) Казанской губернии по данным 3-й государственной ревизии 1761–1765 гг. // Вестник КАЗГУКИ. 2015. № 4. Ч. 2. С. 89–93.
- Касимова Д.Г. Ислам // Религии народов Вятского края / Отв. ред. А.Г. Поляков. Киров: Самобытная Вятка, 2009. С. 160–230.
- Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М.: Изд-во Московского ун-та, 1964.
- Крайсман Н.В. Миссионерская политика российского правительства в Среднем Поволжье в XVIII веке: историко-политический анализ. Дис. ... канд. ист. наук. Казанский федеральный университет, Казань, 2006.
- Крайсман Н.В. Этноконфессиональные аспекты политики Российской империи в первой четверти XVIII в. // Вестник Казанского технологического университета. 2014. № 16. С. 283–287.
- Ногманов А.И. Самодержавие и татары. Очерки истории законодательной политики второй половины XVI–XVIII веков. Казань: Татарское книжное изд-во, 2005.
- Орлов М.А. Влияние местных властей на процесс христианизации в Вятской и Великопермской епархии в XVIII веке // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 231–237. <https://doi.org/10.24411/1814-5574-2018-10100>
- Орлов М.А. Влияние государственной политики в области миссионерства на вятских каринских татар в XVIII в. // Вестник гуманитарного образования. 2019. № 4. С. 33–41.
- Орлов М.А. Православная миссия на Вятке в XVIII в.: к вопросу о роли государства и духовенства в процессе распространения христианской веры в регионе // Этнографическое обозрение. 2020. № 2. С. 168–182. <https://doi.org/10.31857/S086954150009610-1>
- Сенюткин С.Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (историческая судьба мишарей Нижегородского края). Нижний Новгород: ННГУ, 2001.
- Сухарева И.В. Политика христианизации Русского государства и конфессиональное состояние чувашей Башкирии (до 1917 года). Уфа: РИЦБашГУ, 2011.

Research Article

Orlov, M.A. Christianization of the Tatars Living in the Area of the Vyatka and Great Perm Diocese in the 18th Century [Khristianizatsiia tatar, prozhivavshikh na territorii Viatskoi i Velikopermskoi eparkhii v XVIII v.]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 147–160. <https://doi.org/10.31857/S086954150017420-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Maksim Orlov | <https://orcid.org/0000-0003-4663-9443> | orlov.m.a.87@yandex.ru | Vyatka State University (36 Moskovskaia Str., Kirov, 610000, Russia)

Keywords

Russia, Vyatka-Kama region, Vyatka and Great Perm diocese, Tatars, Christianization, missionary activity

Abstract

The article examines the process of dissemination of the Orthodox faith among the Tatars of the Vyatka-Kama region. In the 18th century, the attention of the religious and civil authorities of Russia was drawn to the Tatar population of the Volga region and the Urals. The Kazan Tatars were under the closest scrutiny. The Tatars of the Vyatka province found themselves at the periphery of Russian policy making. There was no sustained missionary activity in relation to the Vyatka Tatars on the part of the Orthodox clergy in the mid-18th century. The adoption of the Orthodox Faith by the Tatars of the Vyatka-Kama region was conditioned by the benefits provided by the tsarist decrees. After the abolition of the Novokreschenskaya office, the process of Christianization of the Vyatka Tatars did not stop. By the end of the 18th century, the number of baptized Tatars remained small, which can be attributed to the fact

that baptized Tatars and Muslim Tatars still mixed and lived together, the lack of special training among the clergy, and the rather firm ideological attitudes of the Tatars.

References

- Grishkina, M.V. 1977. *Krest'ianstvo Udmurtii v XVIII veke* [Peasantry of Udmurtia in the 18th Century]. Izhevsk: Udmurtiia.
- Iskhakov, D.M. 1980. Rasselenie i chislennost' tatar v povolzhsko-priural'skoi istoriko-etnograficheskoi oblasti v XVIII–XIX vv. [Settlement and Number of Tatars in the Volga-Ural Historical and Ethnographic Region in the 18th–19th Centuries]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 25–39.
- Iskhakov, R.R. 2011. *Missionerstvo i musul'mane Volgo-Kam'ia (posledniia tret' XVIII – nachalo XX v.)* [Missionary Work and Muslims of the Volga-Kama Region (Last Third of the 18th – Early 20th Centuries)]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Iskhakov, R.R., and Kh.Z. Bagautdinova. 2015. Demograficheskoe polozhenie i rasselenie kreshchenykh tatar (kriashen) Kazanskoi gubernii po dannym 3-i gosudarstvennoi revizii 1761–1765 gg. [The Demographic Situation and Resettlement of the Baptized Tatars (Kryashens) of the Kazan Province According to the Data of the 3rd State Audit of 1761–1765]. *Vestnik KAZGUKI* 4 (2): 89–93.
- Islaev, F.G. 1999. *Pravoslavnye missionery v Povolzh'ie*. [Orthodox Missionaries in the Volga Region]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Kasimova, D.G. 2009. Islam [Islam]. In *Religii narodov Viatskogo kraia* [Religions of Peoples of the Vyatka Region], edited by A.G. Poliakov, 160–230. Kirov: Samobytnaia Viatka.
- Kozlova, K.I. 1964. *Etnografiia narodov Povolzh'ia* [Ethnography of the Peoples of the Volga Region]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Kraisman, N.V. 2006. Missionerskaia politika rossiiskogo pravitel'stva v Srednem Povolzh'e v XVIII veke: istoriko-politicheskii analiz [Missionary Policy of the Russian Government in the Middle Volga Region in the 18th Century: A Historical and Political Analysis]. PhD diss., Kazanskii federal'nyi universitet.
- Kraisman, N.V. 2014. Etnokonfessional'nye aspekty politiki Rossiiskoi imperii v pervoi chetverti XVIII v. [Ethno-Confessional Aspects of the Policy of the Russian Empire in the First Quarter of the 18th Century]. *Vestnik Kazanskogo tekhnologicheskogo universiteta* 16: 283–287.
- Nogmanov, A.I. 2005. *Samoderzhavie i tatory. Ocherki istorii zakonodatel'noi politiki vtoroi poloviny XVI–XVIII vekov* [Autocracy and Tatars: Essays on the History of Legislative Policy in the Second Half of the XVI–XVIII Centuries]. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izd-vo.
- Orlov, M.A. 2018. Vliianie mestnykh vlastei na protsess khristianizatsii v Viatskoi i Velikopermskoi eparkhii v XVIII veke [The Influence of Local Authorities on the Process of Christianization in the Vyatka and Great Perm Dioceses in the 18th Century]. *Khristianskoe chtenie* 4: 231–237. <https://doi.org/10.24411/1814-5574-2018-10100>
- Orlov, M.A. 2019. Vliianie gosudarstvennoi politiki v oblasti missionerstva na viatskikh karinskikh tatar v XVIII v. [The Influence of the State Policy in the Field of Missionary Work on the Vyatka Karin Tatars in the 18th Century]. *Vestnik gumanitarnogo obrazovaniia* 4: 33–41.
- Orlov, M.A. 2020. Pravoslavnaia missiia na Viatke v XVIII v.: k voprosu o roli gosudarstva i dukhovenstva v protsesse rasprostraneniia khristianskoi very v regione [Orthodox Mission in Vyatka in the 18th Century: On the Role of the State and the Clergy in the Spread of the Christian Faith in the Region]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 168–182. <https://doi.org/10.31857/S086954150009610-1>
- Seniutkin, S. B. 2001. *Istoriia tatar Nizhegorodskogo Povolzh'ia s poslednei treti XVI do nachala XX vv. (istoricheskaiia sud'ba misharei Nizhegorodskogo kraia)* [The History of the Tatars of the Nizhny Novgorod Volga Region from the Last Third of the 16th to the Beginning of the 20th Centuries. (The Historical Fate of the Mishars of the Nizhny Novgorod Territory)]. Nizhnii Novgorod: NNGU.
- Sukhareva, I.V. 2011. *Politika khristianizatsii Russkogo gosudarstva i konfessional'noe sostoianie chuvashel Bashkirii (do 1917 goda)* [The Policy of Christianization of the Russian State and the Confessional State of the Chuvash in Bashkiria (Before 1917)]. Ufa: RITs BashGU.

КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

© В.В. Дубровский. “Неоконсерватизм” в прикладной военной антропологии (рец. на: *McFate M. Military Anthropology: Soldiers, Scholars and Subjects at the Margins of Empire*. N.Y.: Oxford University Press, 2018. 487 p.)



