

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



РОССИЙСКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
МУЗЕЙ

СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ ТРАДИЦИЙ

МАТЕРИАЛЫ ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬИХ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЧТЕНИЙ

Санкт-Петербург
2024

УДК 392+304.4/.5:069(063)
ББК 63.521я431
С 30

Печатается по решению Ученого совета
Российского этнографического музея

Редакционная коллегия:

*Д.А. Баранов, Е.Е. Герасименко, В.В. Горбачева, В.А. Дмитриев,
Т.Г. Емельяненко, Л.А. Жгун, А.А. Крулев, Ю.А. Купина,
А.Б. Островский, С.С. Петряшин, Л.Ф. Попова,
О.М. Фишман, И.И. Шангина*

Ответственные редакторы:

Е.Е. Герасименко, Ю.А. Купина

С 30 Семейные ценности народов Евразии: актуальность традиций // Материалы двадцать третьих Санкт-Петербургских этнографических чтений. – Санкт-Петербург: МедиаКомфорт, СПбГУПТД, 2024. – 434 с.

В сборнике докладов, представленных на конференции, нашли отражение современные этнографические, музеологические подходы к изучению семейно-родственных отношений и традиционных семейных ценностей в культуре народов России, а также ближнего и дальнего Зарубежья. Проблемы семьи рассмотрены в гендерном и межпоколенческом аспектах, прослежена ее эволюция в различные исторические периоды (конец XIX – первые десятилетия XXI в.), широко привлечены вводимые в научный оборот музейные, архивные и экспедиционные полевые материалы. Наряду с этнологами, культурологами, педагогами, предлагаемое издание адресовано самой широкой читательской аудитории, интересующейся традиционными истоками и формами закладываемых семей социальных, нравственных личностных императивов.

ISBN 978-5-7937-2660 3

© Авторы, 2024

© Российский этнографический музей, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Семейные, семейно-родственные отношения: структура и ценности

А.Б. Островский

Отношения родства в русской деревне конца XIX века
(аксиологическое измерение) 10

С.А. Иникова

Семья у секты скопцов в XIX веке 20

С.А. Дидковская

Конфликты в малой крестьянской семье у русских
северо-западных губерний России на рубеже XIX-XX веков
(по материалам «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева) 28

Е.А. Чайко

Муж и жена – одна сатана: мужчина и женщина
в семьях бывших горнозаводских районов Челябинской области
в 1930–1950-х годах 36

А.В. Христенко

Семья кустаря: этнографические реалии
и управленческие концепции на рубеже XIX-XX веков 44

<i>Л.В. Королькова</i>	
Традиционная вепсская семья в 1920–1930-х годах	53
<i>Д.И. Коровкин</i>	
Социокультурный статус женщины у кольских и норвежских саамов	61
<i>Т.В. Ермакова</i>	
Многодетная семья: ценностные ориентации калмыков в XIX веке	67
<i>В.А. Лукманова</i>	
Башкирская семья: ее формы, отношение к многоженству	75
<i>Е.П. Мартынова</i>	
Динамика семейной структуры хантов по материалам ревизских переписей конца XVIII – середины XIX века	81
<i>О.П. Игнатьева</i>	
Мужчина-алтаец в кругу семьи	86
<i>В.Б. Малакшанова</i>	
О роли школ-интернатов в эволюции традиционных семейно-родовых отношений (на примере эвенков Хабаровского края в 1920–1930 гг.)	94
<i>А.А. Карамов</i>	
Семья как институт сохранения и трансляции ценностей традиционной культуры амшенских армян	102
<i>Т.Г. Емельяненко</i>	
Брак и семья у бухарских евреев: традиции и современные тенденции	108
<i>З.А. Расулова</i>	
Формирование ценностей в семье: социокультурные факторы устойчивости узбекских семей	114
<i>Т.А. Зимина</i>	
Семейные отношения веддов	121
<i>Краснодембская Н.Г., Соболева Е.С.</i>	
Сингальская женщина в браке (теперь и ранее)	128

Межэтнические, конфессионально-смешанные браки

М.Л. Засецкая

Межэтнические браки и особенности
этнической самоидентификации в Печорском крае
в XIX – первой половине XX века 135

Е.А. Берман

Особенности смешанных браков между этническими евреями
и русскими сектантами-субботниками 142

Традиции семейного воспитания

Н.И. Новикова

«Бабушкин внучек» в жизни, фольклоре
и художественной литературе уральских народов 149

Е.В. Колчина

«Вот такие у нас женщины..., вот такие у нас мужчины...»:
создание гендерных образов у народов
Волго-Уральского региона..... 155

Е.Г. Самсонова

Хозяйственно-трудовое воспитание в русской семье 161

А.Е. Александров, Е.А. Гужова

Обучение детей трудовым и коммуникативным навыкам
на личном опыте взрослых членов семей
в селе Дунилово Шуйского района Ивановской области
(по наблюдениям 1960-х гг.) 166

А.В. Мартынова

Игровые куклы в селе Вешние Пены
Ракитянского района Белгородской области 173

А.С. Меметова

Традиционные семейные ценности крымских татар:
создание семьи и рождение детей 176

О.В. Старостина

Трудовое воспитание детей у таджиков верховьев реки Зеравшан 182

Б.М. Убайдуллаева

Традиции узбекского семейного воспитания как базовая ценность	189

Ю.И. Дин

Почитание родителей и семейное воспитание у корейцев Сахалинской области: сохраненные традиции и современность	194

Семейная обрядность

Д.А. Баранов

Обрядовые практики идентификации и легитимации родства: случай <i>кувады</i>	201

Б.А. Леонова

Семейные разделы у крестьян Орловской губернии: обрядовый аспект	209

А.А. Чувьуров

Память рода в ритуалах повседневной жизни коми-зырян	215

О.М. Фишман

Семейные праздники Советской Латвии	223

О.В. Лысенко

Свадебный обряд в семейной традиции белорусов-полешуков (по этнографическим заметкам Александра Сержпутовского 1906 г.)	231

Т.Ю. Сем

Семиотика свадебной одежды народов Амура: семейные ценности	239

С.В. Романова

Сватовство у теленгитов Кош-Агачского района Республики Алтай (по материалам экспедиции 2006 г.)	246

И.Ш. Абилов, Е.Ю. Гуляева

Талышская свадьба в условиях транслокального проживания родственников	253

Л.Ф. Попова

Юрта как часть приданого невесты в традиционной культуре казахов	260

Музейные, архивные, полевые и фольклорные материалы как источники в изучении семейных ценностей

С.С. Петряшин

«Куриный бог»: проблема антропоморфности
домашнего оберега 268

М.А. Докучаева

Трансформация статуса «бытовая вещь» в «семейную реликвию»
в культуре ингерманландских финнов середины XX века 276

В.А. Дмитриев

Отражение семейных связей в планировке усадьбы
и жилища у чеченцев и черноморских шапсугов 283

Д.В. Ахба

Традиции устройства усадьбы
и придомовых территорий (двора) у абхазов 290

И.А. Карапетова

Культура детства у народов Приамурья
(по материалам коллекций Российского этнографического музея) 298

А.И. Руденко

О «Гичгие» – ритуальной деревянной кукле оленных коряков,
охранителе оленей и рода (на материалах Тигильского районного
краеведческого музея 2012–2019 гг.) 304

Н.В. Мальцева

Семья оленеводов Болдухиных
(сквозь призму новых поступлений в фонды
Магаданского областного краеведческого музея) 311

М.В. Федорова

Визуальные образы бурятской семьи на фотографиях
из собрания Российского этнографического музея 317

Е.В. Быкова

Рукописные и визуальные источники
о семейных ценностях староверов-часовенных на Енисее 324

<i>Е.В. Дьякова</i>	
Образ «рождения семьи» на фотографиях торжественной регистрации браков советского периода (по материалам Российского этнографического музея из УССР, 1970-е гг.)	330
<i>Е.В. Дьякова</i>	
Фотографии Д.Н. Гобермана – источник изучения этнических традиций жителей Молдовы и Западной Украины	336
<i>В.А. Баранова</i>	
Ценности семьи – ценности народа: к истории «Альбома воспоминаний о Карасубазарском Хахаме, сцены и виды перед отъездом его в Иерусалим, в 1899 г.»	342
<i>Е.Л. Кубель</i>	
Отражение статуса старшей возрастной группы в женском костюме кара- калпаков конца XIX – начала XX века	349
<i>А.Н. Копанева</i>	
Раздел «Семейный быт» в Библиографии русской этнографии А.Н. Пыпина (по материалам архива Российского этнографического музея)	357
<i>У.В. Малахатко</i>	
Архив Фонда сохранения наследия П.П. Семенова-Тян-Шанского как источник для изучения семейных традиций	364
<i>Д.Н. Мигранова</i>	
Метрические книги язычников Оренбургской и Уфимской губерний как архивный источник для изучения семейных традиций	370
<i>Н.В. Черемисинова</i>	
Фронтовые письма как форма сохранения семейных традиций в условиях военного времени	379
<i>О.В. Лысенко, И.В. Мышковец</i>	
Семейный портрет в интерьере эпохи: штрихи к биографии Александра Сергпутовского (К 160-летию А. К. Сергпутовского)	386
<i>Н.А. Соломонова</i>	
Любовные песни-посвящения народов Амура и институт семьи	396
<i>Н.Б. Ханенко</i>	
Материалы Архангельского краеведческого музея как источники для изучения семейного рукоделия	401

Тема семьи в музейных практиках

И.С. Слепцова (Кызласова)

Современные нарративы семейной истории
в вернакулярных музеях 406

Е.А. Пивнева

История семьи в истории страны – след прожитой жизни 414

А.А. Песеца

Репрезентация семейных отношений
на экспозиции «Народы Поволжья» Государственного музея
этнографии народов СССР (1949 г.) 421

Н.М. Калашникова

Возрастные маркёры в традиционной одежде моноэтнической семьи
(опыт репрезентации на выставке
Российского этнографического музея) 427

СЕМЕЙНЫЕ, СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ: СТРУКТУРА И ЦЕННОСТИ

УДК 392.3:94(47).082

А.Б. Островский

Отношения родства в русской деревне
конца XIX века (аксиологическое измерение)

Островский Александр Борисович, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии русского народа, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук, ost-alex@yandex.ru

В докладе представлен коммуникативно-ценностный подход к отношениям родства с опорой на материалы, собранные Этнографическим бюро В.Н. Тенишева в конце XX в. Рассматриваются терминология и содержание, связываемое русскими крестьянами с категорией «родственники», и три основных вида родства (кровное, свойство, духовное) – их проявление и значимость в контактах семьи, в праздники и

в будни. Вслед за корреспондентами Этнографического бюро оценка значимости проводится по такой характеристике, как место за столом, отводимое гостю.

Делается вывод о том, что, во-первых, описания, сделанные в разных губерниях, местностях по вопросам родства, во многом схожи. Во-вторых, как правило, родственные отношения описываются, осмысляются крестьянами в свете значимости именно для данной семьи того или иного вида родственных связей. В-третьих, эта центрация всей системы родственных связей на семье коррелирует с тем, что практически во всех местностях преобладает, по сообщениям корреспондентов, форма малой семьи. Таким образом, отчетливо заметна тенденция: к концу XIX в. деятельным охранителем системы родства в целом становится совокупность попарных связей между малыми семьями, охватывающая и кровных родственников, и свойственников, с одной или двумя, реже тремя степенями родства.

Ключевые слова: отношения родства, виды родства, малая семья, Этнографическое бюро В.Н. Тенишева.

Системе терминов родства, фиксирующей его виды, бытовавшие в русском этносе в XVIII–XIX вв., исследователи уделяли особое внимание¹. Вместе с тем, все еще отсутствуют работы, освещающие содержательные аспекты отношений родства: категорию «родственники» («родственность»), сочетание различных видов родства, взаимодействие системы родства в целом с экономической, социальной жизнью сельского общества в конкретный исторический период. О настоятельности изучения коммуникативных и аксиологических аспектов отношений родства как собственно этнологической задачи (а не этнолингвистической, как при изучении СТР) говорится в работе А.А. Бурькина и В.А. Попова².

Опираясь на результаты этносоциологического обследования, проведенного в последнее десятилетие XIX в. Этнографическим бюро кн. В.Н. Тенишева (ответы на вопросы № 303–305

в анкете, распространенной по 23 губерниям Европейской части России), попробуем осветить перечисленные выше аспекты отношений родства.

Рассмотрим на конкретных примерах, какое содержание вкладывают крестьяне в категорию «родственники». Сначала – какими терминами обозначают родственников как таковых вне зависимости от вида и степени родства: 1) «Существующие слова для обозначения родства и свойства вообще: род, родня, родовая, свой, ближний родственник, дальний родственник, ближняя родня, дальняя родня» (Новгородская губ.)³; 2) «Для обозначения родства вообще употребляются у нас следующие названия: сродственник, род, родня, свой человек, близкий человек» (Симбирская губ.)⁴; 3) «Родственниками у нас называются не только кровные, но и свойственники, несколько не различая двухродных от трехродных. Степень родства определяется двумя словами: “дальний” и “ближний”. Восприемники считаются родными с воспринятыми, но с родителями воспринятых не считаются настоящими родственниками, но не считаются и совершенно чужими (Симбирская губ.)⁵»; 4) «Слово “сродственник” обозначает всякого родственника, и дальнего, до кумовства <...> кум одному из членов семьи считается родственником всех членов семьи» (Пензенская губ.)⁶; 5) «родство крестьяне называют: свой корень, наша кровь, род наш, сродственники, наша родня» (Рязанская губ.)⁷.

Итак, категория «родня, родственники» может подразумевать охват всех видов родства, с различием только ближнего/дальнего. Проследим основные аспекты эмоционального, поведенческого воплощения категории «родственники».

1. Родственников чаще приглашают в гости; обязательно – в престольные праздники и на

2. семейные торжества; родственникам охотнее дают взаймы:

«В дни храмовых праздников родственные семьи бывают друг у друга, угощаются, гуляют вместе, и поездка эта на долгое время становится любимой темой для разговоров» (Московская губ.)⁸;

«Для младших родных посещение старших в праздники Пасхи, Рождества Христова и в праздники местные, храмо-

вые – безусловно, обязательно; не посетить – значит обидеть, показать пренебрежение» (Нижегородская губ.)⁹;

«Крестьяне любят между собой родниться и, породнившись, уже питают друг к другу симпатию, которая проявляется, например, при угощении или каком-либо общем сборище»¹⁰; «При посещениях родственники всегда пользуются лучшим приемом <...> им значительно легче дают взаймы деньги, хлеб и проч. <...> в праздник без разрешения родственников не садятся за стол»¹¹; «Родство между местными крестьянами очень почитается, и в случае нужды <...> состоящие между собой в каком бы то ни было родстве и хотя бы живущие отдельными хозяйствами охотно помогают друг другу» (Смоленская губ.)¹²;

«Родственники пользуются следующими преимуществами сравнительно с чужими: приглашаются на семейные праздники, пользуются услугами, например, на помочах, при печальных случаях больше помогают, легче дают денег и хлеб; при ссорах и драках заступаются, отказываются от свидетельства на суде» (Симбирская губ.)¹³;

Родственные отношения «выражаются в большем сочувствии друг другу и в радости, и в горе, в помощи друг другу материально, работой, советом» (Вологодская губ.)¹⁴;

«считается грехом помочь чужому, если в этой же помощи нуждается родственник, в горе или радости» (Владимирская губ.)¹⁵;

«...свойственники, или по-местному “сватья” – признаются за близких родных, к ним обращаются крестьяне и за материальной помощью в случае нужды и скорее, чем от посторонних, могут рассчитывать получить ее, ходят друг к другу в гости <...> Кумовья, как и “сватья”, считаются близкими родными, всегда почти оказывают друг другу поддержку и помощь, навещают друг друга» (Нижегородская губ.)¹⁶.