MILITARY ANTHROPOLOGY

SOLDIERS, SCHOLARS
AND SUBJECTS AT THE
MARGINS OF EMPIRE

MONTGOMERY McFATE



С одной стороны, будучи исторически “колониальной наукой” (McFate 2018: 48), антропология может использоваться государством для решения тех или иных прикладных задач. Но, с другой стороны, государство в процессе решения своих задач может создать “поле” для антрополога. Вопросов относительно этого “симбиоза” вроде бы быть не должно. Но они есть. И более чем вековая история прикладной военной антропологии служит ярким примером взаимного непонимания, нередко возникающего между научным сообществом и государством.

Монография Монтоммери Макфейт “Военная антропология: военные, ученые и объекты их исследований на окраинах империи”, на мой взгляд, является по-настоящему примечательной работой с точки зрения изучения не только истории прикладной военной антропологии, но и вопросов этики сотрудничества ученых и государства. И в последнем контексте интересна как сама книга, так и то, в какой момент времени она увидела свет. Более

того, несмотря на то что большинство глав монографии посвящено британским антропологам, я практически убежден, что она нацелена прежде всего на американских читателей (косвенно автор подтверждает эту мысль, но об этом позднее).

Можно со значительной степенью уверенности утверждать, что началом достаточно активного сотрудничества Вооруженных сил США (далее – ВС США) и антропологов стала Первая мировая война (Дубровский 2019: 185–187). Но одновременно с решением практических вопросов применения культурной антропологии в военных целях развивалось в научных кругах и критическое отношение к самой возможности сотрудничества с ВС США. Поначалу Францем Боасом была высказана идея о недопустимости участия ученых в секретной деятельности. Затем, во время Второй мировой войны и в первое послевоенное десятилетие, возникла несколько иная точка зрения: антропологам необходимо определить этические границы применения дисциплины в государственных и военных целях.

Переломным стал рубеж 1960–1970-х годов. В этот период многие антропологи активно заявили о своей позиции, отказавшись сотрудничать с ВС США, спецслужбами и государством. Как результат, в 1971 г. Американской антропологической ассоциацией были приняты “Принципы профессиональной ответственности”,

Владимир Владимирович Дубровский | <http://orcid.org/0000-0002-0594-7397> | vdubrik@rambler.ru | co-искатель | МГУ им. М.В. Ломоносова (Ленинские горы 1, Москва, 119991, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 5. С. 161–163. <https://doi.org/10.31857/S086954150017421-3>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

которые с незначительными поправками до сих остаются этическим кодексом работы ученых — членов Ассоциации.

Но в первом десятилетии XXI в. этот “этический багаж” вызвал сомнения у тех американских антропологов, кто подверг критике политику США. Заявления о нарушении военными и государственными структурами этических норм дисциплины стали совмещаться с общественными протестами и призывами пытаться всеми силами влиять на принятие политических решений. Таким образом, в отдельных случаях борьба за соблюдение профессиональных принципов культурной антропологии стала частью борьбы за изменение приоритетов деятельности американского правительства. На рубеже XX—XXI вв. в США вышел ряд статей и монографий, в которых итоги сотрудничества ученых и государства за практически столетний период оцениваются в целом негативно. А в 2018 г. свет увидела монография Монтгомери Макфейт, предлагающая действительно новый взгляд на проблемы этого векового взаимодействия.

Хотя автор разделила книгу на девять примерно равных по объему глав, я бы провел условную черту между выполняющей роль введения первой главой и остальным текстом. Большая часть монографии — описание примеров сотрудничества разной степени успешности между антропологами и военными: каждая глава — конкретный кейс, который может быть интересен и как отдельная история сама в себе. Макфейт старается актуализировать эти примеры, проводя аналогии между прошлыми конфликтами и боевыми действиями ВС США в Ираке и Афганистане. При этом автор отмечает, что в книге нет описания конкретных ситуаций сотрудничества антропологов и представителей вооруженных сил в ходе последних военных кампаний. Прошло слишком мало времени, отмечает Макфейт, чтобы можно было объективно оценить последствия такого “содружества” (с. 21). Намек на будущие исследования? Возможно.

Так, например, в главах о Джеральде Хики и Доне Маршалле (1 и 8 гл. соответственно) проводится, на мой взгляд, удачная параллель между действиями США во Вьетнаме и в Ираке: и там и там военные оказались несостоятельны в вопросах взаимодействия с местным населением (с. 398). Как итог — военные победы над противником не привели к построению конструктивных отношений с гражданским населением из-за элементарного неумения (нежелания?) понять местных.

Как я уже отметил, наиболее важной частью монографии мне кажется введение, т.к. здесь автор задает характеризующий основные проблемы взаимодействия антропологов и военных вопрос: *почему* до сих пор на уровне планирования военных операций не учитывается такая переменная, как отношения с местным населением? Макфейт дает, как мне кажется, “классический” ответ на него: взгляды военных и ученых на применение социокультурных знаний в боевых условиях радикально отличаются. Военные не понимают, зачем им в принципе нужны антропологи, а многие антропологи разделяют антивоенные настроения, поэтому не заинтересованы в работе на военных (с. 14). Выход из этого замкнутого круга, вероятно, возможен только в том случае, если одна из сторон откажется от своих взглядов. Макфейт выделила три основные причины, которые чаще всего мешают сбалансировать отношения с местным населением в ходе конфликта: 1) экспорт западных культурных моделей; 2) ошибочность восприятия местных реалий; 3) применение заведомо провальных методов построения этих отношений. Найти выход из ситуации, считает Макфейт, крайне важно, поскольку, как она справедливо отмечает, проблема взаимодействия военных с местным населением в обозримом будущем не исчезнет, так что в той или иной степени сотрудничество с антропологами будет продолжаться (с. 58).

И здесь я хотел бы обратить внимание на то, в какое время была написана и опубликована монография, и в этой связи — к оценке Макфейт сотрудничества ученых и ВС США. С конца 1960-х годов значительная часть американских антропологов рассматривает взаимодействие с военными как что-то недостойное и совершенно

неприемлемое. В этот период в научном сообществе сформировалось стремление “обелить” антропологию (считавшуюся наследием “колониальной” науки), чтобы она воспринималась “чистой” наукой, чем-то вроде механизма защиты угнетаемых народов. Это были годы американского военного присутствия во Вьетнаме, и они были отмечены повышением политической активности многих представителей социальных дисциплин (с. 48–49). В некоторой степени негативное отношение научной общности сохранялось и в начале иракской и афганской кампаний ВС США: обе войны многими рассматривались как несправедливые, а соответственно, не могло быть никакого оправдания сотрудничеству антропологов с военными (с. 51).

Макфейт подходит к этой проблеме очень нетрадиционно и, как я уже отметил в названии рецензии, в некоторой степени “неоконсервативно”. Она считает, что каждый конкретный антрополог не может повлиять на внешнюю политику государства (он может постараться лишь минимизировать последствия ошибок, участвуя в планировании военных операций), так же как солдаты и командиры не могут нести личной ответственности за развязывание того или иного конфликта, — однако научное сообщество *может и должно* оказать посильную поддержку и военным, и местным жителям, чтобы по возможности сохранить им жизни (Ibid.). Таким образом, автор высказывает весьма нестандартную для современной американской прикладной военной антропологии мысль: вместо отказа от сотрудничества с военными ученым следует стремиться к совместной работе с ними. Именно стратегия сотрудничества, а не самоустранение антропологов от “работы на государство” является, по мнению Макфейт, наиболее жизнеспособной и выигрышной, если говорить о “защите угнетаемых народов”; именно она (эта стратегия) позволит “очистить” антропологию от “колониального наследия”, но не отказываясь от него полностью, а тщательно анализируя более чем вековой опыт взаимодействия ученых и военных. Примеры такого сотрудничества и анализ накопленного опыта помогут избежать ошибок прошлого в будущих военных конфликтах.

Сложно сказать, окажет ли эта монография какое-то влияние на этнокультурную подготовку американских военнослужащих, но Монтгомери Макфейт надеется, что ее работа будет использоваться в качестве учебного пособия в американских военных учебных заведениях (с. 21). И именно из-за такого нетривиального подхода автора монография, на мой взгляд, заслуживает внимательного прочтения.

Научная литература

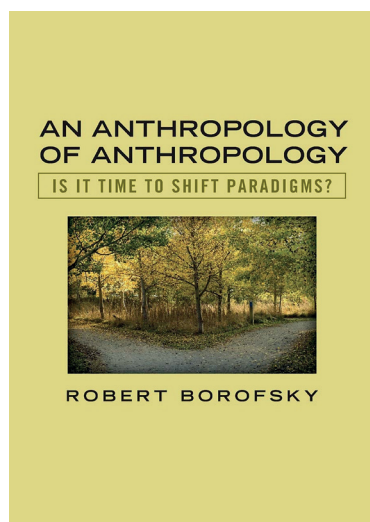
Дубровский В.В. Взаимодействие антропологов и Вооруженных сил США в XX — начале XXI в. // Этнографическое обозрение. 2019. № 2. С. 185–200.

Book Review

Dubrovsky, V.V. Neo-Conservatism in Military Anthropology [“Neokonservatizm” v prikladnoi voennoi antropologii]: A Review of *Military Anthropology: Soldiers, Scholars and Subjects at the Margins of Empire*, by M. McFate. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 161–163. <https://doi.org/10.31857/S086954150017421-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Vladimir Dubrovsky | <https://orcid.org/0000-0002-0594-7397> | vdubrik@rambler.ru | Lomonosov Moscow State University (GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia)

© А.Л. Елфимов. От парадигмы вреда к парадигме пользы (рец. на: *Borofsky R. An Anthropology of Anthropology: Is It Time to Shift Paradigms?* Kailua: Center for a Public Anthropology, 2019. 345 p.)



Четверть века назад Роберт Борофски издал 600-страничный сборник, часто цитировавшийся во второй половине 1990-х годов (*Assessing Cultural Anthropology*. N.Y., 1994), задачей которого было дать оценку текущему состоянию антропологии и продемонстрировать широту и разнообразие ее предметного поля. Ровно через 25 лет, теперь уже как автор, он опубликовал 300-страничную книгу “Антропология антропологии”, в которой оценил текущее состояние антропологии и констатировал, что центрального стержня, скрепляющего идентичность дисциплины, больше нет, как нет в дисциплине больше и единой творческой мотивации, кроме как всеобщей необходимости приводить научную деятельность в соответствие с количественными показателями научной эффективности. “Не пришло ли время для смены парадигмы?” — задается вопросом Борофски.

Конечно, Борофски не настолько наивен, чтобы говорить о том, что антропология пришла в некое состояние кризиса. В своем возрасте он прекрасно знает, что это специфическая дисциплина, которая из него не выходит никогда и в которой оценка собственного текущего состояния — это более или менее перманентное занятие. Поэтому, оговаривая задачи книги во вводной части, он не использует ни слово “кризис”, ни слово “оценка”. Задача книги, говорит он, — попытаться конкретно понять, *почему* все зашло туда, куда оно зашло, и каковы “структурные препятствия, которые, несмотря на благие намерения, тормозят развитие области, фрагментируя фокус ее интеллектуального внимания, ограничивая ее поддержку со стороны публики и ее значимость для публики” (р. 1). Заголовок “Антропология антропологии” Борофски также не связывает с тем жанром или рубрикой исследований, что часто носят название “антропологии академического сообщества”. В последних упор обычно делается на анализ жизни сообщества как, фигурально говоря, “жизни племени”. Борофски же больше стремится рассмотреть структуру антропологии как дисциплины в рамках общей организации сегодняшней научной жизни со всеми ее бюрократическими установлениями, отношениями власти, зависимости, финансирования, подчинения и т.д. Его больше интересует подход к анализу научной дисциплины и научного сообщества, предпринятый, например, в работе “*Homo Academicus*” П. Бурдье, и Борофски сетует на то, что такой подход (где в центре внимания были бы интеллектуальный капитал, практики и их зависимость от власти на макро- и микроуровнях), как ни

Алексей Леонидович Елфимов | <http://orcid.org/0000-0003-0659-6709> | elfimov@iea.ras.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

странно, не получил большого развития в антропологии (р. 214). Возможно, в таком случае Борофски следовало бы озаглавить книгу “Социология антропологии” или каким-либо иным образом (хотя, с другой стороны, антропологи США слово “социология” в данном контексте тоже бы поняли не совсем так, как, скажем, представители французского научного сообщества; а книга Борофски все-таки нацелена именно на антропологическую аудиторию США).

Центральной линией, вокруг которой разворачивается аргументация в книге, выступает противопоставление двух “парадигм” (термин, используемый Борофски по примеру Т. Куна), противоборствующих в сегодняшней антропологии. Первую он называет фразой “не причини вреда” (“do no harm”); о второй он говорит как о “публичной”, или “общественной”, антропологии (“public anthropology”). Первая парадигма, по мысли Борофски, сегодня является доминирующей, и самое удивительное, замечает он, это то, что мы все, работающие антропологи, не заметили, как она вышла на главенствующие позиции в течение последних двух десятилетий. Принцип “не причини вреда”, взятый на вооружение как калька из языка врачебной и юридической практики, как раз в это время стал широко распространяться в деловой и корпоративной этике (во всяком случае — корпоративной риторике) как некая формально оговариваемая гарантия, что действия организации по умолчанию не нацелены на то, чтобы нанести вред или ущерб. Не миновал этот принцип и сферы научных организаций, которые сегодня по сути представляют собой те же корпорации. Однако надо ли говорить, что вместе с его распространением выросло и общее подозрение, что истинная цель принятия данного принципа — не столько в том, чтобы “не причинить вреда”, сколько в том, чтобы огрести корпорацию от ответственности (особенно ее высшие эшелоны, ее бенефициаров и спонсоров). Как в корпоративном, так и в научном мире, указывает Борофски, примечательно то, что строгость приложения этого принципа выстроена вертикально — можно сказать “директивно” — по направлению от руководства к средним и низшим слоям организации, которые “должны особенно избегать того, чтобы нарушать социальный порядок, дающий университету возможность функционировать” (р. 27).

Критически важный момент здесь, впрочем, в том, что сам фокус внимания оказывается практически полностью смещенным с объекта (которому не должно причинять вреда) на субъект (на поведение работника). Внешний объект, его интересы и заботы в этом уравнении больше не представляют интереса (коль скоро ему не нанесен ущерб); весь смысл в том, что данный принцип — это еще один инструмент, с помощью которого можно эффективно регулировать поведение и *performance* (если воспользоваться так хорошо уже знакомым всем клише) работника в организации.

В антропологии, где взаимоотношения между объектом (“изучаемым”) и субъектом (“этнографом”) всегда находились в центре дисциплинарной практики, этот сдвиг, замечает Борофски, выразился особенно болезненно. В дисциплине, в которой со времен Франца Боаса и Маргарет Мид этической позицией традиционно было “приносить пользу” тем, кого изучаешь, теперь официальной позицией стало формальное “не причинить вреда”. Данную смену позиции можно отчетливо проследить, пишет Борофски, если посмотреть на то, как менялась фразеология в кодексах этики Американской антропологической ассоциации, принятых и утвержденных в 1998, 2009 и 2012 гг. Если в кодексе 1998 г. все еще говорилось о “цели установления таких рабочих взаимоотношений, которые приносили бы пользу всем вовлеченным [в процесс исследований]”, то в кодексе 2009 г. акцент был поставлен на то, что “исследователи должны предпринимать все усилия к тому, чтобы не причинить вред безопасности, чувству собственного достоинства и частной жизни людей, с которыми они работают”, а в кодексе 2012 г. слово “вред” (“harm”) уже стало чуть ли не программным и повторялось много раз подряд: “Первичная этическая ответственность, разделяемая антропологами, — это не причинить вреда [harm]...

каждый исследователь должен обдумать те стороны исследования, которые могут причинить вред [harm]. Наиболее серьезные виды вреда [harm], нанесения которого антропологи должны избегать, включают в себя ущерб [harm] чувству собственного достоинства, физическому и материальному благополучию...” (р. 138).