2. В непраздничный период в присутствии пришедших родственников члены семьи обычно ведут себя непринужденно, но при этом сдержанно:

«При посещениях друг друга родными не замечается особого видимого почтения или радушия или особого угощения (что нередко бывает по отношению к чужим, особенно нужным

людям), а так, “между своими попросту”. В одежде тоже перед “своими” нисколько не стесняются. В разговоре более откровенны, чем с совершенно чужими» (Вологодская губ.)¹⁷;

«Не садятся без разрешения и стесняются только в таких случаях, если родственник богат или пользуется всеобщим уважением <...> У родственника небогатого не ожидают приглашения сесть» (Новгородская губ.)¹⁸.

«В присутствии родственников семейство стесняется в разговоре <...> укрывается одеждой (Смоленская губ.)¹⁹;

«Не только кровных, но и дальних родственников и духовных стесняются в разговорах (не говорят похабщины); тщательно хоронят, например, груди и т.п. Муж и жена сходятся тоже так, чтобы “домашние не слышали” или, по крайней мере, “не видели”, тогда как от чужих могут и не скрываться» (Калужская губ.)²⁰.

3. Наибольшую сдержанность проявляют в случае духовного родства:

«...кум в присутствии кумы воздерживается от неприличных выражений и неприличных шуток. В свою очередь, и кума должна по отношению к куму соблюдать различные приличья: не являться простоволосой, в растрепанном виде и пр.» (Смоленская губ.)²¹;

«...большинство даже “стыдятся” кумовьев, т.е. не скажут ни одного “похабного” слова; даже уходят, если при них кто скажет неловко или сделает намек» (Калужская губ.)²².

Во многих губерниях у крестьян имеется ясное представление о трех видах родства – кровном родстве, свойстве и кумовстве – об этом сообщили корреспонденты из Владимирской, Калужской, Костромской, Нижегородской, Новгородской и Ярославской губ. Различение видов родства отчетливо проявляется не только посредством терминологии – в специфическом именовании определенных позиций в системах родства и свойства. Оно воплощается также в неписаных нормах как повседневного поведения, так и в праздники. Приведем несколько суждений, иллюстрирующих неравное отношение к родству разных видов:

«Свойственников крестьяне считают более дальней родней, чем кровных родственников. Близкой родней из свойственников они признают только зятя, тестя, тещу, свекра, свекровь и золовку»²³;

«Самых близких родственников сажают под образами – “на кут”. Из всех родственников самым почетным считается отец и старший брат» (Смоленская губ., в повседневном общении)²⁴;

в праздники «более почетными гостями являются близкие родственники и наоборот; так, например, кум ни за что не обидится, если пригласивший оказывает более внимания не ему, а свату или брату, и не обидится, если лишний раз при таком случае будет обойден выпивкой или закуской» (Смоленская губ.)²⁵;

«Главным и более важным считается родство кровное <...> во время какого-либо бедствия, пожара, неурожая и т.п. всегда оказывается помощь скорее родственнику, чем какому-нибудь свояку» (Новгородская губ.)²⁶.

В период тех или иных праздников, религиозных или семейных, качество наиболее почетных гостей закреплено за обладателями конкретных позиций – в системе кровных родственников либо свойственников, кумовьев. Наглядное воплощение оказываемого почета, предпочтения состоит в предоставлении места в застолье в переднем углу (красный угол, *кут*) или как можно ближе к нему.

Об «аксиологическом восприятии застольного пространства» у русских крестьян, в особенности при рассаживании родственников во время свадьбы, отмечено Г.И. Кабаковой²⁷. Проследим связь между типом празднества и видом родства; здесь наблюдается и региональная специфика.

Применительно к свадебному застолью, когда приглашается наибольшее число родни, причем по всем трем видам родства, развернутое и наделенное аксиологическими сопоставлениями описание имеется из Вологодской губ., Грязовецкого у.: «...приглашают восприемников сына или дочери, родных братьев, сестер, зятей, родных дядей, племянников, двоюродных и иногда (только совсем редко) троюродных братьев и сестер, которых и рассаживают в следующем порядке: на брачном столе в доме жениха – на первом месте, возле жениха и

невесты – восприемников их; на втором месте – отца и мать невесты и свата, сосватавшего молодых; на третьем – братьев, сестер и зятей невесты; на четвертом – дядей и теток и на пятом – двоюродных и троюродных братьев и племянников». За второй стол, который бывает на другой день в доме родителей невесты, «приглашаются такие же родственники, но только со стороны жениха и рассаживаются в таком же порядке. Самым почетным <...> родственником на первом столе считаются отец и мать невесты, а на втором столе – отец и мать жениха»²⁸. Подобным же образом, с разделением кровных родственников и свойственников по разным сторонам застолья, оно описано и в Смоленской губ., Юхновском у., где «самыми почетными гостями на свадьбе считаются сваты»²⁹. Вместе с тем, речь идет о новых свойственниках, приходящих через данный брак, а не о прежних; так, в Новгородской губ., Череповецком у. отмечено, что на свадьбы «свояков приглашают редко»³⁰. О том, что самыми почетными гостями, наряду с родителями новобрачных, считаются их крестные (восприемники), указано, кроме Вологодской, также корреспондентами из Вятской, Калужской, Нижегородской, Новгородской, Саратовской, Симбирской губ.

На крестины обычно приглашается немного гостей, «первое место занимают кум с кумой, потом повивальная бабка и остальные родственники» (Смоленская губ.)³¹; из близких родственников приглашают и со стороны свойственников: «на крестины обязательно должны быть приглашены родители роженицы» (Симбирская губ., Алатырский у.)³².

Итак, в обоих рассмотренных семейных празднествах почет оказывается представителям каждого из трех видов родства. Наряду со степенью близости родства важны и такие критерии, как старшинство по возрасту и богатство родственника или даже приглашенного чужого.

В иных ситуациях – в престольные праздники, «в обыкновенное время и во время прочих семейных празднеств самым почетным гостем из всех родственников считается зять, который и садится в доме родителей его жены постоянно за стол в самый угол под иконами, называемый крестьянами “кресты”» (Вологодская губ.)³³. Схожим образом, в Ярославской губ. кого

всегда принимают у себя в доме «с почетом и уважением, независимо от их материального положения, это зятя, свекра и свекровь»³⁴. Иначе говоря, за пределами свадеб и крестин приоритет уважения предоставлен близким свойственникам – пролонгированная забота родителей о замужней дочери.

В заключение проведенного обзора следует отметить, во-первых, что описания, сделанные в разных губерниях, местностях, касающиеся вопросов родства, во многом схожи. Во-вторых, как правило, родственные отношения описываются, осмысливаются крестьянами (или иными корреспондентами Этнографического бюро, излагавшими представления крестьян) с точки зрения семьи, иначе говоря, в свете значимости именно для нее того или иного вида родственных связей. В-третьих, эта центрация всей системы родственных связей на семье коррелирует с тем, что практически во всех местностях преобладает, по сообщениям корреспондентов, форма малой семьи. Таким образом, к концу XIX в. деятельным охранителем системы родства в целом становится совокупность попарных связей между малыми семьями, охватывающая и кровных родственников, и свойственников, с одной или двумя, реже тремя степенями родства.

Следует учитывать и осмысление значимости родственных связей, изредка встречающееся у корреспондентов (при том, что рефреном проходит упоминание фактора богатства, материального неравенства в построении поведения родственников). Так, в оценке, пришедшей из Нижегородской губ., констатируется, что «родственная связь <...> стала играть менее видную роль в крестьянской жизни. Связь эта еще может быть наблюдаема скорее как известная нравственная связь»³⁵. Все три вида родственных связей, уступая в конце XIX в. по своей значимости имущественным отношениям, все же служили сохранению ценностного семейного ядра системы родства, традиционного менталитета.

¹ Казаченко Б.Н. Русское родство: прошлое и настоящее. – М.: ФЛИНТА, 2010. 304 с.; Бурыкин А.А., Попов В.А. Русская терминология родства и свойства. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2020. 320 с.

² Бурыкин А.А., Попов В.А. Указ. соч. – С. 8, 9.

- ³ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. – СПб.: Деловая полиграфия, 2009. – Т. 7. – Ч. 1. – С. 186.
- ⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1507. Л. 13.
- ⁵ Там же. – Л. 12–13.
- ⁶ Там же. – Д. 1390. Л. 19.
- ⁷ Там же. – Д. 1462. Л. 8.
- ⁸ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2008. – Т. 6. – С. 69.
- ⁹ Там же. – 2006. – Т. 4. – С. 112.
- ¹⁰ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1581. Л. 9.
- ¹¹ Там же. – Л. 2.
- ¹² Там же. – Д. 1698. Л. 17.
- ¹³ Там же. – Д. 1507. Л. 17.
- ¹⁴ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2008. – Т. 5. – Ч. 4. – С. 178.
- ¹⁵ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 70. Л. 6.
- ¹⁶ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2006. – Т. 4. – С. 112.
- ¹⁷ Там же. – 2008. – Т. 5. – Ч. 4. – С. 178.
- ¹⁸ Там же. – 2009. – Т. 7. – Ч. 2. – С. 538.
- ¹⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1685. Л. 6.
- ²⁰ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2005. – Т. 3. – С. 522.
- ²¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1698. Л. 17.
- ²² Русские крестьяне. Указ. соч. – 2005. – Т. 3. – С. 522.
- ²³ Там же. – 2006. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 321.
- ²⁴ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1581. Л. 2.
- ²⁵ Там же. Л. 9.
- ²⁶ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2009. – Т. 7. – Ч. 2. – С. 537.
- ²⁷ Кабакова Г. И. Родня за столом // Категория родства в языке и культуре. – М.: Индрик, 2009. – С. 160.
- ²⁸ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2007. – Т. 5. – Ч. 2. – С. 266.
- ²⁹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1713. Л. 7–8.
- ³⁰ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2009. – Т. 7. – Ч. 1. – С. 186.
- ³¹ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1713. Л. 8.
- ³² Там же. – Д. 1507. Л. 18.
- ³³ Русские крестьяне. Указ. соч. – 2007. – Т. 5. – Ч. 2. – С. 266.
- ³⁴ Там же. – 2006. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 322.
- ³⁵ Там же. 2006. – Т. 4. – С. 112.

A.B. Ostrovskii

Kinship Relations in the Russian Countryside of the Late 19th Century (Axiological Dimension)

Ostrovskii Aleksandr Borisovich. The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, Leading Research Fellow, D. Sc. (History), ost-alex@yandex.ru

The paper presents a communicative and value-based approach to kinship relations based on materials collected by the Ethnographic Bureau of V.N. Tenishev at the end of the 20th century. The terminology and content associated by Russian peasants with the category of "relatives" are considered, and the three main types of kinship (consanguinity, affinity, spiritual kinship) – their manifestation and significance in family contacts, on holidays and weekdays. Following the correspondents of the Ethnographic Bureau, the assessment of significance is carried out according to such a characteristic as the place in the feast suggested by the family to the guest.

It is concluded that, firstly, the descriptions made in different provinces and localities on kinship issues are in many ways similar. Secondly, as a rule, family relations are described and interpreted by peasants as if starting from the family, in other words, in the light of the importance of one or another type of kinship ties for it. Thirdly, this centralization of the entire system of kinship ties on the family correlates with the fact that according to correspondents, the form of a small family prevails in almost all localities. Thus, the trend is clearly noticeable: by the end of the 19th century, an active guardian of the kinship system as a whole was an integral set of pairwise relationships between small families, covering both blood relatives and affinity relatives, with one or two, less often three degrees of kinship.

Keywords: kinship relations, types of kinship, small family, V.N. Tenishev Ethnographic Bureau.

С.А. Иникова

Семья у секты скопцов в XIX веке*

Иникова Светлана Александровна, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), кандидат исторических наук, ovis2@yandex.ru

Доклад посвящен особенностям семьи у скопцов, отрицавших супружество, кровное родство, деторождение и сводивших отношения полов исключительно к совместному ведению хозяйства. Скопческое учение о семье в корне отличалось от православного; в докладе рассматривается, насколько скопцы сумели реализовать его на практике. Автор полагает, что семья у скопцов все-таки была, и выделяет два ее типа: основанную на кровном и на духовном родстве. Выбор той или иной зависел в большей степени от объективных, чем от субъективных причин. Автор показывает разнообразие вариантов семей – от близкой к традиционной кровнородственной до скопческого специфического образования под названием «гнездо». Скопческая семья была ячейкой секты, и в ней, как и в традиционной, осуществлялось воспитание и социализация детей – «воспроизводство» новых носителей сектантской изуверской идеологии.

Ключевые слова: скопцы, семья, кровное и духовное родство, оскопление, воспитание и социализация детей, скопческие «гнезда».

* Работа выполнена в соответствии с научным планом ИЭА РАН по теме НИР «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования».

Главной целью русской крестьянской семьи было воспроизводство народа, воспитание и социализация в ней детей. Институт семьи поощрялся православной церковью и государством, и его необходимость никогда не ставилась под сомнение, поскольку семья была залогом самого существования народа.

В докладе речь пойдет о семье у представителей мистической секты скопцов, расцвет которой пришелся на XIX в. В скопческой семье русская православная традиция вступала в конфликт со скопческой религиозной догмой. Попытаемся выяснить, насколько догматы секты были воплощены в жизнь, что представляла собой скопческая семья, да и являлась ли она семьей в традиционном понимании.

Ради превратно понимаемого спасения души скопцы должны были отказаться от всех традиционных семейных ценностей, присущих православным русским. Брак у скопцов рассматривался не иначе как «плотская мерзость»: *«...брачная жизнь у нас почитается греховною, плотскою, не чистою, и главным препятствием к спасению. Это главное основание нашей секты. Для сего то, то есть не подвергнуться искушению брачной жизни и чрез то не лишиться спасения, мы считаем необходимым оскотление»*¹. Женщина считалась сосудом греха, и мужчине нельзя было прикасаться к ней, брать что-то из ее рук, вести праздные разговоры, сидеть за одним столом². В борьбе с плотской похотью скопцы увечили свое тело и ждали, когда чистых плотью, т.е. оскотленных, наберется 144 тыс. и наступит Царствие Божие. Как говорили скопцы Пермской губ., уговаривая православную односельчанку перейти в их веру: «...начально отрекись белаго света, потом отца-матерь, детей, прокляни их...»³. Ссылаясь на Священное Писание, скопцы полагали, что упоминаемый в нем брак – не плотский, а духовный «в смысле взаимного вспоможения друг другу в телесных нуждах». В соответствии с их учением никакого супружеского союза, детей, кровнородственных отношений не должно быть, но остается «взаимное вспоможение в телесных нуждах»⁴, т.е. совместное ведение хозяйства, требующее разделение труда между мужчиной и женщиной, и взаимопомощь.

Попытку создать секту-семью, объединенную не кровным, а духовным родством, предпринял ее руководитель, объявивший себя Сыном Божиим, Искупителем – Кондратий Селиванов. Он называл всех скопцов не иначе как детушками, они же его – отцом, батюшкой. Поскольку скопцы – дети одного отца, то и между собой все они братцы и сестрицы, как и было принято в их среде обращаться друг к другу.

Безусловно, семейный быт с принятием скопчества претерпевал изменения (занавеска разделяла дом на мужскую и женскую части, женщины не садились за стол с мужчинами, все члены переставали есть мясо, употреблять алкоголь, курить, сквернословить), но эти изменения все же были не такими радикальными, как того требовало учение.

В православных семьях, где один из членов стал скопцом, обычно начинался тяжелый период перетягивания в секту остальных. Он проходил быстрее, если этим первым был глава семьи: остальные вынужденно следовали за ним, и семья продолжала существовать в том же составе, но уже с новым духовным багажом. В скопческие семьи нередко попадали православные девушки, выданные замуж за представителя такой семьи. Заканчивалась семейная жизнь молодой возвращением к родителям, но чаще она смирялась, и семья мужа разными способами добивалась присоединения ее к секте. Были случаи, когда родители-скопцы допускали деторождение у своих женатых сыновей и только после появления внуков добивались их оскпления. Семья отгораживалась от остальных мирских и становилась ячейкой секты.

Дети, которые в традиционной семье считались богатством, скопцами воспринимались как постоянное напоминание о грехе родителей. Неоскопленных детей называли «грешками» или «щенками». Такой ребенок считался нечистым, поэтому «ответственные» родители старались оскопить его в малолетстве – в шесть-десять лет, но известны случаи, когда скопили в два-три года. Нередко операцию делали отцы, дяди, бабушки и дедушки, если рядом не было «специалиста». Скопец Г.Е. Прудковский перенес в детстве две операции и в результате был оскоплен полностью. Инициатором оскпления ста-

ла его тетушка, а оперировали два пришлых скопца. Во время второго оскопления мальчик, уже однажды переживший боль, не давался, но тетушка сказала: *«Если ты этого не захочешь, то ты не наш, и мы тебя жалеть не станем; ступай тогда куда хочешь; тебя все будут звать полукозлом...»*⁵. После оскопления детей называли «ангелами» и к ним относились с особенной нежностью.

Поскольку скопческая секта отличалась активным прозелитизмом, одним из способов ее пополнения было вовлечение детей из бедных православных семей, которых скопцы брали на воспитание и в услужение или в качестве подмастерьев. Воспитанница скопчихи Ирины Никитиной из с. Маклаково Рязского у. Рязанской губ. девочка Пелагея была отдана ей на воспитание отцом в семилетнем возрасте. Ирина требовала, чтобы Пелагея называла ее матерью, а руководителя секты А. Никонova – отцом⁶, причем И. Никитина и А. Никонов жили вместе в разных селениях сначала на съемных квартирах, потом в купленном доме в с. Маклаково. На допросе Никонов утверждал, что просто пригласил Ирину в качестве работницы по хозяйству, но потом выразился точнее: *«...я узнал короче Ирину Никитину, полюбил или лучше сказать, возжелал ее я сердцем своим всех выше и нашел в ней самую ревностную ученицу, и она возжелала так же меня всем сердцем <...>»*⁷. «Родители» воспитывали Пелагею в скопческих правилах: запрещали есть мясо, принуждали вступить в секту и допускали ее до участия в молениях, учили не только распевцам, но и грамоте. Скопческая семья была первым и главным институтом, где проходили воспитание и социализация детей.

Если скопческие семьи в сельской местности состояли преимущественно из кровных родственников и сохраняли традиционную структуру⁸, то в городах было много семей с присутствием посторонних скопцов. Количество живших под одной крышей зависело главным образом от материального состояния хозяина дома. Вокруг состоятельных городских скопцов обязательно были родственницы и духовные братцы-сестрицы, жившие в их доме и помогавшие по хозяйству и в делах. Все они ходили в одно молитвенное собрание, и таким образом во-

круг скопца-хозяина складывалась духовная община, в которой часть членов состояла в родстве.

Эти весьма своеобразные формирования получили развитие среди ссыльных скопцов в Якутии. Исследователи называли их «гнездами»; они сильно различались по структуре и статусу членов. В некоторых крупных селениях до половины «гнезд» включали родственников и нескольких посторонних, остальные целиком состояли из чужих друг другу людей. Это зависело прежде всего от состава сосланного контингента. Пожилой хозяин дома приглашал к себе одного или нескольких более молодых скопцов, которые занимались земледелием, и обязательно женщину, в обязанности которой входило домоводство, уход за огородом и коровой. Глава дома выполнял функцию отца, женщина была хозяйкой, молодые скопцы выступали в роли детей. Кого-то из молодых старик выбирал в качестве своего наследника.

В одних «гнездах» отношения между членами были исключительно прагматичными, в других очень теплыми, семейными. Скопец Трофим Марков, живший в Якутске с пожилой скопчихой Емельяновой, ведшей хозяйство, очень переживал, когда начальство выселило его из города в с. Марха, а «старушку Емельянову» – на Амгу. Марков просил якутского губернатора в 1862 г.: *«...сжальтесь над бедной старухой и прикажите причислить Емельянову на Марху для совместного жительства со мною, Марковым, ибо она у меня проживает более пяти лет, и где желает препроводить последние дни жизни своей и погребтись от рук моих»*⁹.

В нашем распоряжении есть документ, в котором сами скопцы оценивают то, что современники называли «гнездом» как семью. В прошении на имя якутского губернатора трое скопцов в 1862 г. сообщали, что их 10 человек и они «единодушно занимались распашкой земли и огородничеством». Но одного «из числа нашего семейства» отселяют на Амгу и просили оставить его в Мархе¹⁰.

Одинокие, лишенные надежды увидеть когда-нибудь своих родных люди считали всех вместе с ними живших и работавших единоверцев своим семейством. Параллельно суще-

ствовали паевые товарищества для ведения хозяйства, члены которых жили вместе, имели пай и были равны в наследовании части умершего пайщика. Это, действительно, не семьи, а хозяйственные объединения. Подобные духовно-семейные общины и паевые товарищества зафиксированы у скопцов, проживавших в Румынии¹¹.

Родные, оказавшиеся в ссылке в разных селениях, тянулись друг к другу. Взрослые дети, пытаясь воссоединиться с родителем или племянники – с дядей-тётей, писали о своем долге «покоить их старость»¹².

Скопческая доктрина существенно изменила представление недавних православных о семье, но она не была полностью воплощена в жизнь. У скопцов все-таки осталось понятие о связующей роли кровного родства, которое должно быть обязательно дополнено духовным. Скопцами, оказавшимися вне привычной традиционной среды (в больших городах, в ссылке) духовное родство в большей степени вынужденно рассматривалось как приоритетное.

Скопческие сообщества, выраставшие вместо традиционной семьи, по своей структуре сильно различались, но, полагаем, что эти духовно-родственные образования вполне соответствуют понятию «семья». Что же касается образований, основанных только на духовной связи, но повторявших структуру традиционной семьи, то этот вопрос нуждается в дальнейшем изучении. И в первом, и во втором случае в этих образованиях происходили воспитание и социализация детей.

¹ РГИА. Ф. 1284. Оп. 205. Д. 61. Л. 331. Оскопление мужчины означало уничтожение способности к совокуплению и деторождению; оскопление женщины состояло в полной или частичной ликвидации грудных желез и/или изувечивании наружных половых органов.

² ГМИР. Ф. 2. Оп. 5. Д. 270. Л. 2 об.; Скопческие поселения в Якутской области // Казанский биржевой листок. – 1888. – № 30.

³ РГИА. Ф. 797. Оп. 5. Д. 21114. Л. 6.

⁴ Протоиерей Афанасий Виноградов. Несколько заметок о скопцах, поселенных в Якутской области // Иркутские епархиальные ведомости. – 1879. – № 51. – С. 618.

⁵ [Прудковский Г. Е.] Голос из могилы живых мертвецов (рассказ скопца) // Журнал романов и повестей, издаваемый редакцией «Недели». – 1882. – № 1. – С. 174.

⁶ РГИА. Ф. 1284. Оп. 205. Д. 61. Л. 131–131 об, 145.

⁷ Там же. – Л. 289 об.

⁸ Одиноким скопцы и скопчихи в сельской местности тоже иногда принимали к себе в дом посторонних скопцов, помогавших им по хозяйству.

⁹ НАРС (Якутия). Ф. 12. Оп. 1. Д. 1424. Л. 251.

¹⁰ Там же. – Л. 266.

¹¹ Иникова С. А. Российские скопцы в Румынии. Ч. II // Вестник антропологии. – 2017. – № 4 (40). – С. 51, 53–55.

¹² НАРС (Якутия). Ф. 225. Оп. 1. Д. 2528. Л. 12..

UDC 281.9+392.3

S.A. Inikova

The Family of the Scopets sect. XIX century

Inikova Svetlana Alexandrovna, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Ph. D. (History), ovis2@yandex.ru

The report is devoted to the peculiarities of the Scopets (Eunuch) family, who denied matrimony, consanguinity, childbearing and reduced the relations of the sexes exclusively to joint farming. The Scopets doctrine of the family has been fundamentally different from the Orthodox one, and the work shows as far as the Scopets were able to bring it to practice. The author believes that the Scopets still had a family and distinguishes two types of it: based on blood and spiritual kinship. The choice of one or the other depended more on objective than subjective circumstances. The author shows a variety of variants of families from close to the traditional consanguineous to the specific formation called "nest". The Scopets family was a cell of the sect and in it, as in

the traditional one, the upbringing and socialization of children was carried out – the "reproduction" of new carriers of sectarian fanatical ideology.

Keywords: the Scopets, family, blood and spiritual kinship, castration, upbringing and socialization of children, Scopets "nests".

С.А. Дидковская

Конфликты в малой крестьянской семье
у русских северо-западных губерний России
на рубеже XIX–XX веков (по материалам
«Этнографического бюро»
князя В.Н. Тенишева)

Дидковская Софья Алексеевна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии русского народа, научный сотрудник второй категории, s.didkovskaya@ethnomuseum.ru

В докладе, основанном на материалах «Этнографического бюро» князя Тенишева, анализируются типы конфликтов в малой крестьянской семье русских северо-западных губерний России на рубеже XIX–XX столетий. Актуальность темы обусловлена ее недостаточной изученностью и освещенностью, при том, что в различных работах по русской крестьянской семье наблюдается тенденция к отрицанию, замалчиванию негативных моментов.

Ключевые слова: семья, семейные ценности, семейный быт, ссора в семье, семейный конфликт.

Нередко семейные отношения в традиционной культуре расцениваются в массовом сознании как образцовые. Однако, конфликты в семьях случались и раньше. Так, в Этнографическое бюро кн. Тенишева в конце XIX в. поступали сообщения о том, что «семейные ссоры и дразги сделались <...> явлением обычным в деревне», и русская крестьянская семья «утратила ту патриархальную простоту, когда авторитет старших <...>

признавался всеми ее членами безусловно», когда «сама она представляла стройное целое, уподоблялась трудолюбивому правильно организованному улью»¹.

К истории исследования вопроса. Семейные конфликты у русских ранее уже становились предметом исследования отечественных этнографов. На протяжении долгого времени изучением крестьянской ссоры занималась А.Н. Кушкова. Итогом исследований стала опубликованная в 2016 г. монография², в которой приведено описание ссор, происходивших в русской деревне. Автор рассматривает как некоторые типы семейных конфликтов (разлады между супругами, а также между членами большой семьи, связанные с ее разделом), так и соседские ссоры. В том же году была опубликована статья А.Б. Островского³, где он, анализируя материалы Этнографического бюро В.Н. Тенишева, показывает негативные тенденции во взаимоотношениях взрослых членов семьи: конфликты между мужем и женой, престарелыми родителями и взрослыми детьми. Настоящий доклад представляет собой попытку очертить типы конфликтов в малой крестьянской семье русских северо-западных губерний России на рубеже XIX–XX столетий на основе сообщений корреспондентов «Этнографического бюро».

Представление о семье в крестьянской среде. Под словом «семья» русский крестьянин понимал группу родственников, проживающих в одном доме и ведущих совместное домохозяйство⁴. Еще в XVIII – первой половине XIX в. для русских типичной была так называемая большая семья⁵, насчитывавшая до нескольких десятков человек и нередко включавшая 4–5 поколений⁶. Но уже во второй половине XIX в. совершенно обычным явлением стала малая семья, состоявшая из супружеской пары и их детей, не вступивших в брак⁷. Средние размеры семьи в начале XX в. колебались от 4 до 6 человек на хозяйство⁸. При этом семья все так же представлялась залогом благосостояния, а ее отсутствие воспринималось в народе как отклонение от нормы. Молодые люди, достигнув половой зрелости, стремились как можно скорее вступить в брак и обзавестись детьми. С одной стороны, это было связано с экономическими причинами: желанием войти в зажиточную семью, получить

дополнительные рабочие руки и стать владельцем земельного надела. В статусе семейного человек обладал и более широкими социальными правами в обществе⁹. С другой стороны, в этом вопросе немаловажны и православные основы крестьянской жизни: семья осмыслялась как «малая церковь»¹⁰.

Отношение к детям и особенности их содержания в малосостоятельных семьях. Наличие детей в семье считалось обязательным. В крестьянском сознании укоренилось мнение, что появление ребенка — это проявление Божьего благословения. Любая попытка предохранения от беременности была большим грехом, а бесплодие воспринималось или как Божья кара за проступки человека, или как большое несчастье, вызванное, например, порчей, насланной колдуном по навету злых людей¹¹. В то же время для бедных крестьян многодетность действительно могла стать серьезным испытанием. Один из корреспондентов «Этнографического бюро» В.Н. Тенишева писал из Новгородской губернии: «Рождением ребенка бывают довольны только в зажиточной и бездетной семье», — подмечая, что для бедняков ребенок был в тягость¹². О большом количестве детей здесь говорили: «Оно, конечно, все от Бога, да уж, пожалуй, и довольно бы»¹³. Более остро могло быть воспринято появление на свет девочки, ведь в сыне крестьяне видели «кормильца-поильца», а в дочери — «раздоимку»: «Сына кормлю — займы даю, а дочь питаю — за окно кидаю» (Новгородская губ., Белозерский у.)¹⁴, «Мальчик родится на подмогу, а девочка на потеху» (Новгородская губ., Череповецкий у.)¹⁵, «Девочка — чужая корысть» (Санкт-Петербургская губ.)¹⁶. В то же время некоторые матери предпочитали, чтобы первым или вторым ребенком была девочка, так как она становилась нянькой для последующих детей¹⁷.

Очевидно, проблема заключается в финансовой состоятельности семьи. В связи с тем, что у крестьян порой не хватало ресурсов, чтобы всех прокормить, распространенной практикой было «не кормить попусту хлебом» ребенка, если тот уже «в силах добыть себе кусок»¹⁸. Достигших 10-летнего возраста ребятишек отдавали в другие деревни в пастухи и няньки¹⁹. Одним из способов «избавиться от лишних ртов» стали училища

и семинарии, куда старались пристроить мальчиков-подростков²⁰. Примечательно, что отделившиеся взрослые сыновья и дочери уже спустя некоторое время отказывались содержать своих неработающих родителей преклонного возраста. Стариков упрекали: «Только даром хлеб ешь»²¹. Порой, чтобы добиться от своих детей содержания, старики были вынуждены обращаться к миру и выносить дело на суд²².

Отношения родителей и детей и конфликты между ними.