Парадигма “do no harm”, указывает Борофски, смогла так уверенно закрепиться, потому что на деле она структурно поддерживается прочным институциональным альянсом трех сторон: а) научные организации с их внутрикорпоративными интересами; б) тесно связанные с последними финансирующие структуры и грантодающие организации; в) тесно связанный и с теми и с другими академический публикационный бизнес. Эта триединая система, считает Борофски, направлена исключительно внутрь самой себя, сфокусирована исключительно на своем внутреннем функционировании. Критерии показателей эффективности, разработанные в этой триединой системе, больше не имеют никакого (кроме как косвенного) отношения к реальной пользе, приносимой исследованиями антропологов. Оценка труда антропологов производится на основе соответствия внутренним бюрократическим параметрам, которые важны лишь для обеспечения бесперебойного функционирования машины. Научный сотрудник набирает внутренние очки в своей организации, получая финансирование от утвержденного спонсора и отчитываясь о таковом с помощью публикации в утвержденном печатном издании. Абсолютное большинство сегодняшних публикаций антропологов не имеет никакого выхода во “внешний мир” — оно потребляется лишь в рамках этой триединой системы. Собственно говоря, все построено так, что доступа к ним по сути и не может получить никто находящийся за рамками этой системы. Доступ к статьям могут получить лишь те привилегированные, которые включены в саму систему. Монографии же, публикуемые научными университетскими издательствами, по статистике, покупаются в основном лишь библиотеками тех же университетов в целях обслуживания образовательного процесса (р. 37). С тем, как система развивается, происходит все большая инфляция ее внутренних принципов. Требования к показателям результативности и числу публикаций завышаются; соответственно, необходимо все большее число журналов, чтобы работникам было где опубликовать свои материалы в отчетных целях; соответственно, идет взрывной количественный рост разнообразных редколлегий и рецензентов, в результате чего институт рецензирования, *peer review*, попросту перестает функционировать, поскольку почти каждый научный сотрудник теперь занят в нескольких редколлегиях, состоит рецензентом в десятках журналов и у него нет времени на объективную оценку представляемых работ (р. 38–39). Порядок и принципы самой этой оценки в последнее время претерпели существенные изменения, замечает Борофски. Ввиду того что большинству рецензентов приходится иметь дело со все более широким по охвату материалом, с которым они часто не знакомы так детально, как сам автор рецензируемой работы, они все чаще дают оценку работе, исходя из критериев цитирования (точнее, *не-цитирования* тех или иных авторов либо тех или иных трудов). “Автор не знаком с такими-то трудами” или “автор не упоминает того-то специалиста” — вот типичнейшие варианты вердиктов и оценок сегодняшних рецензентов. Когда-то в антропологии все было не так, рассуждает Борофски. Когда-то статьи рецензировали те, кто сами знали действительный материал, и когда-то в антропологии был важен сравнительный метод и вообще принцип кросскультурного сравнения (т.е. рецензент иногда мог быть не знаком с конкретным местом или конкретной группой, но мог быть экспертом, проводившим аналогичное исследование в другой группе или другом месте, и сравнения такого рода всегда приносили пользу в антропологии). Принцип кросскультурности, по мнению Борофски, в сегодняшних академических реалиях практически изжит и заменен политикой цитирования.

Таковы вкратце последствия и побочные эффекты доминирования парадигмы “не причини вреда” в сегодняшней антропологии. Альтернативу этой парадигме Борофски видит в парадигме “public anthropology” — иначе говоря, общественно-значимой антропологии (за которую, впрочем, он выступает очень давно, по крайней мере с конца 1990-х годов). Идея вернуться на позиции антропологии, которая стремилась бы “принести пользу”, а не “не причинить вреда”, антропологии, которая интересовалась бы тем, что на английском языке выражается одним словом *outreach* (выстраиванием отношений с аудиторией, в жизнь которой вмешивается процесс исследований), — эта идея видится Борофски возможным и вполне реальным путем выхода из тупика, в который зашла дисциплина по пути следования парадигме “do no harm”. На самом деле, замечает Борофски, в научном мире США идеи активной и общественнозначимой антропологии привлекают все большее число антропологов, которые нередко покидают стены традиционных университетских кафедр и институтов, с тем чтобы иметь возможность проводить исследования в условиях, более гибких или интересных по сравнению с теми, что сегодня предписывает Американская антропологическая ассоциация. Примечательный, но мало афишируемый факт заключается в том, что членство в этой наиболее крупной в мире профессиональной ассоциации перестало расти примерно в конце 1990-х годов и с тех пор упало почти на 30% (р. 206). Большинству же, остающемуся в стенах традиционных научных учреждений, рассуждает Борофски, тоже стоит проявлять бóльшую активность в выстраивании проектов и во взаимоотношениях с бюрократическими структурами, которые, по существу, препятствуют, а не способствуют получению общественно-значимого знания (хотя, признаёт он, у сообщества антропологов на данном этапе, увы, “не хватает ни политической, ни социальной, ни финансовой мускулатуры, чтобы эффективно противостоять... властям, насаждающим стандарты оценки результативности” [р. 205]). В книге много реальных примеров того, о чем говорит Борофски, много интересной статистики, фактов, анализа практики антропологов в прошлом и настоящем. Чего в книге действительно на удивление много, так это интересных цитат (благо, что Борофски опубликовал книгу в формате *open access* и, очевидно, не был озабочен количественными параметрами избыточного цитирования) — книгу полезно пролистать даже ради одних цитат, среди авторов которых и антропологи, и политики, и нобелевские лауреаты. Книга важная. Ее стоит читать. Не со всеми мнениями Борофски можно согласиться, но тенденции, которые он анализирует, будут очень хорошо знакомы каждому антропологу, работающему сегодня.

Book Review

Elfimov, A.L. From the Paradigm of Harm to That of Benefit [Ot paradigmmy vreda k paradigme pol'zy]: A Review of *An Anthropology of Anthropology: Is It Time to Shift Paradigms?* by R. Borofsky. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 164–167. <https://doi.org/10.31857/S086954150017422-4> ISSN 0869- 5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexei Elfimov | <http://orcid.org/0000-0003-0659-6709> | elfimov@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

© **Н.В. Сухова**. Динамизм и междисциплинарность концептуальной системы Севера (реценз. на: *Zamyatin D., Romanova E., Dobjanskaya O., Lavrenova O. Géocultures: méthodologies russes sur l'Arctique / Dir. D. Chartier*. Montréal: Imaginaire/Nord, 2020. 100 p.)

*To see the earth as it truly is,
small and blue and beautiful in that eternal silence where it floats,
is to see ourselves as riders on the earth together,
brothers on that bright loveliness in the eternal cold.*
(Арчибальд Маклиш)¹

Dmitry Zamyatin · Ekaterina Romanova ·
Oksana Dobjanskaya · Olga Lavrenova
Sous la direction de
Daniel Chartier



гом и культурологом Д. Шартье. Эта книга стала продолжением творческого сотрудничества двух научных коллективов: канадской Лаборатории воображения Севера (Монреаль, Квебекский университет) и российской Лаборатории комплексных геокультурных исследований Арктики (Якутск, Арктический государственный институт культуры и искусств), начатого в 2014 г. В 2017 г. была издана коллективная монография “Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования” (Замятин, Романова 2017), подготовленная Лабораторией комплексных геокультурных исследований Арктики, в создании которой принял участие Д. Шартье. В 2018 г. в Якутске состоялась Международная междисциплинарная научная конференция “Холод как преимущество. Города и криолитозона: традиции, инновации, креативность”, в которой участвовали сотрудники обеих лабораторий.

В новой монографии Д. Шартье продолжает развивать идею о воображении Севера (Шартье 2018), где Север — это “знаковая система, характеризующаяся двойной особенностью: она разработана не теми, кто проживает в этих районах, а по большей части теми, кто никогда там не был” (р. 16). Картина мира коренных народов

Наталья Витальевна Сухова | <https://orcid.org/0000-0003-4746-231X> | suhova.nv@misis.ru | к. филол. н., доцент | Национальный исследовательский технологический университет “МИСиС” (Ленинский пр. 4, Москва, 119991, Россия)

Севера существенно отличается от популярного и растиражированного “юго-западного” взгляда. История западной цивилизации знает много примеров обращения к Северу и “воображения” Севера, которые формируют “гуманитарную комбинацию, созданную из опыта, дискурса, материальности, культуры и памяти” (Шартье 2018: 15). Необходимо выяснить, какова связь между реальным местом (пространством) и тем представлением о нем, которое существует в западной культуре (Там же: 14). Одним словом, выработать такую методологию, которая способствовала бы изучению неоднородной семиосферы геокультурного пространства Севера самым объективным, т.е. реальным, образом.

В знаковой системе Севера, как отмечают авторы, — Д. Шартье, Д.Н. Замятин, Е.Н. Романова, О.Э. Добжанская, О.А. Лавренова — постоянно соприкасаются точки зрения изнутри и извне. На протяжении всей книги происходит, порой подсознательно, переход с одной позиции на другую. Эта дихотомия не только делает рассуждения исследователей “объемными”, но и способствует выработке новых подходов к анализу семиосферы Севера.

Понятие “Север” охватывает целое семантическое поле включенных в него концептов, относится к огромному множеству наук о человеке, природе и нашей планете, т.е. к тому, что называется культурным ландшафтом — “единством географического пространства и человеческой деятельности во всех ее проявлениях”, которое “рассматривается как целостная и территориально локализованная совокупность природных, технических и социально-культурных явлений, сформировавшихся в результате действия природных процессов и деятельности людей” (Лавренова 2018: 1).