Отношения между родителями и детьми нередко складывались напряженно с самого детства²³. В письмах корреспондентов отмечается, что детей часто ругают, отец – даже «скверноматерными словами», а за провинности рвут волосы, наказывают пинками, ударами ладонью по голове, розгами (подростков и вовсе били плюхами, кулаками, кнутом, батоном)²⁴. Иногда более снисходительно относились к девочкам, замечая, что «они еще всего натерпят, когда выйдут замуж»²⁵. Примечательно, что с совсем маленькими детьми обращались мягко, но с пяти-семилетнего возраста положение дел менялось²⁶. Крайней мерой наказания взрослых детей в случае постоянного непослушания и неповиновения было лишение их наследства (сами корреспонденты отмечают, что такое случалось редко)²⁷. В контексте рассматриваемого вопроса уместно упомянуть мнение корреспондента из Череповецкого у. Новгородской губ. А.Г. Васильева, согласно которому необоснованная строгость родителя, малое его участие в воспитании приводят к тому, что дети «привыкают не бояться родителей» и вообще «с малых лет начинают пьянствовать, прогуливают целые ночи на беседах, дерутся и проч.». В качестве примера подобной ситуации он приводит случай, когда отец «бил своего сына чем попало» за «какие-нибудь пустяки», а на более серьезные проступки не обращал никакого внимания; зато потом, когда сын вырос и стал делать, что ему вздумается, отец стал его бояться, ведь тот мог его и поколотить, когда был пьян²⁸.

В конце XIX в. родители перестали быть для детей непрекаемым авторитетом: теперь преобладала тенденция неуважительного и черствого отношения к престарелым матери и отцу²⁹.

Отношения супругов и конфликты между ними. Весьма жестоким могло быть и обращение мужа с женой³⁰, и она была вынуждена терпеть это. Окружающие старались не вмешиваться в чужие семейные проблемы, а церковь призывала к терпению и смирению. Женщину, вернувшуюся в родительский дом, обычно прогоняли к супругу с наставлением: «Стерпится – слюбится»³¹. Побои, согласно народным представлениям, имели «педагогическое назначение» и причинялись сознательно с целью «исправить капризную жену»³². Поговорка «Бей бабу смолоду, под старость только зубы оскалишь, – бояться будет» (Новгородская губ., Череповецкий у.) отражает эту мысль³³. Иногда муж рукоприкладствовал из-за злоупотребления хмельными напитками³⁴. Об обратной ситуации, когда «большиничают жены и пьяненьких мужей изредка поколачивают», сообщает корреспондент из Череповецкого у. Новгородской губ.³⁵.

В заключение необходимо заметить, что изменения в семейном укладе и семейных отношениях, затронутые в докладе, не происходили резко и повсеместно и не вели к полному разрушению традиционных устоев. Разумеется, коммуникация в семье во многом определялась также и особенностями характеров ее членов. Вместе с тем во второй половине XIX в. значительное влияние на традиционные нравственные ценности русской деревни начал оказывать город. Важнейшими переменами в семейных отношениях русских стало распространение малой семьи, и, вместе с тем, частое развитие внутрисемейных разногласий, а именно: конфликтов между супругами и между родителями и детьми (подростками или уже взрослыми).

¹ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 6. – СПб., 2008. – С. 244, 245; Т.7. Ч. 2. – С. 292.

² Кушкова А.Н. Крестьянская ссора: опыт изучения деревенской повседневности: по материалам европейской части России второй половины XIX – начала XX века. – СПб.: Изд-во Европейского университета, 2016. – 318 с.

³ Островский А. Б. Уважение, пренебрежение, проклятие в русской крестьянской семье конца XIX в. (по материалам Этнографического бюро В.Н. Тенишева) // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. – М., 2016. – С. 169–184.

⁴ Бузин В. С. Этнография русских. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – С. 174.

⁵ «Русская правда», «Повесть временных лет», актовый материал XI–XIII вв. представляют малую семью как основную форму семейной организации, а большую – как пережиточную (см.: Русские. – М.: Наука, 1997. – С. 417).

⁶ В состав большой семьи помимо родителей, их детей, внуков с семьями могли входить родственники по боковой линии, а также «приемыши», женщины-подворницы – вдовы, солдатки и другие, фактически находившиеся на положении батраков (см.: Бузин В. С. Этнография русских. Указ. соч. – С. 175, Русские. Указ. соч. – С. 417).

⁷ Бузин В. С. Этнография русских. Указ. соч. – С. 175.

⁸ Русские. Указ. соч. – С. 426.

⁹ Там же. – С. 419.

¹⁰ В главе 2 книги Бытия говорится: «Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... <...> и будут два одна плоть» (Быт. 2; 18, 24). Апостол Павел в Послании Ефесянам, говоря о взаимоотношениях между мужем и женой, проводит аналогию между любовью мужа к жене и любовью Иисуса Христа к Церкви (Послание к Ефесянам 5:22 – 33).

¹¹ Шангина И. И. Русские дети и их игры. – СПб: Искусство, 2002. – С. 12, 13.

¹² Русские крестьяне. Указ. соч. – Т. 7. Ч. 1. – С. 293; встречаются и другие подобные сообщения: Там же. – Т. 5. Ч. 2. – С. 45; Т. 5. Ч. 3. – С. 506; Т. 5. Ч. 4. – С. 212; Т. 7. Ч. 2. – С. 603; Т. 7. Ч. 4. – С. 281.

¹³ Там же. – Т. 7. Ч. 1. – С. 293.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. – Т. 7. Ч. 2. – С. 355.

¹⁶ Там же. – Т. 6. – С. 366.

¹⁷ Там же. – Т. 7. Ч. 1. – С. 47; Т. 5. Ч. 2. – С. 45.

¹⁸ Там же. – Т. 5. Ч. 1. – С. 221.

¹⁹ Там же. – Т. 5. Ч. 2. – С. 364.

²⁰ Там же. – Т. 7. Ч. 1. – С. 449.

²¹ Там же. – С. 275, 276. Сообщения о неуважении к старикам-родителям встречаются довольно часто. Приведу только некоторые из них: Русские крестьяне. Указ. соч. – Т. 5. Ч. 1. – С. 605; Т. 5. Ч. 2. – С. 273; Т. 5. Ч. 4. – С. 180, 181; Т. 6. – С. 244; Т. 7. Ч. 2. – С. 282.

²² Проблема пренебрежительного отношения к пожилым родителям см.: Островский А. Б. Уважение, пренебрежение, проклятие в русской крестьянской семье конца XIX в. (по материалам Этнографического бюро В.Н. Тенишева) // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции. – М., 2016. – С. 177–179.

²³ Упоминаний о непростых отношениях между родителями и детьми тоже встречается немало. Корреспонденты писали о грубом отношении отца, о его полной власти над детьми (Русские крестьяне. Указ. соч. – Т. 5. Ч. 4. – С. 115; Т. 7. Ч. 1. – С. 189; Т. 7. Ч. 3. – С. 334), о насилии со стороны родителей при выдаче девушки замуж (Там же. – Т. 5. Ч. 2. – С. 319; Т. 5. Ч. 4. – С. 180) и т. п.

²⁴ Русские крестьяне. Указ. соч. – Т. 5. Ч. 2. – С. 269; Т. 5. Ч. 4. – С. 214; Т. 7. Ч. 1. – С. 47; Т. 7. Ч. 2. – С. 542.

²⁵ Там же. – Т. 7. Ч. 1. – С. 451.

²⁶ Это было связано с тем, что по народным представлениям ребенок до семи лет «существо глупое, неразумное и целенаправленно учить его чему-либо не имеет смысла» (Шангина И. И. Русские дети и их игры. Указ. соч. – С. 40).

²⁷ Русские крестьяне. Указ. соч. – Т. 5. Ч. 2. – С. 374; Т. 5. Ч. 2. – С. 283; Т. 6. – С. 245; Т. 7. Ч. 1. – С. 189; Т. 7. Ч. 2. – С. 397, 611; Т. 7. Ч. 4. – С. 197.

²⁸ Там же. – Т. 7. Ч. 2. – С. 541.

²⁹ Островский А. Б. Указ. соч. – С. 179.

³⁰ Русские крестьяне. Указ. соч. – Т. 7. Ч. 3. С. 334 – 335; Там же, с. 263; Т. 5. Ч. 2. С. 269; Там же, с. 359; Т. 5. Ч. 3. С. 325 – 326; Т. 6. С. 244 – 245; Там же, с. 364 – 365; Т. 7. Ч. 1. С. 276; Т. 7. Ч. 2. С. 347 – 348. Еще ряд примеров см.: Островский А. Б. Указ. соч. – С. 172–177.

³¹ Русские крестьяне. Указ. соч. – Т. 7. Ч. 3. – С. 335.

³² Там же. – Т. 6. – С. 245.

³³ Там же. – Т. 7. Ч. 3. – С. 335.

³⁴ Там же. – Т. 6. – С. 245.

³⁵ Там же. – Т. 7. Ч. 3. – С. 335.

UDC 392.3

S.A. Didkovskaia

Conflicts in a Small Peasant Family of Russians
in the Northwestern Provinces of Russia at the
Turn of the 19th - 20th Centuries (Based on
Materials of the Ethnographic Bureau of
V.N. Tenishev)

Didkovskaia Sophia Alekseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russians, Researcher of the Second Category, s.didkovskaya@ethnomuseum.ru

The report, based on materials from the Ethnographic Bureau of the V.N. Tenishev, explores the different types of conflicts that occurred in small peasant families in the northwestern regions of Russia during the late 19th and early 20th centuries. The importance of this topic is due to its lack of knowledge and its poor presentation: in various works on the Russian peasant family, there is a tendency towards denial and silencing of negative and contradictory aspects.

Keywords: family, family values, family life, conflict in the family.

Е.А. Чайко

«Муж и жена – одна сатана»: мужчина
и женщина в семьях бывших горнозаводских
районов Челябинской области
в 1930–1950-х годах

Чайко Екатерина Анатольевна, Челябинский государственный университет, Музей археологии и этнографии (Челябинск), заведующая, кандидат исторических наук, e.a.chaiko@yandex.ru

Основным назначением заработка женатого мужчины в горнозаводской семье в первой половине XX в. считалось содержание семьи. Было принято, чтобы муж отдавал заработок жене целиком. Понимание роли мужа прежде всего как кормильца было присуще советскому обществу в целом. Этим объясняется факт, что заработки рабочих-мужчин были в среднем в два раза выше заработков женщин. Сохранение статуса кормильца семьи и добытчика способствовало стремлению женатых мужчин к получению дополнительных доходов. Рабочие в поселках бывших горных заводов имели приусадебные хозяйства. Многие занимались промыслами, в том числе кротоловством, охотой. Тяжелый физический труд на производстве и работа в личном хозяйстве были причиной трудового перенапряжения мужчин. Муж считался хозяином и по отношению к жене.

Ведение домашнего хозяйства являлось основной обязанностью замужней женщины. Статус жены – хозяйки большой семьи оставался высоким в обществе. Основные черты бытового уклада, сложившегося в дореволюционный период, сохранялись в 1930–1950-х гг. среди потомков социальной

группы горнозаводского населения на территории Катав-Ивановского и Миньярского районов Челябинской области, что способствовало сохранению традиционных ролей жены и мужа в семье.

Ключевые слова: семья, муж, жена, заработная плата, дополнительные заработки, домашнее хозяйство.

Основу доклада составляют материалы этнографических исследований Катав-Ивановского и Ашинского районов Челябинской области, проводившиеся в 1952–1953 и в 2000 гг. Экспедиции 1950-х гг. были организованы советским фольклористом В.Е. Гусевым (с 1947 по 1955 г. работал в Челябинском пединституте)¹. Собирали полевые материалы обученные в фольклорном кружке студенты, они же являлись авторами отчетов². Поскольку Виктор Евгеньевич считал необходимым «изучать состояние фольклора в связи с экономической и культурной средой»³, в фокусе исследований оказался производственный быт и «быт семьи». Нескольким студентам было поручено описать семьи, в которых они жили во время экспедиции. Это две семьи в с. Тюлюк – Назаровых и Трусовых и «передовая» семья Прохоровых из г. Катав-Ивановска. Этнографические экспедиции 2000-х гг. проводились Челябинским государственным университетом (далее – ЧелГУ), отчеты о них хранятся в архиве музея археологии и этнографии ЧелГУ. Кроме того, привлечены материалы местной периодической печати 1930–1950-х гг., а также архивные документы.

Исторически ядро населения Катав-Ивановского и Ашинского районов Челябинской области сформировалось как социальная группа горнозаводского населения на территории Симского⁴ и Катавского⁵ горнозаводских округов. В его основе были выходцы из Пензенской, Уфимской, Калужской, Тульской, Рязанской, Владимирской, Саратовской губерний, основавшие во второй половине XVIII в. ряд населенных пунктов.

Муж, хозяин. Для русской традиции характерен высокий статус мужа в семье. Муж был главой семьи, ему принадлежало

право на управление хозяйством и распоряжение имуществом. Главенство мужчины в семье объяснялось совокупностью причин, одно из которых – преимущественное право на землю, вытекающее из способности ее обработать⁶. Живучестью представления о праве мужчин на землю в советское время можно объяснить следующий сюжет. В 1936 г. Миньярская районная газета сообщала, что «при распределении участков под индивидуальные огороды, земля была выделена только мужчинам, работники огнеупорного цеха были обойдены завкомом, ни одна женщина не получила огорода»⁷.

Основным назначением заработка женатого мужчины считалось содержание семьи. В горнозаводской семье Урала до революции было принято, чтобы муж отдавал его жене целиком⁸. Это же внутрисемейное правило сохранялось и в советский период. Так, со слов наблюдателей, в семье Назаровых из с. Тюлюк Катавского района работающие муж и сын отдавали деньги жене/матери – «она ими распоряжается как ей нужно. Довольно часто ездит в Златоуст, Челябинск, чтобы купить одежду или продукты». В семье Трусовых из того же села, состоящей из мужа, его матери, жены и двоих детей, деньгами распоряжалась жена хозяина «по своему усмотрению». В семье Прохоровых из г. Катав-Ивановска жена также полностью «распоряжалась заработком мужа»⁹.

Понимание роли мужа прежде всего как кормильца семьи было присуще обществу в целом. Так, необходимость кормить семью – основной аргумент в жалобе рабочего химлесхоза на начальство, не позволявшее ему перейти на лучше оплачиваемую работу, хотя «для содержания на иждивении семьи в 5 человек» нынешней зарплаты недостаточно¹⁰. Именно в силу отмеченного заработка рабочих-мужчин были в среднем в два раза выше женских. Так, в 1950-х гг. мужчины в бондарном цехе промысловой артели получали 500–600, а женщины – 300 руб.¹¹

Для сохранения статуса кормильца и добытчика семьи женатые мужчины стремились к получению дополнительных доходов. Рабочие в поселках бывших горных заводов имели приусадебные хозяйства, что было характерно и для дореволюционного периода. Газета «Авангард» в 1935 г. сообщает:

«В Катавском поселке большинство рабочих и служащих занимаются индивидуальным огородничеством. Об этом красноречиво свидетельствуют расположенные вокруг Катава многочисленные земельные участки так называемых «дальних огородов»¹². Имеется также большое количество приусадебных «ближних» огородов». В заметке под названием «Своя рубашка ближе к телу» с возмущением сообщается, что «мастер столярного цеха Долинин вместо того, чтобы выполнять промплан, активно готовится к сенокосу. Некоторых рабочих поставил на подготовку инвентаря к покосу»¹³.

Многие рабочие занимались доходным промыслом – кротовловством. Кротов добывали с помощью 200-300 ловушек, установленных на тропах в горах. Кротоловы уходили на 20–25 км от жилья. Проверять ловушки нужно было каждый день, т.к. тушки кротов быстро протухали. За один день можно поймать 100–150 кротов. Шкурки кротов сдавали за деньги, меняли на муку, сахар, обувь. В деньгах 1961 г. за одну шкурку 1-го сорта платили 20 коп, за шкурку 2-го сорта – 12 коп.¹⁴ О популярности кротового промысла свидетельствует газета «Авангард». Ее корреспонденты писали: «Фельдшер месединского медпункта Шибанов халатно относится к обязанностям. Единственное занятие, к которому Шибанов относится со старанием – ловля кротов»¹⁵. В ней же сообщается о достижениях кротоловов Мигачева Я.И. из д. Тюльмень и Бурова Н.И. из д. Верхняя Катавка, которые «добыли и сдали кротовых шкурок более чем на 8500 руб.»¹⁶

Охота также давала дополнительный доход. Промысловыми животными являлись лисицы, медведи, волки, зайцы, белки, рыси, лоси. Газета «Авангард» писала, что Катавский район имеет богатую пушную базу. Ранее упомянутые Мигачев Я.И. и Буров Н.И. в период осенне-зимнего сезона 1952 г. добыли и сдали 13 шкурок куниц, 2 шкурки рыси. Охотник из деревни Лемеза Большиков Я.Е. сдал 8 шкур куниц и 1 шкуру лисы¹⁷. «Охотник Куликов убил 4 волков. За зимний сезон убил свыше 90 белок, 3 зайцев, 2 лис, 4 волков. За истребление волков получил вознаграждение»¹⁸.

Тяжелый физический труд на производстве и необходимость дополнительных заработков были причиной перенапря-

жения мужчин. На мужа-хозяина возлагались обязанности по заготовке, подвозу и рубке дров, чистке двора от снега, уходу за скотиной, вывозу навоза, поддержанию в порядке инвентаря. Во время сенокоса мужчины косили и стоговали сено. Зимой по снегу сено вывозили с покосов, подвозили дрова. Перечисленные обязанности исполнялись в свободное от работы на заводе время. Описывая быт своей семьи, одна из информантов из г. Миньяр заметила: «Он измученный наш мужик-то, тут и говорить нечего. У меня в горячей прокатке работал, и дома работы полно»¹⁹.

Муж считался хозяином и по отношению к жене. Он мог наказывать жену, потому что «бьют не ради мучения, а ради учения». Так, одна из жительниц д. Александровки в 1952 г. (в то время ей было 92 года) отмечала, что «раньше баб поленьями били обязательно. Это такой порядок был и законно»²⁰. В 1950-х гг. практика «учить жену» применялась мужьями чаще в пьяном виде и осуждалась обществом. В отчете фольклористов (1953 г.) читаем: «Зачастую мужья пьют и дерутся. Сам председатель артели часто гоняет свою жену по улице, напившись. Женщины недовольны таким положением, но помалкивают»²¹.

Безусловно, такой тип отношений был свойственен не всем семьям. Так, в тех, которые были в 1953 г. выбраны для описания в качестве типичных, имел место иной характер супружеских отношений. Так, в «передовой» семье Прохоровых из г. Катав-Ивановска жена «слушается во всем советов мужа. Но если не согласна, может настоять на своем» (с трудом, но убедила мужа в необходимости продолжить обучение дочери в институте)²².

Жена, хозяйка. Замужние женщины традиционно не работали. Так, до революции единственным видом женского труда на Миньярском заводе было разогревание в цехах чая для рабочих, который они пили каждый час. Женский труд стал массовым лишь в годы Великой Отечественной войны. По воспоминаниям жительниц г. Миньяра, «перед окончанием войны стали гонять на уборочную женщин. Они, чтобы не ездить, поступали на работу, а то не работали. Всегда муж работал, а жена – дома»²³. Ведение домашнего хозяйства являлось основ-

ной обязанностью замужней женщины. Статус жены – хозяйки большой семьи оставался высоким в обществе и в 1950-х гг. Так, при разборе в Симском станционном совете факта неявки по повестке четырех женщин на лесозаготовительные работы, одна из них была освобождена от лесозаготовок, так как исполком учел, что у нее большая семья и «все работают»²⁴.

Работающие женщины зачастую пренебрегали служебными обязанностями в пользу домашних. Так, сообщалось: «Доклад директора школы о Сталинской конституции прочитан не был, т.к. избач не явилась, а занималась домашним хозяйством»²⁵.

Таким образом, основные черты бытового уклада, сложившегося в дореволюционный период, сохранялись в 1930–1950-х гг., что способствовало сохранению традиционных ролей жены и мужа в семье.

¹ Чайко Е. А. О материалах фольклорно-этнографических экспедиций В.Е. Гусева 1947–1955 гг. // Живая старина. – 2017. – № 2 (94). – С. 45–48.

² См.: Овчинникова Н. Семейный быт рабочих г. Катав-Ивановска // Государственный исторический музей Южного Урала (ГИМЮУ). Ф. документов. Оп. 4. Ед. хр. 292.

³ Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. Р-627. Оп. 3. Д. 38. Л. 2–2 об.

⁴ Симский горный округ входил в состав Уфимского у. Уфимской губ., с 1922 г. – Златоустовского у. Челябинской губ., в 1924 г. преобразован в Миньярский р-н Златоустовского окр. Уральской обл., с 1930 г. Миньярский р-н Уральской обл., с 1934 г. – Миньярский р-н Челябинской обл., с 1960 г. – Ашинский р-н Челябинской обл.

⁵ Катавский горный окр. входил в состав Златоустовского у. Уфимской губ., в 1924 г. преобразован в Катавский р-н Златоустовского окр. Уральской обл., с 1930 г. – Катавский р-н Уральской обл., с 1934 г. – Катавский р-н Челябинской обл., с 1965 г. – Катав-Ивановский р-н Челябинской обл.

⁶ Шангина И. Муж // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. – СПб.: «Искусство – СПб», 2005. – С. 369.

⁷ Миньярская районная газета «Стальная искра». – 1936. – 15 апр.

⁸ Крупянская В.Ю., Полищук Н.С. Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX – начало XX в.). – М., 1971. – С. 64.

⁹ ГИМЮУ. Ф. документов. Оп. 4. Ед. хр. 292.

¹⁰ Катавская районная газета «Авангард». – 1952. – 3 июля.

- ¹¹ ОГАЧО. Ф. Р-627. Оп. 3. Д. 51. Л. 29.
- ¹² Катавская районная газета «Авангард». – 1935. – 15 мая.
- ¹³ Миньярская районная газета «Стальная искра». – 1937. – 4 июля.
- ¹⁴ ОГАЧО. Ф. 1329. Оп. 1. Д. 23. Л. 4.
- ¹⁵ Катавская районная газета «Авангард». – 1952. – 2 июля.
- ¹⁶ Там же. – 1953. – 26 ноября.
- ¹⁷ Там же. – 1952. – 26 ноября.
- ¹⁸ Там же. 1948. 7 март.
- ¹⁹ ОГАЧО. Ф. 1329. Оп. 1. Д. 24. Л. 24.
- ²⁰ ГИМЮУ. Ф. документов. Ед. хр. 289. Л. 22.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же. Л. 30.
- ²³ Архив ЧелГУ. Тетр. 8. Л. 37.
- ²⁴ Архив Златоустовского городского округа. Ф. Р-449. Оп. 1. Д. 5. Л. 55, 55о.
- ²⁵ Катавская районная газета «Авангард». 1949. 15 декабря.

UDK 392.3

Ye.A. Chaiko

Husband and Wife are one Satan:
Soviet Men and Women in the Family
(Using the Example of the Population of the
Former Mining Districts of the Chelyabinsk
Region between the 1930s and 1950s)

Chaiko Yekaterina Anatolievna, Chelyabinsk State University, Head of the Museum of Archeology and Ethnography, Ph/ D (History), e.a.chaiko@yandex.ru

The main purpose of a married man's earnings in a mining family in the first half of the twentieth century was considered to be its maintenance. It was customary for a husband to give his wife's earnings in full. Understanding the role of the husband, first of all, as the breadwinner of the family was inherent in Soviet society as

a whole. This explains the fact that the earnings of male workers were on average twice as high as those of women. Maintaining the status of a family breadwinner and breadwinner contributed to the desire of married men to receive additional income. Workers in the settlements of former mining plants had household farms. Many were engaged in crafts, including mole fishing, hunting. Heavy physical labor at work and work in the personal household where the cause of men's labor overstrains. The husband was also considered the master in relation to his wife.

Housekeeping was the main responsibility of a married woman. The status of the wife – mistress of a large family remained high in society. The main features of the way of life that developed in the pre-revolutionary period.

Keywords: family, husband, wife, salary, additional earnings, household.

А.В. Христенко

Семья кустаря: этнографические реалии
и управленческие концепции
на рубеже XIX–XX веков

Христенко Алексей Владимирович, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, научный сотрудник, lexa.hristenko@yandex.ru

При идентификации кустарной промышленности в экономике дореволюционной России одним из значимых признаков является семейный характер производства, исторически присущий многим традиционным промыслам. В докладе охарактеризованы некоторые особенности функционирования семьи как носителя традиционной модели организации мелкотоварного производства, отмечена специфика преломления данных реалий в концептуальных построениях и мероприятиях кустарной политики рубежа XIX–XX вв.

Ключевые слова: семья, кустарная промышленность, кустарные музеи и выставки.

На фоне кризисных явлений, присущих эпохам индустриальной и постиндустриальной экономик, свою жизнеспособность и высокую адаптивность проявили формы производственной деятельности, основанной на семейном труде. Беспрецедентным по своему масштабу, социально-экономической и общекультурной значимости является исторический

опыт отечественной кустарной промышленности рубежа XIX–XX вв., в последние десятилетия являющийся объектом пристального изучения не только в качестве историко-культурного явления, но и актуального ориентира для принятия взвешенных решений в области поддержки малого и среднего бизнеса в различных регионах страны¹.

Начиная с 1870-х гг. сбор материалов, описание промысловых центров осуществлялись в русле решения стратегической задачи по поддержке русского кустаря. Семья как основная хозяйственная единица кустарной формы производства была объектом пристального внимания с целью поиска эффективных управленческих решений. В докладе мы попытаемся охарактеризовать некоторые особенности функционирования семьи как носителя традиционной модели организации мелкотоварного производства и наметить особенности преломления данных реалий в концептуальных построениях и конкретных мероприятиях земской и государственной кустарной политики рубежа XIX–XX вв.

При определении специфических черт кустарной промышленности нередко акцентировался именно семейный характер организации производства². Морально-этический аспект, на основании которого кустарная промышленность имела существенные преимущества в сравнении с иными видами промыслов – поденной работой и отходом, а также трудоустройством на фабрики либо заводы, – это возможность зарабатывать без отрыва от семьи. О нравственном разложении русского села и деревни, вызванного массовой трудовой миграцией в крупные промышленные центры, свидетельствовали многие наблюдатели народного быта пореформенной эпохи. Одним из наиболее эффективных способов возвращения в семью как раз и представлялась кустарная промышленность, являвшаяся гораздо более «здоровым» в духовном плане способом производства и в этом смысле выступавшая как «необходимый для России строй труда»³.

Основными источниками для этнографического изучения отечественной кустарной промышленности являются многочисленные описания исследователей второй половины XIX –

начала XX в. — земских статистиков, государственных деятелей, краеведов и ученых, перед которыми стояла задача фиксации актуального состояния того или иного промысла с целью выработки комплекса организационных мер по его поддержке⁴. Это во многом определило содержательную специфику данного рода источников с присущим им особым вниманием к экономическим аспектам ведения домашнего хозяйства в семьях кустарей. В свете современных этнографических и социально-антропологических исследований подробнейшие раскладки семейного бюджета (указание стоимости орудий и инструментов, сметы расходов на удовлетворение бытовых нужд, в том числе на питание с приведением сложившегося рациона и т.д.) становятся ценнейшим источником для реконструкции бытового уклада семьи мастера-кустаря. Современные исследования свидетельствуют, что во многих крупных, исторически сформировавшихся центрах кустарного производства образ жизни таких семей имел существенные отличия от традиционного быта крестьян, с одной стороны, и городского населения, с другой, представляя таким образом некий промежуточный («посадский») тип организации жизни семейного коллектива⁵.

Известная самодостаточность (пусть в большинстве случаев и весьма условная) семьи кустаря как хозяйственной единицы зиждилась на внутреннем ресурсе разделения труда, и в мотивационном плане закреплялась выраженной заинтересованностью каждого участника производства в успешном результате трудовой деятельности⁶. В большинстве случаев речь шла о пооперационном разделении труда, в который зачастую оказывались вовлечены все члены семьи, включая детей (начиная с 5–7 лет) и стариков. Так, в крупнейшем центре русского ложкарного промысла — селах и деревнях Семеновского и Балахнинского уездов Нижегородской губернии — мужчины занимались резьбой, в то время как окраска ложек, как правило, была женским делом⁷.

Наиболее показательные примеры глубокого вовлечения семьи в производственный процесс дает традиционное гончарство, в качестве широко поставленного кустарного промысла получившее развитие у населения юго-западных губерний Российской империи — Полтавской, Киевской, Подольской и дру-

гих⁸. За исключением наиболее сложного с технологической точки зрения этапа изготовления глиняной утвари – формовки на ножном гончарном круге – все стадии производства в большинстве случаев осуществлялись с участием членов семьи. Орудия труда – гончарный круг и комплект инструментов – переходили по наследству от отца к сыну.

Немало параллелей можно обнаружить при обращении ко многим другим традициям организации труда, сложившимся как в крупных кустарно-промышленных центрах, так и в тех местах, где промысел не выходил за рамки вспомогательного, подсобного занятия, ориентированного на восполнение дефицита в бюджете семьи. Несмотря на общую для эпохи развития товарно-денежных отношений и индустриализации тенденцию постепенного вытеснения семейной формы организации производства более сложными, основанными на использовании наемного труда, принципы и элементы семейной модели ведения дела отчетливо проступали в кустарных артелях. Развитие кооперативного начала было присуще, прежде всего, тем отраслям, в которых технология не могла быть обеспечена силами одной семьи, а сохранение ручного труда утрачивало экономическую целесообразность – это всевозможные перерабатывающие, добывающие промыслы. Однако оставалась необъятная область кустарного производства, в которой по-прежнему главенствовал именно человеческий капитал, либо семейная форма производства проявляла большую экономическую гибкость в сравнении с фабрикой. Речь в первую очередь шла о художественных промыслах – вышивке, ткачестве, кружевоплетении, изготовлении декоративных изделий из металла, дерева и иных растительных материалов. С этими традиционными занятиями населения во многом связывались перспективы функционирования кустарной промышленности в эпоху индустриализации, именно художественные промыслы получили приоритет в управленческих стратегиях дореволюционной кустарно-промышленной политики.

На рубеже XIX–XX вв. поддержка кустарной промышленности, осуществлявшаяся профильными ведомствами, земскими организациями и частными лицами, предполагала целена-

правленную работу по двум направлениям. Экономические меры были ориентированы на обеспечение кустарей кредитом, а также на решение проблем снабжения сырьем и организации сбыта изделий. Ключевая задача по закреплению кустаря на рынке, в свою очередь, предполагала разработку обширного проекта «окультуривания» кустарной промышленности путем организации системы ремесленного образования и обеспечения осязаемого присутствия продукции кустарных промыслов в актуальном культурном пространстве Российской империи – в экспозициях профильных кустарных музеев* и на выставках.

Представление интеллигенции о необходимости культурного воздействия на кустарные промыслы в значительной степени формировалось в процессе ознакомления с жизненными реалиями кустарных семей в разных уголках России¹⁰. Остро стоял вопрос о сокращении традиционного для многих промыслов 17–18-часового рабочего дня; обычное для сельской домашней промышленности подключение детей к трудовому процессу зачастую описывалось как нещадная эксплуатация. Путь к модернизации производства, вызволения женщин и детей из кустарной кабалы лежал, в том числе, через техническое, профессиональное образование мастеров.