Об этом же пишет и известный географ и культуролог Д.Н. Замятин, анализируя города Севера как амбивалентный антропологический феномен постурбанического мира (р. 38). Возникает эффект фрактальности культур Севера — самоподобие, хранящее характеристики пространственности и пустоты в локальности и конкретности и завязанное на культурных практиках и ритуалах.

Глава Е.Н. Романовой и О.Э. Добжанской отражает некоторые особенности этих практик и ритуалов на примере концептуальных метафор коренных народов Севера, таких как долганы, ненцы, нганасаны, эвенки, энцы. Анализ пространственного текста культуры в циркумполярных широтах позволил выявить концептуальные метафоры Холода, связанные с образом Календарного и Социального Времени и пространства (с. 72).

Во-первых, понятие *пространства*. Север осмысливается как пространство, а не как место. С этой точки зрения Север — пространство за границей западного (южного) мира, пограничье, не-место, но пространство, которому помимо инаковости имманентны еще и опасные для жизнедеятельности человека качества природного ландшафта. Пространство Севера извне характеризуется безотносительно к конкретным географическим местам геокультурными обобщениями. Поэтому мы не знаем, о каких городах идет речь у Д.Н. Замятина, мы не знаем о конкретных местах проживания народов с полуострова Таймыр, где есть города и села (глава Е.Н. Романовой и О.Э. Добжанской). В работе Д. Шартье есть только упоминание стран, на территории которых проживают народы Севера: Исландия, Россия, Канада. Общая тенденция называния географически разнообразного циркумполярного мира “Севером” доказывает, что отношение к этой части семиотической системы геокультурного мира как к периферии превалирует.

Каково геокультурное пространство в мифах и эпосах коренных народов? В работе якутских исследователей описаны следующие метафоры: “Время сновидений”, “Люди, засыпающие на зиму” и “Растапливающие вечную мерзлоту”. В семасиологическом смысле эти метафоры несут в себе пространственное представление о Юге и Севере, о нижнем и небесном мирах, которое трансформируется во временно-календарное представление о зиме и лете, ночи и дне. Так, в самодийской традиции,

в обрядовом и сказочном фольклоре, как отмечают авторы, образы холода, льда и зимы напрямую связаны с нижним миром, т.е. подземным миром мертвых (с. 75). Путешествия шаманов в подземный мир в поисках души больного означало проникновение в ледяные толщи вечной мерзлоты. В фольклорных текстах сохранились сюжеты, где северный шаман горячим (раскаленным) поленом, огнем растапливает замерзшую землю и оживляет людей и оленей. У якутов Север и холод несут негативные коннотации, они формируют образ зимы и противопоставлены “культуре воспоминаний” о степном юге, откуда пришли их предки.

Таким образом, пространство и время Севера, осмысленные “изнутри” (фольклор и мифология) и “извне”, порождают полисемантический дискурс, где культурный ландшафт рассматривается в динамике движения культур и практик ритуального времени (р. 87).

Во-вторых, важную концептосферу составляют такие понятия, как *зима, снег, холод (холодная материя), вечная мерзлота, лед, пустота, белизна*.

Культурный ландшафт северного или арктического города, исследуемый Д.Н. Замятиным типологически, представляет собой обобщенное единство, целостность геокультурных образов *холода, снега и льда*, ветра, редкой растительности (р. 38). Здесь большую часть года доминирует темное время суток, затруднены транспортные коммуникации и общение, преобладают специфические архитектурные и планировочные решения, направленных на борьбу с экстремальными природными условиями.

Структурирование холодных культурных ландшафтов опирается, по мнению Д.Н. Замятина, на механизмы рационализации экспрессивных визуальных объектов. Эта экспрессия соотносена с выражением признаков абсолютного или экстремального *холода*, или же, наоборот, указывает на успешное преодоление этого *холода*. Исследователь подчеркивает, что арктический город — это пространство, чья визуальность может показаться ненормативной и непривлекательной внешнему наблюдателю в силу особых технологических и планировочных решений. Появляется семиотическое противопоставление искусственной среды (внутренних крытых пространств в больших общественных зданиях — торгово-развлекательные центры, спортивные сооружения, культурно-выставочные комплексы, оранжереи с теплолюбивыми растениями и т.п.) естественному геокультурному ландшафту. Все это, как пишет Д.Н. Замятин, означает или символизирует имплементацию *холодного* и темного пространства в теплое и светлое (р. 42).

В главе, которая структурно замыкает сборник, но по духу обобщает другие работы в книге, известный культурогеограф и философ О.А. Лавренова обращается к философскому концепту криосферы, разработанному В.П. Мельниковым и его коллективом (*Мельников и др.* 2016). Север с периферии мира начинает внедряться в базовые структуры общей семиосферы как таковой. В частности, сегодня в социокультурном дискурсе формируется концепция *криософии*, онтологии *холодной материи*. Криосфера является определяющим фактором в формировании культур коренных народов Севера, их образа мира и служит структурной основой культурных ландшафтов и геокультур. *Снег и вечная мерзлота* формируют онтологическую вертикаль, верх и низ циркумполярного мира. Современные исследователи показывают, что именно *лед* играет роль терморегулятора в системе биосферы, сохраняя пригодные для белковой жизни условия. *Холодную материю*, имеющую высокий потенциал в ноосферогенезе и смыслогенезе циркумполярного мира, необходимо включить в ноосферу на правах осознанной и осмысленной части био- и геосферы. В циркумполярной семиотической и аксиологической системе координат мир *холода*, продолжает О.А. Лавренова, является миром обыденной жизни. Это отражается в особенностях языка коренных народов, где есть множество названий разных форм снега и льда, форм рельефа, связанных с различными проявлениями *вечной и сезонной мерзлоты* (*Гусев и др.* 2019).

Новое “открытие” геокультурного пространства Севера, а также Юга и Востока, пишет О.А. Лавренова, может сравниться с географическими открытиями (р. 86). Эти открытия позволят выстроить аксиоматические модели, которые породят новый смысл. Двойственность культурного ландшафта Севера как семиотической системы включает в себя традиционное мировоззрение коренных жителей и представления американцев, европейцев и, в частности, русских. Автор отмечает, что аксиоматика западного (южного) мира по отношению к холодному миру складывается значимыми произведениями мировой литературы (см. А. Данте, Г.-Х. Андерсен, Дж. Лондон, также О. Куваев) (р. 92). Внутреннее самоосмысление культурных ландшафтов Севера имеет не так много сквозных доминант из-за мультикультурности связанных с ними человеческих сообществ, так как они крайне разнообразны (это коренные народы; люди, приезжающие на временную работу; местные жители, не принадлежащие к коренным народностям, и т.п.).

Таким образом, книга международного коллектива авторов рассматривает потенциал Севера с разных позиций. Северный мир (его народы, культура, пространственность, города и поселения) несет новые смыслы для Запада. Приращение экзистенциальных смыслов концептосфер *пространства, зимы, холода, снега* и т.д. ведет к становлению новых “картографий воображения” (р. 56). Авторы подчеркивают, что в перспективе геокультурные и культурно-ландшафтные исследования северных и арктических городов, а также когнитивные исследования культурных представлений, устных и визуальных повествований, символических практик и предметного мира народов Севера могут оказаться одним из наиболее важных источников ускоренного развития новых онтологий, например мобильных систем расселения.

Примечания

¹ Арчибалд Маклиш (1892–1982) — амер. поэт и писатель. (“Увидеть землю такой, какова она на самом деле есть, крошечной, голубой, прекрасной, плывущей в вечной тишине, значит увидеть нас самих как мчащихся по этой земле всех вместе, собратьев на этой яркой чудесной точке в вечном холоде”; *MacLeish A. A Reflection: Riders on Earth Together, Brothers in Eternal Cold* / *New York Times*. 25.12.1968. P. A1).

² См.: Научная электронная библиотека (https://www.elibrary.ru/title_items.asp?id=8302§ion=327763).

³ Подробнее см. на сайте Арктического государственного института культуры и искусств (<http://agiki.ru/2132134214-nauchnoissledovatel'skaya-rabota>).

⁴ См. проект “Динамика языковых контактов в циркумполярном регионе” (https://iling-ran.ru/web/departments/typol_compar/circumpolar).

Научная литература

Гусев В.Ю., Казакевич О.А., Кибрик А.А., Ханина О.В. Языковые контакты в циркумполярном регионе II. М.: Институт языкознания РАН, 2019.

Замятин Д.Н., Романова Е.Н. Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования. М.: Изд-во “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2017.

Лавренова О.А. Книга о геокультурах Арктики. Рец. на: Геокультуры Арктики: методология анализа и прикладные исследования / Ред. Д.Н. Замятин, Е.Н. Романова. М., 2017 // Известия РАН. Серия Географическая. 2018. № 6. С. 1–5.