Гуманистически благородная идея, однако, так и не смогла полноценно укорениться в среде сельских кустарей. Противоречия, наметившиеся при альтернативном соприкосновении школьной и традиционной, внутрисемейной систем ремесленного обучения зачастую сводили на нет большинство просве-

* С опорой на западноевропейский опыт организации художественно-промышленных музеев в конце XIX – начале XX в. сложилась отечественная сеть профильных музеев, включавшая два центральных учреждения – Кустарный музей Московского губернского земства и Кустарный музей Министерства земледелия и государственных имуществ (с 1905 г. – Главного управления землеустройства и земледелия) в Санкт-Петербурге (комплекс Соляного городка), а также ряд земских музеев-складов преимущественно в губерниях Европейской части России. Подробнее см.: Карташова М. В. Кустарные музеи Российской империи в конце XIX – начале XX века // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2019. – № 2. – С. 18–26.

тительных инициатив. Как правило, сопряженной с отрывом от домашнего производства системе обучения в ремесленной школе было крайне трудно противостоять идущему из многовековой глубины народной традиции «зову» земли и семьи: в период уборки хлеба либо косовицы учебные заведения для кустарей пустели, а смириться с утратой рабочих рук в условиях сверхинтенсивного потокового производства мог далеко не каждый хозяин. Постепенно сформировалась более гибкая концепция образования кустарей, предполагавшая организацию учебно-показательных мастерских в местах наиболее интенсивного производства и развертывание деятельности кустарных техников – «кочующих» специалистов, внедрявшихся в среду местных мастеров с целью технической модернизации промысла.

Известное сопротивление традиционной среды сопровождало и освоение отечественной кустарной промышленности музейно-выставочной практикой дореволюционной России¹¹. Справедливая метафора «незаметной промышленности»¹², в частности, отражала присущую многим кустарям склонность к скрытному, полуподпольному ведению дела как на уровне семейного коллектива, так и в масштабе целого промыслового селения. Повсеместно это было стратегией противостояния агрессивной фискальной политике государства, в некоторых же случаях – способом удерживания «тайны» технологического процесса, до поры до времени обеспечивавшей эксклюзивность продукции на рынке (хрестоматийный пример – негласный запрет на браки с жителями соседних селений, установленный в одном из знаменитых центров кустарной металлообработки – с. Безводном Нижегородской обл.¹³). В этом свете вполне объяснимы страх, настороженность, а нередко и выраженная агрессия кустарей, столкнувшихся с предложением о передаче образцов своих изделий для экспонирования в музее либо на выставке.

Однако выход в публичное пространство в условиях пореформенного рынка был, действительно, необходим. Парадоксальным образом соединив в своей деятельности учебную и коммерческую функции с проектной деятельностью по формированию стиля современных изделий на основе обраче-

ния к традициям народного творчества, музей был призван на деле помочь кустарю, скоординировав его производственный опыт с актуальной эстетической повесткой, в которой веяния европейского модерна соседствовали с поисками автохтонной художественной традиции¹⁴. Многочисленные кустарные выставки, экспозиции профильных музеев представили широкую палитру творчества кустарей, в различных материалах «сформулировавших» свой ответ на этот во многом противоречивый запрос современности. Среди экспонентов – немало потомственных мастеров, представителей семейных династий, производственные навыки, ремесленный и художественный опыт которых оказался в фокусе проекта модернизации отечественной кустарной промышленности.

Сохранившиеся в собраниях многих отечественных и зарубежных музеев памятники, в частности кустарные изделия в неорусском стиле, свидетельствуют о неоднозначности результатов реализации этого проекта, итогом которого стало формирование обширного предметного мира на стыке городской и сельской культур, аутентичной народной традиции и китча. За внешней пестротой, стилистической мозаичностью этих вещей в действительности скрывается основная социокультурная функция музейно-выставочной практики, равно как и других мероприятий в рамках проекта поддержки отечественного кустаря, – создание условий для внутрисемейного наследования ремесленных навыков, сохранения преемственности традиций домашнего рукоделия. Несколько волн регенерации отечественной кустарной промышленности в XX столетии, творчество наследников дореволюционных кустарей – народных мастеров советской эпохи подтверждают исключительный потенциал семьи в трансляции опыта предшествующих поколений, его актуализации и воспроизведении в ответ на вызовы современной культуры.

¹ Егоров В.Г. Малые экономические формы самоорганизации населения как фактор развития // Народные промыслы и малый бизнес: грани интеграции и стратегия развития: Сб. мат-лов науч.-практ. конф., Нижний Новгород, 2016. – М., 2016. – С. 5–23.

² Егорова М.Г. Преемственность и семейные традиции в становлении и развитии кустарных крестьянских промыслов центрального региона России в конце XIX – начале XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Иваново, 2005. – С. 6, 7.

³ См.: Голицын Ф.С. Необходимый для России строй труда. – СПб., 1909. 90 с.

⁴ См.: Труды Комиссии по исследованию кустарной промышленности в России. Вып. 1–16. – СПб., 1879–1887.

⁵ Верняев И.И. Промысловые кластеры как локальные этнографические группы: хозяйство, социум, культура и идентичность (Европейская Россия, середина XIX – первая треть XX в.) // Вестник С.-Петербургского ун-та. Сер. 2. – 2011. – Вып. 1. – С. 75.

⁶ Егоров В.Г. Указ соч. – С. 8, 9.

⁷ Лебедева О.Н., Мустафин И.Р. Организация хозяйства промыслово-земледельческих крестьян деревни Андроновы Балахнинского уезда Нижегородской губернии на рубеже XIX–XX вв. // Народные промыслы и малый бизнес: грани интеграции и стратегия развития: Сб. мат-лов науч.-практ. конф., Нижний Новгород, 2016. – М., 2016. – С. 195, 196.

⁸ См.: Зарецкий И.А. Гончарный промысел в Полтавской губернии. – Полтава, 1894. 164 с.

⁹ Ратчин Я.А. Кустарные кооперативы и кооперативное движение Московской губернии // Народные промыслы и малый бизнес: грани интеграции и стратегия развития: Сб. мат-лов науч.-практ. конф., Нижний Новгород, 2016. – М., 2016. – С. 273–276.

¹⁰ Подробнее см.: Труды Съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. Ч. 1–2. – СПб., 1902; Труды Съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. 1910 г. Т. 1–2. – СПб., 1910; Труды III Всероссийского съезда деятелей по кустарной промышленности в С.-Петербурге. 1913 г. Вып. 1–4. – СПб., 1913–1914.

¹¹ Христенко А. В. Антропология кустарного производства в свете музейно-выставочной практики дореволюционной России // Живая старина. – 2019. – № 3 (103). – С. 40–43.

¹² См.: Верняев И.И. «Незаметная промышленность»: крестьянские производящие промыслы России в теоретических концепциях и эмпирических исследованиях конца XVIII – начала XX в.: В 2 ч. // Вестник С.-Петербургского ун-та. – Ч. 1. – Сер. 2. – 2014. – Вып. 2. – С. 75–98; Ч. 2. Вып. 4. – С. 113–132.

¹³ Верняев И.И. Промысловые кластеры. Указ. соч. – С. 63.

¹⁴ См.: Шевеленко И.Д. Модернизм как архаизм: национализм и поиски модернистской эстетики в России. – М., 2017. 336 с.

A.V. Khristenko

The Handicraftsman Family: Ethnographic Realities and Management Concepts of the Turn of the 19th–20th Centuries

Khristenko Alexey Vladimirovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Eastern, Southeastern and Central Europe, Research Fellow, lexa.hristenko@yandex.ru

One of the characteristic features of the handicraft industry of pre-revolutionary Russia was the family nature of production, which was preserved in many traditional crafts. The report describes some features of the functioning of the family as a carrier of the traditional model of organizing small-scale production, and notes the specifics of the refraction of these realities in conceptual constructions and measures of artisanal policy at the turn of the 19th – 20th centuries.

Keywords: family, handicraft industry, museums and exhibitions of handicraft industry.

Л.В. Королькова

Традиционная вепсская семья в 1920–1930-х годах

Королькова Людмила Валентиновна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада России и Прибалтики, заведующая отделом, кандидат исторических наук, korolkova@list.ru

Целью доклада является определение факторов, которые в 1920–1930-е годы способствовали сохранению традиционной вепсской семьи. Основными источниками исследования послужили материалы Центрального государственного архива историко-политических документов: документы Ленинградского губернского комитета ВЛКСМ, протоколы конференций и собраний партийных организаций и ячеек ВКП(б) Винницкого и Ефимовского районов, секретные сводки Объединенного государственного политического управления. Также были использованы материалы периодической печати 1920–1930-х гг.

Ключевые слова: семья, вепсы, общество, внутренняя политика, 1920–1930-е гг.

Хорошо известно, что советская власть на первых этапах своего становления осуждала традиционную семью как буржуазный институт и старалась сделать все для ее распада. Семья как хозяйственная единица, с точки зрения народного хозяйства, была беспомощной и вредной. Поэтому ее следовало

разрушить и заменить другими социальными формами¹. Семью как базовую структура общества предполагалось подвергнуть коренным изменениям с целью привлечения ее членов к активному участию в строительстве нового общества. Во всех пропагандистских источниках 1920-х гг. крестьянская семья постоянно подвергалась критике; традиционную семью называли общественным и культурным пережитком, хранительницей дедовских обычаев, предрассудков и верований. В итоге такая политика в отношении семьи привела к всесторонней трансформации этого института².

Однако данный процесс не везде шел одинаково. Быстрее всего деструктивные изменения проходили в городах и сельской местности, имеющей тесные экономические связи с городами. На национальных окраинах и территориях, удаленных от индустриальных центров, нововведения советской власти в области семейной политики в первые десятилетия ее становления приживались плохо, а в ряде случаев вообще игнорировались. Об этом свидетельствует материал, хранящийся в архивах. Подобная ситуация была характерна и для района расселения вепсов.

Вепсская семья, как и все семьи России первой в 1920–1930-е гг. испытала на себе все социальные и политические катаклизмы этого времени: войны, революцию, новую экономическую политику, экономические кризисы, коллективизацию, борьбу с религией и т.п. Однако в силу своей определенной «архаичности» экономической слабости, языковой и территориальной замкнутости вепсская семья смогла в значительной мере противостоять всем нововведениям советской власти, касающимся традиционной семьи, и таким образом затормозить процесс ее трансформации.

Основой вепсской семьи до революции было аграрное производство и домашнее хозяйство. Семья владела совместным нераздельным имуществом и на его базе вела хозяйство. У каждого члена семьи были свои обязанности. Семейный бюджет мог пополняться за счет охоты, рыболовства, собирательства, отходничества, промыслов, ремесел. Важную роль у вепсов играли семейно-родственные связи и приоритет старших поколений в семье.

Следует отметить, что в 1920-е гг. вепсы жили крайне замкнуто. Так, к примеру, в Лодейнопольском у. Олонецкой губ. каждый род включал 4–5 поколений. Родственные связи Озерского сельского совета Винницкого р-на были сосредоточены преимущественно в пределах своей территории. Родство в пределах общества составляло 73 %³. Многодетность в вепсской семье имела экономическую мотивацию; крестьяне были заинтересованы в большом количестве детей – продолжателей рода, будущих работников и кормильцев родителей в старости. Таким образом, все внутреннее устройство вепсской крестьянской семьи соответствовало типичным чертам традиционного общества.

Поскольку вепсская деревня до революции практически не была затронута капитализацией, быт и сознание крестьян в 1920-е гг. оставались довольно архаичными. Вплоть до конца 1930-х гг. значительная часть населения не отошла от церкви, негативно относилась к проведению антирелигиозной политики и требовала открыть церкви вновь. Так в 1930 г. в деревнях Ефимовского р-на верующими был осуществлен сбор подписей за восстановление религиозных обрядов⁴. Крещение ребенка священником у вепсов было обязательным. Поэтому пока были открыты сельские храмы, обряд крещения проходил там. К примеру, жители деревень входивших в состав Радогощинского сельского совета имели возможность до 1933 г. крестить детей в Пелушском храме⁵. После закрытия церквей священников приглашали в деревни для крещения и проведения службы во время церковных праздников⁶.

Церковный брак у вепсов продержался до начала 1930-х гг. Этому во многом способствовал тот факт, что старшее поколение, будучи верующими людьми, не давало согласия на брак, заверенный лишь подписями в сельском совете, но не освещенный церковью. Да и невесты в 1920-е гг. отдавали предпочтение венчанию в церкви. В качестве примера можно привести такой случай. В одной из приоятских деревень член ВКП (б) для того, чтобы жениться на местной учительнице, дочери бывшего помещика, подал заявление о выходе из партии, поскольку «невесту и ее родителей невозможно склонить к браку без венчания»⁷.

Еще одним фактором, способствующим сохранению вепсской традиционной семьи и деревенского социума в целом, были храмовые и заветные праздники, которые отмечали все крестьяне, независимо от идеологических воззрений и несмотря на запреты со стороны властей всех уровней. Даже в 1937 г. руководство регионом сетовало на то, что антирелигиозная работа среди вепсов велась на низком уровне. Партийные и комсомольские работники на местах ею не занимались⁸. В вепсских деревнях и в рабочие дни праздновали Пасху, Крещение, Сретение, Маккавеев день, Петров день и другие церковные праздники⁹. Даже во время проведения лесозаготовительных работ в дни праздников лесные участки пустели. К примеру, на р. Ояти в январе 1933 г. из леса ушли 190 лесорубов праздновать Крещение¹⁰. В вепсском Шимозерье, несмотря на угрозы со стороны местных властей, в 1936 г. значительное количество лесорубов бросили работу и уехали праздновать Сретенье¹¹.

Обследование вепсских деревень Тихвинского и Ефимовского р-нов проведенное в 1939–1940 гг. с целью выявления состояния религиозности местного населения и результатов антирелигиозной политики показало, что, несмотря на то, что все церкви закрыты и нет «явных» священников, во всех избах колхозников висят иконы¹². В деревнях работа против религиозных обрядов практически не велась; часто сами местные коммунисты принимали участие в праздновании религиозных праздников¹³.

Разрушению традиционной семьи, по мнению большевиков, должна была способствовать «гендерная революция», целью которой было освобождение женщин. Однако эта политика в 1920–1930-е гг. не имела поддержки у вепсов и не могла существенно изменить целый ряд сельских институтов и семейных традиций. Она не привела к серьезной трансформации жизнедеятельности, повседневности и ментальности женщин. Стремясь к максимально полному вовлечению крестьянок в колхозное производство, представители власти пытались устранить все препятствия, мешающие этому. Особое внимание в рассматриваемые годы уделялось развитию сети начальных школ, яслей, детских площадок и интернатов. На них возлагалась задача освободить женщину от домашних забот, препятствующих

ее труду в колхозах и способствовать «воспитанию детей в коммунистическом духе»¹⁴.

В вепских деревнях первые ясли открылись в 1932 г. Однако не все родители были к этому готовы. Пойти на такой шаг им не позволяли конкретные причины: экономическая несостоятельность большинства семей, голод и слабое здоровье детей. За пребывание ребенка в дошкольном учреждении колхозники должны были платить 6 руб., а служащие – 10 руб. в месяц. Каждый день нужно было обязательно приносить на детскую площадку по 1 яйцу – на питание детей; молоко и крупу – по возможности¹⁵. Процесс создания детских дошкольных учреждений шел медленно. В 1933 г. в Шелтозерском р-не из 1150 детей дошкольного возраста ясли и детские площадки посещали только 45¹⁶. В Винницком р-не, где детей от 3 до 7 лет было 5527 чел., в стационарной сети их числилось 647 (русские, вепсы)¹⁷.