Мельников В.П., Геннадиев В.Б., Федоров Р.Ю. Гуманитарные аспекты криософии // Криосфера Земли. 2016. Т. XX. № 2. С. 112–117.

Шартъе Д. Что такое воображение Севера? Этические принципы. Harstad, Arctic Arts Summit. Imaginaire/ Nord. Iceberg, 2018.

Book Review

Sukhova, N.V. The Dynamism and Interdisciplinarity of the Conceptual System of the North [Dinamizm i mezhdistsiplinarnost' kontseptual'noi sistemy Severa]: A Review of *Géocultures: méthodologies russes sur l'Arctique* [Geocultures: Russian Methodologies for the Arctic], by D. Zamyatin, E. Romanova, O. Dobjanskaya, and O. Lavrenova; edited by D. Chartier. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 5, pp. 168–172. <https://doi.org/10.31857/S086954150017423-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Natalya Sukhova | <https://orcid.org/0000-0003-4746-231X> | suhova.nv@misis.ru | National University of Science and Technology “MISiS” (4 Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

IN MEMORIAM



СОКОЛОВА ЗОЯ ПЕТРОВНА
(21.12.1930 – 14.11.2020)

14 ноября 2020 г. ушла из жизни Зоя Петровна Соколова, доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, лауреат премии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, член-корреспондент Российской академии естественных наук, выдающийся историк и этнограф, автор более 350 научных работ по широкому кругу североведческих проблем – работ, написанных по результатам фундаментальных архивных изысканий и многочисленных экспедиций¹.

В 2015 г. на Ученом совете Института этнологии и антропологии РАН, посвященном ее 85-летию, З.П. Соколова сказала, что считает линию своей жизни “прямой, без особых зигзагов и резких поворотов, в целом благополучной и счастливой”. Такие ощущения были связаны с тем, что начиная с 1956 г. она работала в одном институте, в одном секторе (отделе) и занималась своим любимым делом – этнографией народов Сибири, в основном хантов и манси.

Зоя Петровна считала себя счастливой и потому, что жила в горячо любимой Москве, где она родилась 21 декабря 1930 г. Отец – Соколов Петр Сергеевич – работал на заводе инженером. Мать – Ольга Александровна – была домохозяйкой. До 1941 г. семья жила в Калининграде (теперь Королев) Московской обл., но осенью 1941 г. ей пришлось эвакуироваться вместе с заводом в г. Пермь. Зоя Петровна вспоминала, что ее мама очень не хотела уезжать. Но отец, который прошел Первую мировую войну и побывал в плену, сказал: “Я ни за что не останусь!” Родители

несколько раз упаковывали и распаковывали вещи, в итоге, “уже хватая что попало, погрузились в эшелон и уехали”.

В Перми (1941–1953 гг.) Зоя окончила школу с серебряной медалью. В старших классах она мечтала стать преподавателем литературы, поскольку очень любила читать. Но судьба распорядилась иначе. Старшая подруга Зои Петровны – Сталина Володина, которая училась на истфаке в Молотовском (Пермском) государственном университете им. А.М. Горького, заинтересовала ее рассказами об археологии и привела в студенческий историко-археологический кружок, организованный известным ученым О.Н. Бадером (в начале Великой Отечественной войны он был выслан из Москвы как этнический немец). Отто Николаевич, с его большим человеческим обаянием и фанатической преданностью науке, оказал огромное влияние на выбор девушки профессионального пути. Она “забыла про литературу” и поступила на историческое отделение историко-филологического факультета Пермского университета.

С учебой в вузе у Зои Петровны были связаны самые отрадные воспоминания: “Очень дружный коллектив у нас был. Атмосфера дружбы, взаимопонимания, помощи, доброжелательности – она вошла, наверное, со студенческих лет в мою жизнь, и потому, может быть, я стараюсь, чтобы в любом коллективе это сохранялось”². Начиная со второго курса Зоя получала стипендию имени В.М. Молотова. Она, как было сказано в одной из ее характеристик, “обнаружила большое влечение к научной работе в области археологии и этнографии, приобрела необходимые навыки полевого исследователя-археолога”. Под руководством О.Н. Бадера девушка принимала участие в археологических раскопках памятников эпохи бронзы и железа в Прикамье; в 1952 г. она получила право на ведение самостоятельных археологических разведок, а в 1953 г. – археологических раскопок. К окончанию университета у Зои уже были опубликованы две статьи (совместно с О.Н. Бадером).

Во время учебы в вузе З.П. Соколова принимала активное участие в общественно-политической жизни факультета: “...учась на I курсе работала комсоргом, на II курсе – членом факбюро ВЛКСМ, на III курсе – секретарем факбюро ВЛКСМ, на IV курсе – пропагандистом кружка по истории КПСС и главным редактором радиокомитета университета, на V-м – главным редактором радиокомитета. Тов. Соколова З.П. настойчива, энергична, политически развита”. Такую характеристику дал своей выпускнице Ученый совет университета для поступления в аспирантуру по специальности “археология”³.

Но все же этнография представлялась ей более “живой” наукой, и Зоя Петровна по совету О.Н. Бадера решила поступать в московский Институт этнографии. Вернуться в столицу, как она потом вспоминала, было для нее идеей фикс: «Я зачитывалась всеми стихами, всеми произведениями, касающимися Москвы. “Москва! Как много в этом звуке для сердца русского слилось”, – это для меня был гимн. Москву я очень любила и люблю, и мне очень хотелось сюда вернуться». Ее родители после эвакуации так и остались в Перми, поскольку в столице квартира не сохранилась, а оставленное имущество было утрачено. Кроме того, отец Зои Петровны – страстный рыбак и охотник – не хотел переезжать, ему нравились эти места, богатые зверем и рыбой. Надо сказать, что любовь к природе передалась и его дочери. Зоя очень любила бывать в лесу. На даче, в рабочем кабинете, дома ее всегда окружало море цветов...

Итак, в 1953 г. Зоя Петровна подала документы и поступила в аспирантуру Института этнографии АН СССР (ныне – Институт этнологии и антропологии РАН, ИЭА РАН). В этом же году в аспирантуру были приняты ставшие впоследствии крупными учеными В.И. Козлов, В.А. Туголуков, В.П. Кобычев и Л.А. Файнберг. У С.П. Толстова (директора института) была идея создать на базе этого аспирантского набора сектор истории первобытного общества. Но в дальнейшем в силу ряда причин молодые исследователи распределились по другим подразделениям

института. З.П. Соколова, В.А. Туголуков и В.В. Нарышкин стали одними из первых сотрудников нового сектора по изучению социалистического строительства у малых народностей Крайнего Севера. В середине 1950-х годов этому региону в нашей стране уделялось очень много внимания, в том числе по линии СОПСа⁴. Постепенно в состав подразделения вливались новые сотрудники, пришли И.С. Гурвич, А.В. Смоляк, В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко, Т.А. Лукьянченко, М.Я. Жорницкая и др.⁵ Поскольку не все молодые исследователи имели этнографическую подготовку, Б.О. Долгих, который в 1956–1965 гг. возглавлял сектор, ввел обязательное обсуждение результатов полевых исследований и готовящихся к печати публикаций, им было инициировано немало коллективных сборников. Позже З.П. Соколова вспоминала: «Вот эта подготовка, особенно на фоне очень сильного институтского коллектива, когда работали такие “зубры” этнографии, как С.П. Толстов, С.А. Токарев, Г.Ф. Дебец, Н.Н. Чебоксаров, В.К. Соколова и др., была очень основательной. В институте была очень доброжелательная обстановка, и к любому человеку можно было подойти посоветоваться».

Самой Зое Петровне, к началу аспирантуры уже твердо определившейся, что объектом ее исследования будет жилище, старшие коллеги посоветовали обратиться в Институт археологии к известному угроведу В.Н. Чернецову, который успешно сочетал в своей работе знания и методики ряда смежных дисциплин: этнографии, археологии, лингвистики и фольклористики. С ним Зоя Петровна быстро нашла общий язык. Уже при первой встрече ученый покорила ее своей простотой, уважительностью в обращении, а также огромной эрудицией, осведомленностью в области самых разных наук, литературы и искусства. Так определилась ее научная судьба. Зоя Петровна начала заниматься этнографией хантов и манси, а археологические знания ей оченьгодились в этногенетических исследованиях, которые превалировали в тот период в институте. Позже она скажет: «Я испытала огромное влияние личности и идей Валерия Николаевича. Фактически всю свою жизнь я развивала его идеи». Под руководством В.Н. Чернецова З.П. Соколова написала и защитила в 1958 г. кандидатскую диссертацию «Обско-угорское жилище и его история». Этой темой Зоя Петровна занималась на протяжении многих лет и после своей защиты, она опубликовала десятки статей, а логическим завершением продолжительной работы стала ее книга «Жилище народов Сибири» (1998) – своеобразная энциклопедия традиционных жилищ сибирских народов.