Сохранению традиционной семьи у вепсов во многом способствовало и то, что образование населения, особенно женского, было весьма низким. К примеру, в 1934 г. в Винницком р-не, где проживало 9298 вепсов, большинство женщин были неграмотными. В удаленных от административного центра сельских обществах дети дома и в школе говорили исключительно на вепском языке. Многие дети не имели возможности посещать школу из-за отсутствия теплой одежды¹⁸. Решить проблему ликвидации неграмотности и «культурной отсталости» вепсов, а также повышения экономического благосостояния крестьянства местные власти в установленные государством сроки не смогли, поскольку многодетные матери не были вовлечены в колхозное строительство. Все это не давало возможности быстрыми темпами проводить коллективизацию в районах расселения вепсов¹⁹.

Для того, чтобы освободить женщин от забот, связанных с домашним воспитанием и уходом за детьми, в 1935 г. Совет народных комиссаров и ЦК ВКП(б) было принято постановление, в котором местным органам власти предлагалось привлекать к материальной ответственности родителей детей, которые не посещают школу; создать интернаты для детей-школьников. Причем значительная часть расходов по содержанию школьников в интернатах ложилась на плечи родителей. Они должны

были дать детям в интернат хорошее постельное белье, купить учебники, тетради, письменные принадлежности²⁰.

Поскольку финансовая поддержка интернатов со стороны государства и местной власти была незначительна, далеко не каждая вепсская семья могла себе позволить отправить ребенка в интернат. По этой причине большинство детей вплоть до 1937 года имело только начальное образование, уровень которого был весьма низким. Причинами такой ситуации было отсутствие учителей-вепсов с педагогическим образованием, плохая работа вепских школ, непродуманная школьная программа (большинство предметов, в том числе основные предметы читались на вепском языке; русский изучали лишь с третьего класса, пять часов в неделю), которая обрекала детей на невозможность продолжить обучение после четырех классов. В итоге ребенок, окончивший четыре класса, толком не знал ни русского, ни вепского языка²¹.

Вышеизложенный материал показывает, что традиционная вепсская семья в 1920–1930-е гг. еще довольно прочно сохраняла традиционный уклад жизни. Во многом этому способствовали устойчивость православных традиций, «культурная отсталость» районов проживания вепсов, плохое знание русского языка, низкий уровень образования крестьян и слабое экономическое положение вепской деревни.

¹ Цинченко Г. М. Политика в отношении семьи в первые годы советской власти // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. – 2015. – № 1 (37). – С. 174–176.

² Багдасарян С. Д. Попытки разрушения традиционной крестьянской семьи в 1920-х гг. (на примере юга России) // Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2017. – № 6 (80): в 2-х ч. – Ч. 1. – С. 22–25; Циткилов П. Я. Советская патриархальная семья в 1930-е годы // Известия Смоленского государственного университета. – 2018. – № 4 (42). – С. 372–392.

³ Малиновская З. П. Из материалов по этнографии вепсов // Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. № 16. Западнофинский сборник. – Л.: Изд-во Академии наук СССР. 1930. – С. 196.

⁴ ЦГИАПД СПб. Ф. 0-1070 Оп. 1. Д. 145. 1932 г. Л. 41: Оперативная политсводка № 8. Ефимовское районное отделение ПП ОГПУ. 25.04.1932 г.

⁵ Там же. – Л. 283.

⁶ Гришин. Божественный десятник // Голос колхозника. – Мегра. – № 36 (259). 19 апреля 1934 г. – С. 2.

⁷ ЦГИАПД СПб. Ф. 0-1635. Оп. 1 Д. 304. 1924–1925 г. Л. 2. – Отчеты, сводки и сведения уполномоченных Укома РКП (б) коллективов и ячеек волостей Субботчинской, Шапшинской, Шелтозерской и Шимозерской о работе за 1924 год.

⁸ Серьезное внимание антирелигиозной работе // Красное Шелтозеро. – № 58 (521). – 1 сентября 1937 г. – С. 4.

⁹ В колхозе «Пятилетка» // Красное Шелтозеро. – № 29 (47). – 8 августа 1932 г. – С. 2; О работе по обучению неграмотных и малограмотных // Красное Шелтозеро. – № 22 (371). – 7 марта 1936 г. – С. 3.

¹⁰ Поднять массы на борьбу за лес // Оятская правда. – № 10 (179). – 28 января 1933 г. – С. 1.

¹¹ И.А. Где же забота о людях // Голос колхозника. – Мегра. – № 24 (453). – 1936. – С. 2.

¹² ЦГИАПД СПб. Ф. Р-24. Оп. 10 Д. 455. 1939–1940 гг. Л. 43: Докладные записки инструктора отдела, отчеты лекторов.

¹³ Там же. Ф. Р-993. Оп. 1. Д. 382. 1940 г. Л. 11: Протоколы собраний партийной организации Хмелезерского сельсовета.

¹⁴ Там же. Ф. Р-1800. Оп. 1 Д. 267. 1933 г. Л. 2: Протоколы женских собраний.

¹⁵ Там же. – Л. 12.

¹⁶ Строганова К. Организация дошкольного воспитания детей – боевая задача // Красное Шелтозеро. – № 7 (24). – 2 марта 1932 г. – С. 3.

¹⁷ ЦГИАПД СПб. Ф. Р-24. Оп. 10. Д. 62. 1933 г. Л. 155, 159: Ленинградский областной комитет ВКП (б). Материалы о состоянии народного образования в Ленинградской области.

¹⁸ ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 31. Д. 51. 1934 г. Л. 1–2: Докладные записки по вепсам; ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 31. Д. 50. 1934 г. Л. 34: Материалы о работе среди вепсов; Тихомиров Ю. Подготовили детей в школу // Голос колхозника. – № 90 (519). – 16 августа 1936. – С. 1.

¹⁹ ЦГА СПб. Ф. 7179. Оп. 31. Д. 24. 1934 г. Л. 18, 45: Работа среди вепсов. Винницкий р-н.; ЦГА СПб Ф. 7179. Оп. 31. Д. 50. 1934 г. Л. 9, 374, 381: Материалы о работе среди вепсов.

²⁰ Голос колхозника. – № 130 (559). – 1936. – С. 1.

²¹ ЦГИАПД. Ф. Р-24. Оп. 11. Д. 129. 1937 г. Л. 115, 121, 283: Докладные записки, справки отдела школ ЛОК ВКП (б), райкома ЛОК ВКП (б).

L.V. Korol'kova

Traditional Vepsian family in the 1920s–1930s

Korol'kova Liudmila Valentinovna, Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the People of the North-West Russia and Baltic Regions, Head of the Department, Ph. D. (History), korolkoval@list.ru

The purpose of this study is to determine the factors that contributed to the preservation of the traditional Vepsian family in the 1920–1930s. The main sources for this work were materials from the Central State Archive of Historical and Political Documents (St. Petersburg) and materials from periodicals of the 1920–1930s.

Keywords: family, Vepsians, society, internal politics, 1920–1930.

Д.И. Коровкин

Социокультурный статус женщины у кольских и норвежских саамов

Коровкин Даниил Игоревич, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник второй категории, korovkin1997@bk.ru

Социокультурный статус женщины у саамов был относительно высок за счет ключевой роли женского труда в хозяйственной жизни народа. Однако с течением времени под влиянием внешних факторов статус женщины претерпевал изменения. В 1970-х гг. XX в. женщинами-саами были организованы свои феминистические движения, действующие до сих пор.

Женщины из числа коренных народов часто выступают в качестве хранительниц культуры и традиций, обеспечивая передачу будущим поколениям конкретной этнической информации и традиционных мировоззренческих установок.

В современных реалиях женщины, принадлежащие к расовым и этническим меньшинствам, не только участвуют в сохранении традиционной индигенной культуры, но и принимают участие в решении иных актуальных социокультурных задач.

Ключевые слова: саамы, гендерные отношения, феминизм, Скандинавия, Российская империя – Россия.

Проблемам саамских женщин лишь недавно стали уделять внимание в академических кругах, и на сегодняшний день нет ни одного полноценного исследования, которое бы охватило все актуальные вопросы по представленной теме. К сожалению, в записях этнографов отражено не столь много информации, касающейся положения женщины в саамском обществе. В своем описании Северной Фенноскандии «Лаппония» (1673 г.) Иоанн Шеффер отмечает, что роль норвежских саамских женщин в хозяйстве и быту была довольно высока, например, преференцией женщин являлось изготовление оленьих упряжей и большинство ремесел, таких как обработка меха или тканей¹.

В источниках конца XIX – начала XX в. кольские саамские семьи характеризуют как типичнопатриархальные. Главенствующую роль в семье занимал отец. Согласно сведениям, собранным А.Я. Ефименко, у кольских саамов женщина, хотя зачастую и исполняла роль мужчины в обрядах, все же должна была испрашивать разрешения на те или иные социальные действия. Имели место быть и «похищения» невест, вероятно, носившие форму заключения брака вопреки воли родителей; притом, в таком браке приданное все равно выдавалось².

Тем не менее жены и матери обладали высоким социальным статусом. Женщины могли подавать на развод без явных причин, к примеру, в случае измены мужа. Исследователь Василий Алымов полагал, что мужчины и женщины в саамских семьях Кольского полуострова были равноправны в семье и хозяйстве³. Полукочевой образ жизни определял относительное равноправие женщин: хозяйство мужчин и женщин было неразделимо, семья сопровождала мужчин во всех перемещениях. И хотя существовало строгое разделение обязанностей по половому признаку, в случае отсутствия мужчин женщины брали на себя работу с оленями. Женщины имели право владеть имуществом и, как правило, отвечали за «семейное хозяйство» (домашнюю утварь, одеяла и т.д.). Обычно вдова возвращалась в свою семью и забирала свою собственность. Таким образом, мужчины и женщины играли разные роли и обладали разной властью в разных областях, дополняя друг друга⁴.

Женщины принимали активное участие в рыбной ловле, в том числе зимней, даже управляли лодками наравне с мужчинами. Вообще рыболовство считалось и отчасти считается до сих пор скорее женским занятием. Н.Н. Харузин отмечал довольно высокий статус кольских женщин-саами. Он подчеркивал факт осуждения саамским обществом домашнего насилия в отношении женщин, а также возможность женщинам заводить любовников, что, впрочем, порицалось. Кроме того, он описал систему «именования» жен, согласно которой за основу брали имя мужа, например: «Жена Андрея – Андрэ-кава»⁵, что, впрочем, было свойственно и всем прибалтийско-финским народам. А Н.Н. Волков в 1920–1930-х гг. отмечал, что социально-правовой статус саамских женщин был довольно высок, ввиду объективно-исторических факторов: «Исторических прецедентов порабощения женщин не было. Саамы не вели наступательных войн, не обогащались за счет побежденных и не имели рабов, ни мужчин, ни женщин. С другой стороны, женщины почти наравне с мужчинами участвовали в важнейших отраслях экономической деятельности, не давая мужчинам существенного преимущества в экономическом значении»⁶. Можно сказать, что в плане социальных отношений среди саамов гендерное неравенство, основанное на статусе, было более или менее сбалансировано.

Традиционная роль саамских женщин со временем изменилась из-за политики ассимиляции и интеграции, а также принудительной христианизации и подавления саамского языка. Современные саамские публицисты и политики полагают, что «модернизация», а также интегративные и ассимилятивные процессы привели к потере женщинами их относительно высокого социального положения. Модернизация в данном случае – это широкий термин, который включает в себя несколько различных процессов: ассимиляцию (норвежцами, русскими, шведами), христианизацию и утрату традиционной хозяйственной культуры саамов. Однако нельзя сказать наверняка привели ли эти процессы к повсеместному ухудшению или улучшению положения женщин.

Интеграция в «современные» общественные системы освободила саамских женщин от обязанностей, которые они ког-

да-то выполняли, например от необходимости шить одежду или выделывать оленьи шкуры. Большинство саамов в период XIX–XX вв. были вынуждены отказаться от оленеводства по экономическим, социальным и экологическим причинам, что повлекло за собой ломку традиционных социально-общественных отношений, в том числе привело к переменам в статусе женщины: они стали более зависимыми в социально-экономическом плане⁷.

Саамское феминистское движение началось в 1970-х гг. в Норвегии одновременно с началом борьбы против расовой дискриминации в отношении саамов. В 1988 г. на «Женской конференции Северного совета» была создана саамская организация «Sarakka», которая получила свое название в честь богини женского естества, плодородия, любви, беременности и родов. Деятельность организации направлена на решение женских проблем с учетом того, что женщины-саамы – это уникальная группа людей, которые помимо ухода за детьми и ведения домашнего хозяйства отвечают за сохранение и передачу новому поколению культурных ценностей и языка. Общественные и политические лидеры-женщины утверждают, что западно-европейское законодательство, модернизация и чрезмерная «опекающая» национальная политика в отношении женщины вызвали притеснения и привели к снижению уровня равенства между мужчинами и женщинами внутри саамского сообщества⁸.

В настоящее время в саамских семьях оленеводов существует различие между «хозяйственной» и «общественно-культурной» деятельностью⁹. Женщины-саами чаще работают в разного рода общественных организациях, деятельность которых направлена на сохранение культуры, но не связанной напрямую с оленеводством. Оленеводство, в котором занята меньшая доля саамов, стало мужским занятием, а женщины больше интересуются политикой и культурой¹⁰. Например, в саамском парламенте Норвегии депутаты женщины превалируют над депутатами мужчинами.

Поскольку одна и та же идентичность была основана на оленеводческом типе хозяйствования, в котором были заняты преимущественно мужчины, женщинам-саами стало труднее выстраивать свою идентичность, основываясь на хозяйственной

культуре. Поэтому женщины стали опираться на сохранение внешних атрибутов культуры. Женщины из семей оленеводов часто работают в общественной сфере учителями, офисными работниками, продавцами, фармацевтами, и получаемый в результате этого доход позволяет семье продолжать заниматься оленеводством и сохранять свою саамскую идентичность¹¹.

В России среди кольских саамов именно женщины проявляют больший интерес к своей культуре, языку, а также ремеслам. К примеру, современные саамские женщины осваивают некоторые прежде исключительно «мужские» ремесла, среди которых следует назвать резьбу по кости. Мужчины же предпочитают заниматься «делами насущными», и, занимаясь оленеводством, рыболовством, обработкой кости, металла и дерева, акцентируют внимание в первую очередь на практической пользе и «преемственности от отцов», в то время как для женщин в их деятельности важнее принадлежность к «саамскости». Так, мужчины даже могут называть себя словом «лопарь», которое женщины-этноактивистки полагают оскорбительным¹².

¹ Шеффер И. Лапландия. – М.: У Никитских ворот, 2008. 440 с

² Ефименко А.Я. Народные юридические обычаи лопарей, корелов и самоедов Архангельской губернии. – СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1877. – С. 25–27.

³ Алымов В.К. Лопари. – М.: Крестьянская газета, 1930. – С. 40–44.

⁴ Kuokkanen R. Indigenous Women in Traditional Economies: The Case of Sámi Reindeer Herding. *Signs // Journal of Women in Culture and Society*. – 2009. – Vol. 34. – No 3. – P. 499–504.

⁵ Харузин Н.Н. Русские лопари (очерки прошлого и современного быта). – М., 1890. – С. 280–301.

⁶ Волков Н.Н. Российские саамы: ист.-этногр. очерки // Отв. за вып. Л.-Н. Ласку, Ч. Таксами. – СПб.: МАЭ РАН, 1996. – С. 53–58.