Интерес к социальному “наполнению” жилищ народов Сибири вывел Зою Петровну на другие ключевые для ее научной деятельности темы: социальную организацию и этническую историю обских угров. В 1983 г. вышла монография З.П. Соколовой “Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода”, а в 1984 г. она защитила докторскую диссертацию на тему “Проблемы социальной и этнической истории хантов и манси в XVIII–XIX вв.”. При исследовании этих проблем впервые в угроведении ею были привлечены в качестве источника обширные архивные, в том числе антропонимические, материалы из церковных метрических книг фонда Тобольской духовной консистории (проанализировано свыше 20 тыс. браков обских угров XVIII – начала XIX в.). Эти же материалы послужили отправной точкой для исследования эндогамных ареалов и формирования на их основе различных этнографических и территориальных групп обских угров (книга “Эндогамный ареал и этническая группа”, 1990⁶). Все эти работы, ставшие к настоящему времени классическими, получили широкий отклик специалистов и вызвали оживленную дискуссию в научной среде.

Специализируясь в основном в области обско-угорской этнографии, З.П. Соколова вышла за рамки этого направления и опубликовала ряд исследований, в которых освещены вопросы сибирской этнографии в целом (демография, типология жилища, адаптивные свойства культуры народов Севера, культ медведя и медвежий

праздник), отдельные аспекты религиоведения (ранние формы религии народов Севера, почитание животных и зоолатрия, происхождение культа предков) и мн. др.; в многочисленных статьях З.П. Соколовой отражены самые разные темы. Что касается научных монографий, то публиковать их в советский период было не так просто. По словам Зои Петровны, “тогда были очень строгие издательские лимиты; на сектор в год давали одну книгу по плану, и, как правило, это была у нас какая-нибудь коллективная монография”.

Так сложилось, что первые опубликованные З.П. Соколовой книги были научно-популярными: после юбилея Октябрьской революции (1967) появился социальный запрос на издания о народах, населяющих Советский Союз. В 1972 г. в издательстве “Наука” увидела свет работа Зои Петровны “Культ животных в религиях”. Две книги – “Страна Югория” (1976) и “Путешествие в Югру” (1982) – вышли в издательстве “Мысль”, обе они были переведены (одна на немецкий, другая на датский языки). В серии этнографических книг о СССР для иностранцев в издательстве “Русский язык” в 1981 г. вышла книга “На просторах Сибири”, которую перевели на японский язык.

Поскольку тиражи научно-популярных изданий, в отличие от академических, были большими (от 20 тыс. до 70 тыс. экземпляров) и реализовывались по всей стране, книги Зои Петровны дошли до Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов и стали достоянием сибирских народов. Она с удовольствием вспоминала о подаренной ей фотографии, на которой был запечатлен хант в чуме, читающий “Путешествие в Югру”. Предметом гордости Зои Петровны был и тот факт, что термины “Югра” и “Югория”, которые встречались в основном в письменной исторической литературе, благодаря ее научно-популярным книгам широко вошли в жизнь и что современное название “Ханты-Мансийский автономный округ – Югра” появилось не без ее участия. Кроме того, научно-популярные книги Зои Петровны пробудили у многих представителей хантов и манси интерес к изучению своей культуры.

Популяризацией этнографической науки З.П. Соколова занималась и в дальнейшем. Так, в 1993 г. в Сургуте вышла ее книга “Легенды Вут-Ими. Путешествие по Оби и ее притокам к хантам и манси”. Зое Петровне принадлежат также многочисленные статьи и тематические циклы статей в различных энциклопедиях (Большая советская энциклопедия, Народы России, Религии народов современной России, Северная энциклопедия, Мифология манси, Югра, Biosfera, Encyclopedia of Vernacular Architecture of the World и др.). В течение многих лет она читала лекции по линии общества “Знание” в Москве и других городах страны.

Безусловно, особое место в деятельности З.П. Соколовой принадлежит полевым исследованиям. “Моя позиция такова, что без полевых исследований не может быть этнографа”, – говорила она. На счету самой Зои Петровны 13 этнографических экспедиций к хантам, манси, селькупам, эвенкам, лесным ненцам. В 1960-е годы к этим поездкам она приобщила и своего мужа. Юрий Сергеевич Лаптев, сотрудник географического факультета МГУ, брал в летние месяцы отпуск и, будучи мастером на все руки, “работал” у супруги мотористом: вел лодку, смолил и шпаклевал ее, чинил мотор. Позже в этих экспедициях участвовал и их сын Сергей, ставший впоследствии географом. В поле Зоя Петровна, по ее собственному выражению, была “всеядна” – фиксировала все, относящееся к этнической культуре изучаемых народов. Она собрала уникальные материалы по всем сферам жизнедеятельности обских угров: хозяйству, поселениям и постройкам, средствам транспорта, одежде, пище, семейной обрядности, календарям, религиозным верованиям и обрядам, медвежьему культу и празднику, декоративно-прикладному искусству, музыкальным инструментам и проч. После каждой экспедиции у Зои Петровны выходили одна-две статьи.

Богатейшим опытом полевых исследований, обработки и публикации полевых материалов она поделилась в изданной ИЭА РАН к 60-летию Северной экспедиции книге “Поле как жизнь” (2017): “Собранные мной материалы содержатся в полевых дневниках (свыше 20), тетрадях, научных отчетах, представленных в Комиссию полевых исследований института, докладных записках (экспертизах), которые все сотрудники нашего сектора писали по заданию отдела экономического и социального развития территорий проживания малых народностей Севера и Арктики при Совете министров РСФСР. Все записи документированы (место, время записи, имя информатора). Дневники велись по дням недели (текущая работа, опрос, наблюдения). Дополнительно сведения заносились в тетради и блокноты с указанием даты и места записи, имени информатора (в последние годы моих полевых исследований я заносила сведения на отдельные страницы по темам — так было удобнее сортировать материалы по темам для написания отчетов и статей)”. Такое отношение к полевой работе не могло не дать плодотворных результатов, о чем свидетельствует богатейшее творческое наследие З.П. Соколовой.

Стоит подчеркнуть, что Зоя Петровна — одна из немногих, а может быть, и единственная из этнографов-североведов, которая все свои полевые материалы расшифровала, перевела в компьютерный вариант и опубликовала, сделав эти уникальные источники доступными для других исследователей. Во время экспедиций 1956–1989 гг. она много фотографировала (ею собрано свыше 6 тыс. черно-белых фотографий и слайдов). В начале XXI в. на средства инициированных и выигранных Зоей Петровной грантов все фотоматериалы и больше 200 рисунков были переведены в цифровой формат и переданы в фотоархив ИЭА РАН. В 2007 г. на основе этих материалов был опубликован этнографический альбом “Народы Западной Сибири”, куда вошло свыше 900 оригинальных снимков и рисунков.

С 2001 по 2016 г. З.П. Соколова регулярно издавала свои дневниковые записи, сделанные в “поле” (всего вышло более десяти отдельных очерков). В 2011 г. часть ее полевых дневников была опубликована ИЭА РАН в виде отдельной книги под названием “Северные ханты”. В 2015 г. в Институте этнологии и антропологии вышла другая, более полная ее книга “Народы Западной Сибири в 1950–1980-х годах. Полевые материалы, докладные записки и отчеты”. А в 2016 г. при поддержке РГНФ была издана фундаментальная монография “Этнограф в поле” (944 с.), где помещены все полевые ежедневные записи исследовательницы, ее полевые отчеты, а также докладные записки-экспертизы, представленные в свое время в СМ РСФСР.

З.П. Соколова работала не только в области традиционной (исторической) этнографии. Много внимания она уделяла современным, имевшим прикладной характер проблемам коренных малочисленных народов: преобразованию хозяйства и культуры, демографической ситуации, межэтническим связям, перспективам социально-экономического и культурного развития и проч. Зоя Петровна вспоминала: “Положение народов Севера было тяжелым, и большая часть наших материалов (негативных) уходила в архив, публиковать их было тогда невозможно по цензурным соображениям. Но мы писали докладные записки — такие отчеты-экспертизы, в которых излагали проблемы по народам Севера. В них освещались сложные вопросы социально-экономического положения народов Севера и давались конкретные рекомендации для решения существующих проблем”. Несмотря на нерегулярность и закрытый характер этих документов, они способствовали принятию некоторых мер по улучшению жизни северян. При научно-организационном участии З.П. Соколовой значительная часть “докладных записок” в начале 2000-х годов была опубликована в пяти сборниках под общим названием “Этнологическая экспертиза”.

В 1988 г. под руководством Зои Петровны была подготовлена концепция “Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 г.”, которая во многих аспектах не потеряла свою актуаль-

ность и по сей день. Самое активное участие З.П. Соколова принимала в разработке законопроектов, касающихся коренных малочисленных народов Севера, в частности ФЗ “О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации” (принят в 1999 г.). Коренные народы не были для нее лишь объектом научного интереса. “Я глубоко уверена, что этнограф обязан брать на себя функцию правозащитника изучаемого народа. Иначе просто нет оправдания нашим исследованиям и грош им цена. Только проникаясь жизнью и проблемами народа, мы можем его понять”. Это профессиональное кредо, озвученное в одном из интервью, Зоя Петровна неизменно воплощала в жизнь.

Нельзя не отметить и большую научно-организаторскую работу З.П. Соколовой. В 1970–1975 гг. она создала и возглавила Полевую комиссию Института этнографии. Тогда же ею была основана серия сборников “Полевые исследования Института этнографии”, которую она возобновила в 2000 г. уже на новом издательском уровне. С 1987 по 1995 г. Зоя Петровна возглавляла отдел этнографии народов Крайнего Севера и Сибири (ныне — отдел Севера и Сибири ИЭА РАН). В начале 1990-х годов на базе отдела под ее руководством был реализован проект РФФИ “Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований”. По результатам были опубликованы два сборника, в которых зафиксирован первый этап постсоветских трансформаций в изучаемых в рамках проекта регионах РФ. З.П. Соколовой была проведена огромная работа по подготовке и изданию фундаментального тома “Народы Западной Сибири” в серии “Народы и культуры” (2005), ставшего настольной книгой этнографов, археологов, историков и краеведов. И это далеко не весь перечень ее плодотворных организаторских усилий. Активно участвуя в жизни научного сообщества, она приобрела заслуженную репутацию неравнодушного и бескомпромиссного человека, всегда отстаивающего собственную точку зрения по любым научным и социально-политическим вопросам.

Личность и творчество З.П. Соколовой в той или иной степени отразились на научной деятельности многих и многих ныне широко известных специалистов-этнографов. Так, Н.А. Томилову, ведущему специалисту по этнологии тюркских народов Сибири, в начале карьеры Зоя Петровна помогла в выборе направлений исследования. В сборнике “Этнокультурное наследие народов Севера России” (2010), посвященном 80-летию З.П. Соколовой, он характеризует ее как человека “с неизменным комсомольским задором, направляющим свои научные поиски в неизученные или слабоизученные сферы этнографии, археологии и истории, имеющим твердые научные убеждения, умеющим отстаивать свои научные и общественные позиции, а также позиции своих научных единомышленников”. Под ее руководством защищено более 10 кандидатских диссертаций (Н.В. Лукина, Д.А. Несанелис, А.А. Сирина, А.М. Иванов, А. Ёсида, Е.А. Пивнева, Кан дэ Квон, Н.А. Месшыб, Н.В. Плужников, Ю.Н. Квашнин, В.И. Сподина, М.А. Зенько, Л.М. Кадырова), она была научным консультантом при подготовке докторских диссертаций Е.Т. Пушкаревой, А.А. Сириной, В.И. Сподиной.

Научная и организационная деятельность З.П. Соколовой отмечена многими поощрениями и наградами. В 1997 г. она была избрана членом-корреспондентом Российской академии естественных наук, в 1998 г. ей было присвоено звание профессора, в 1999 г. присуждена премия им. Н.Н. Миклухо-Маклая, а в 2000 г. присвоено почетное звание “Заслуженный деятель науки Российской Федерации”. З.П. Соколова входила в состав Комиссии ИЭА РАН по подготовке к проведению Всероссийской переписи населения 2002 г. и награждена медалью “За заслуги в проведении Всероссийской переписи населения”. За подготовку школьной энциклопедии “Арктика — мой дом” (2000) она получила в 2003 г. благодарность Министерства образования Российской Федерации. За многолетний добросовестный труд, значительный вклад в исследование обско-угорской этнографии в 2010 г. Зоя Петровна награ-

ждена Почетной грамотой Думы Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, в 2021 г. – Золотой медалью им. С.П. Толстова (посмертно).

На протяжении своего долгого и плодотворного творческого пути З.П. Соколова обращалась к самым разным жанрам научной прозы: ее замыслы были воплощены в этнографических фотоальбомах, полевых дневниках, обобщающих монографиях, научно-популярных текстах – и это еще одна черта, характеризующая уникальность личности исследовательницы. Своеобразным личным итогом ее более чем 50-летней работы по изучению обских угров, а также напутствием будущим исследователям стала монография “Ханты и манси. Взгляд из XXI века” (2009), которую З.П. Соколова посвятила памяти своего учителя В.Н. Чернецова. В этом фундаментальном труде Зоя Петровна обобщила и переосмыслила многие сюжеты угорской этнографии с позиций актуальной современности, сосредоточив внимание на сложных и дискуссионных проблемах.

Зоя Петровна – яркий представитель плеяды советских этнографов-североведов второй половины XX в. Как и ее великие учителя О.Ю. Бадер и В.Н. Чернецов, она была фанатично предана науке и оставила в ней глубочайший след. Можно с уверенностью утверждать, что ее многочисленные и разноплановые труды уже давно стали ценным достоянием научной общественности, на них выросло не одно поколение отечественных и зарубежных исследователей. В наших сердцах Зоя Петровна Соколова навсегда останется образцом огромной энергии, честного и плодотворного отношения к своей профессии, человеческой мудрости и принципиальности.

Е.А. Пивнева

Примечания

¹ Биобиблиографические сведения о З.П. Соколовой см. в публикациях: Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой // Сибирский этнографический сборник. Вып. 10 / Отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько. М., 2000; Список научных работ (1953–2005 гг.) Зои Петровны Соколовой (к 75-летию со дня рождения) // Этнографическое обозрение. <https://journal.iea.ras.ru/online/works/sokolova.pdf>; Соколова Зоя Петровна. Библиографический указатель научных работ 1953–2005 гг.: к 75-летию со дня рождения. М., 2006; Томилов Н.А. З.П. Соколова – российский историк, этнограф и публицист (в связи со славным юбилеем) // Культурологические исследования в Сибири. 2000. № 2. С. 9–12; Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой. М., 2010; Соколова Зоя Петровна. Библиографический указатель научных работ 1953–2013. М., 2013 и др.

² Харитонова В.И. Интервью: Зоя Петровна Соколова: о времени и о себе (записано в декабре 1999 – январе 2000 г.) // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой // Сибирский этнографический сборник. Вып. 10 / Отв. ред. Д.А. Функ, А.П. Зенько. М., 2000. С. 15.

³ Из характеристики студентки 5 курса историко-филологического факультета Молотовского государственного университета им. А.М. Горького от 1 июля 1953 г. (из “Личного дела” З.П. Соколовой).

⁴ Совет по изучению производительных сил – научно-исследовательское учреждение, образованное в 1930 г. при АН СССР, а в 1960 г. переданное в ведение Госплана СССР.

⁵ Подробнее см.: Батянова Е.П. Северная экспедиция Института этнографии (1956–1991) // Этнографическое обозрение. 2013. № 4. С. 17–34.

⁶ См. также: Численный, фамильный и брачный состав хантов и манси в XVIII–XX вв. (Материалы). Рукопись. Деп. в ИНИОН АН СССР, 1979. № 3513.

ГАУГН-ПРЕСС

«ГАУГН-ПРЕСС» осуществляет свою деятельность на базе Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) и научно-исследовательских институтов Российской академии наук социогуманитарного профиля в рамках их сетевого взаимодействия.



КЛЮЧЕВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

- формирование учебно-методических комплексов
- развитие научной периодики
- внедрение новых стандартов научной коммуникации



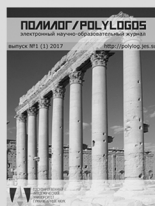
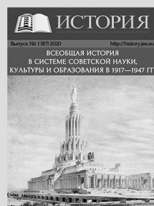
ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

- интеграция науки и образования
- модульный характер актуализации гуманитарного знания
- сетевое взаимодействие научных и методических центров

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



СЕТЕВАЯ ПЕРИОДИКА



По вопросам приобретения научной и учебной литературы, печатных изданий журналов Российской академии наук, а также оформления подписки на сетевую периодику обращаться по адресу **press@gaugn.ru**