⁷ Lukkari R.M. Where did the Laughter Go? No Beginning, No End: The Sami Speak Up to Elina Helander / *Circumpolar Research Series*. – No. 5. – 1998. – P. 103–110.

⁸ Feminisms in the Nordic Region Neoliberalism, Nationalism and Decolonial Critique / Keskinen S., Stoltz P., Mulinari D. – NY: Palgrave Macmillan Cham, 2021. – P. 115–125.

⁹ См., например: Barker D. Beyond Women and Economics // *Women's Work. Signs*. – 2005. – Vol. 30. – No. 4. – P. 2190–2209.

¹⁰ См., например: Bremmer M.K. The Changing Role of Sami Women in Reindeer Herding Communities in Northern Norway and the 1970–1980s Women's Resistance and Redefinition Movement. – Montana, Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers, 2012. – P. 85–96.

¹¹ Olofsson E. Sámi Women in Reindeer Herding Families – Identity Tied to Recognition of Work Status // Society of Ethnology. – 2019. – P. 1–10.

¹² Полевые материалы автора. – Д.И. Коровкин, Мурманская обл., 2023.

UDC 396

D.I. Korovkin

The Status of a Woman in the Socio-Cultural Consciousness of the Kola and Nørgø Sami

Korovkin Daniil Igorevich, Russian Ethnographic Museum (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Nations of Northwestern Russia and the Baltic States, Researcher of the Second Category, korovkin1997@bk.ru

The status of women in the socio-cultural consciousness of the Sami was relatively high due to the key role of women's labor in the economic life of the people. However, over time, under the influence of external factors, their status as women has undergone changes. As a result, in the 1970s of the XX century, Sami women organized their own feminist movements, which are still active.

Indigenous women are often portrayed as guardians of culture and traditions. Their responsibilities often include the function of a mediator: ensuring the transmission of specific ethnic information and traditional worldviews to future generations. In modern realities, women belonging to racial and ethnic minorities are forced not only to participate in the preservation of traditional indigenous culture, but also to take part in solving urgent problems of modern times.

Keywords: Sami, gender relations, feminism, Scandinavia, Russian Empire – Russia.

Т.В. Ермакова

Многодетная семья: ценностные ориентации калмыков в XIX веке

Ермакова Татьяна Викторовна, Институт восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург), сектор Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, ведущий научный сотрудник, кандидат философских наук, taersu@yandex.ru

Доклад посвящен этноспецифичным для калмыков XIX в. ценностным ориентациям в сфере семьи и деторождения. В тот период сохранялась традиционная система жизнеобеспечения и соответствующий ей тип семьи. Источниковую базу доклада составляют данные наблюдений российских исследователей образа жизни калмыков в XIX в.: статистика И.В. Бентковского и монголоведа-филолога К.Ф. Голстунского, кодекс обычного права калмыков. Также учтена социально-родовая семантика свадебной обрядности.

Ориентация на многодетность существовала в смысловой связи с ценностью фертильности и увеличения мужского потомства. Брак, заключенный в детородном возрасте, был единственной социально одобряемой формой союза мужчины и женщины. Девушка-калмычка была целомудренной, в браке оставалась верной женой. Совокупность этих ориентаций калмыков в сфере семейной жизни дает основание полагать, что многочисленное потомство было критерием социальной полноценности калмыцкой семьи в XIX в.

Ключевые слова: калмыки, семья у калмыков в XIX в., женщина-калмычка, К.Ф. Голстунский, И.В. Бентковский.

Республика Калмыкия, как и другие регионы РФ, реализует социальную поддержку многодетных семей (три и более несовершеннолетних детей), чествование многодетных матерей проводится на уровне правительства республики в День матери. При этом многодетность не преобладает, особенно в городах. Ко Дню матери приурочиваются награждение и премирование многодетных семей. В 2011 г. учрежден знак отличия «За заслуги в воспитании детей». Благодаря мерам социальной поддержки и общественного признания происходит заметный прирост числа многодетных семей (с 2018 по конец 2023 г. их количество увеличилось с 5185 до 7358)¹. Актуальным является восстановление исторической памяти калмыков о традиционном отношении к семье и браку, о деторождении как основе брака и призвании женщины.

Доклад посвящен анализу источников, зафиксировавших ценностные ориентации калмыков в XIX в. в сфере семьи и брака, отношению к многодетности как показателю жизненного успеха.

Рассмотрим вначале, каким образом нормы обычного права регулировали брачно-семейные отношения. Существенно, что обычное право калмыков² было действенным инструментом управления, применявшимся наряду с законами Российской империи. Речь идет о «Степном уложении» (Ик Цаажин Бичг), «Великом Кодексе Законов» – своде законов XVII в., принятом в 1640 г. на съезде монгольской и калмыцкой знати. Разработанное на основе «Ясы» Чингисхана и других законов обычного права с дополнениями, учитывающими новые исторические реалии, Степное уложение регулировало внутреннюю общественную жизнь монголов и калмыков. Монголовед К.Ф. Голстунский, исходя из экспедиционного изучения астраханских калмыков, сделал вывод, что двойное администрирование вносит путаницу, но игнорировать местное калмыцкое правление «немыслимо ввиду авторитетности и влияния, которым пользуются эти власти в своем народе»³. Именно опираясь на это обстоятельство, ученый предпринял публикацию оригинала и перевода на русский язык свода обычного права калмыков. Анализ того, насколько регулярно эти нормы и значительные

штрафы как доминирующая форма наказания применялись на практике составило бы тему специального исследования. Однако то, что правовая норма зафиксировала представления о семье и браке, свидетельствует о признании регулирования семейной сферы социально значимым явлением. Обратимся к источнику.

У калмыков было принято при заключении брака давать выкуп за невесту со стороны семьи жениха, а семья невесты предоставляла приданое. В зависимости от социального положения и, соответственно, имущественного состояния семей брачующихся было установлено примерное количество скота для выкупа и состав приданого⁴.

Считалось, что в 14 лет девушка уже готова к вступлению в брак. Если семья дочери-невесты нарушала это правило, брак заключался без выкупа. Также в этом случае родители невесты выплачивали штраф – двух лошадей и одного быка. Штраф взимался в пользу бедных⁵. Бездетность была правовым основанием для развода, что свидетельствует о ценности фертильности в калмыцком традиционном обществе.

Приведем пример, как своеобразно родители охраняли девушку-невесту. В описании жилища калмыков К.Ф. Голстунским есть указание на местоположение кровати дочери-невесты. Спальное место девушки располагалось между кроватью родителей и сундуками с семейным добром. На верхний сундук, покрытый ковром, ставили предметы буддийского алтаря⁶. Полагаем, это означало двойную защиту: со стороны родителей и божественных покровителей. Эти меры предпринимались именно в перспективе замужества. Смысл калмыцкой пословицы «Старая дева, что сор в доме» прозрачен: дочь должна выйти замуж и родить детей.

Штрафовалось распутное поведение как женщин, так и мужчин. Изнасилование каралось штрафом, причем, если жертвой была девушка, штраф назначался большего размера⁷.

Если некто совершал действия, приведшие к выкидышу у беременной женщины, то штраф — «столько девятков, сколько месяцев было плоду»⁸. Понятие «девятки» растолковано Голстунским: «Ису – девять, девятка; определенная единица штра-

фа, состоящая из девяти голов скота. Род скотин, входящих в счет девятка, определяли различно, как видно из судебных решений и дополнений к законам у Волжских Калмыков. Таким образом, девяток скотин состоял: из 4-летнего верблюда, 4-летней лошади, 3-летней кобылицы, 4-летнего быка, 3-летней коровы, 4-летнего барана, 3-летней овцы, козы и козленка; или из верблюда, четырех 4-летних лошадей, трех 3-летних коров и овцы; или из двух лошадей, двух волов, двух коров, двух 3-летних быков и одного 2-летнего быка»⁹. Отметим, что солидные штрафы взимались исключительно скотом, т.е. наказание порой подрывало благосостояние виновного. Таким образом, для калмыцкого социума правовое обеспечение безопасности женщин и поддержание норм морали в браке обладало принципиальной значимостью. Практическим следствием правовой поддержки целомудрия было относительно небольшое распространение венерических болезней. Так, Голстунский отметил: «В противоположность <...> Монголии, где, как известно, сильно распространен сифилис, здесь эта болезнь встречается сравнительно редко»¹⁰.

Представления калмыков о семье и браке коренятся в общемонгольском культурном фонде. Так, в наблюдениях А.М. Позднеева в Монголии в 1870-х гг. зафиксированы те же, что и у калмыков, элементы подготовки к браку¹¹. Это, прежде всего, обращение к ламе-астрологу для выбора благоприятного дня.

Специальная служба заказывалась для предотвращения несчастий, могущих приключиться с молодоженами в будущем. И здесь актуализирована преимущественно тема фертильности и потомства. Конкретно, нужно было предотвратить: бесплодие, раннюю смерть детей, рождение одних только девочек. Специальное благопожелание – «безграничное увеличение рода»¹².

Предотвращение рождения только девочек, полагаем, связано с тем, что дочь, выйдя замуж, вступает в род мужа и не поддерживает тем самым род своих родителей. Для калмыков это так же актуально, как и для монголов. Любопытное калмыцкое благопожелание привел в своих путевых записях К.Ф. Голстунский: «При поднесении подарка мальчику говорят: “Да будешь ты вечен подобно серебру, да будет жизнь твоя долга и да сле-

дуют за тобой многочисленные братья”, а девочке: “Да будешь ты долговечна и соболинохвоста”. “Соболінохвостой” называется в калмыцком семействе девочка, за которой рождаются одни мальчики»¹³.

Свадебная обрядность содержит специальные эпизоды, семантика которых прямо указывает на важность многодетности. Одно из первых описаний калмыцкой свадьбы оставил И.В. Бентковский¹⁴. Особенно ценно его разъяснение смысла использования в церемонии большой берцовой кости барана, символизирующей силы, необходимые для продолжения рода: «Берцовая кость есть символ физической крепости, необходимой для размножения человеческого рода»¹⁵. Также он упоминает о коврике, состеганным из двух кусков белого войлока (белый цвет – символ невинности, а два состеганных вместе куска войлока – крепость брачного союза), на который вставляли новобрачные. И то и другое хранили как семейную святыню¹⁶.

Подробный сценарий свадьбы представлен в академическом издании «Калмыки»¹⁷. В нем нашло яркое отражение символизация фертильности. Так, невесту сажали на овчину, что означало пожелание многодетности.

Рождение ребенка в традиционном калмыцком обществе – важнейшее событие семейной жизни. Бесплодие женщины в браке считалось большим несчастьем, и для зачатия ребенка предпринимались различные магические действия, в том числе питье отвара из высушенного последа ягненка, кража нижнего белья многодетных матерей, особенно родивших подряд несколько мальчиков¹⁸.

Историческая динамика отдельных элементов свадебной обрядности представлена в статье Т.И. Шараевой¹⁹. Исследовательница отметила, что во второй половине XX в. значение элементов свадебной обрядности, связанных с традиционной формой жилища и кочевым образом жизни, ослабевает. Обычай наделения гостей мясом, снятым с задней ноги барана, сохранился, но сакральное значение большеберцовой кости как оберега семьи утрачивается²⁰.

Особый интерес представляют благопожелания многодетности и одновременного увеличения семейного стада: «Спе-

реди пусть девочки и мальчики ступают, сзади пусть овцы и ягнята ступают»²¹. В традиционном образе жизни калмыков многодетность без увеличения количества скота привела бы к голоду и обеднению семьи.

В XIX в. многодетность также обеспечивала необходимое число рабочих рук. Ориентация на многодетность, как показало исследование в 2021 г. репродуктивных установок молодежи 18–35 лет, не имеющей детей, значительно различается у юношей и девушек. Если 67 % девушек хотят иметь трех и более детей, то среди юношей таких только 14 %, что свидетельствует об ослаблении ориентации на поддержание рода²². Поэтому в современной Калмыкии для воссоздания ценностной ориентации на многодетную семью решающим может стать обращение к историческому культурному фонду калмыцкого этноса и обоснование многодетной семьи как одной из опор этнокультурной идентичности.

¹ Данные приведены на официальном сайте правительства Республики Калмыкия. – URL: HYPERLINK "<http://www.kalmregion.ru>" www.kalmregion.ru (дата обращения: 06.10.2024).

² Монголо-ойратские законы 1640 года и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук Даши. Калмыцкий текст с русским переводом и примечаниями К.Ф. Голстунского. СПб.: Типография Академии наук, 1880.

³ Голстунский К.Ф. Очерк поездки в Калмыцкую степь, совершенной в лето 1886 г. / Подготовка к изд., пред., прим. С.С. Сабруковой. Окончание // *Mongolica-XIV*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2015. – С. 72.

⁴ Монголо-ойратские законы... – С. 42.

⁵ Там же. – С. 111.

⁶ Голстунский К.Ф. Очерк поездки в Калмыцкую степь... Указ. соч. – С. 80.

⁷ Монголо-ойратские законы... Указ. соч. – С. 49.

⁸ Там же. – С. 50.

⁹ Там же. – С. 104.

¹⁰ Голстунский К.Ф. Очерк поездки в Калмыцкую степь... С. 85.

¹¹ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей Монголии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство. 1993. С. 434.

¹² Там же. С. 440.

¹³ Голстунский К.Ф. Очерк поездки в Калмыцкую степь... Продолжение // *Mongolica-XIII*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014. С. 85.

¹⁴ Бентковский И.В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении // Записки для чтения. СПб., 1869. – С. 116–130.

¹⁵ Там же. – С. 127.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Шараева Т.И. Свадебная обрядность // Калмыки / Отв. ред. Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2010 (Народы и Культуры). – С. 249–270.

¹⁸ Омакаева Э.У. Родильный обряд и ритуалы детского цикла // Там же. С. 231.

¹⁹ Шараева Т.И. Терминология традиционного свадебного комплекса у калмыков: *shahama* // *Oriental Studies*. – 2022. – Т. 15. – № 2. – С. 361–372.

²⁰ Там же. С. 366.

²¹ Магическая поэзия калмыков // Калмыки / Сост. Н.Л. Жуковская. М.: Голос-пресс, 2003. С. 43.

²² Кованова Е.С., Алексеев С.Г. Влияние пандемии COVID-19 на репродуктивные установки молодежи (на примере республик Калмыкия и Бурятия) // Российский экономический интернет-журнал. – 2021. – № 4.

UDC 392.3

T.V. Ermakova

Parents with Multiple Children: Value Orientations of Kalmyks' in the 19th century

Ermakova Tatyana Victorovna, Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), the Department of Central Asian and South Asian Studies, Leading Researcher., IOM RAS, Ph. D., taersu@yandex.ru

The theme of the report is the ethno-specific value orientations in the sphere of family and childbearing among Kalmyks in 19th century. During this period, the traditional system of life support and the corresponding type of family were preserved. The source base of the report is the data of observations of Russian researchers of the Kalmyk mode of life in XIX c.: statistics of I.V. Bentkovsky and philologist K.F. Golstunsky, the code of customary law of the Kalmyks. The social-clan's semantics of the traditional wedding rites was appreciated too.

Orientation to many children consisted in connection with a value of fertility and enlargement of male offspring.

Marriage concluded precisely at childbearing age was the only socially approved form of union of a man and a woman. A Kalmyk brides were maidens and were a faithful wives in marriage as usual. The totality of these orientations gives reason to believe that numerous descendants were the criterion of real social value of the Kalmyk matrimony in the 19th century.

Keywords: the Kalmyks, kalmyks family in the 19th century, kalmyk woman, K.F. Golstunsky, I.V. Bentkovsky.

В.А. Лукманова

Башкирская семья: ее формы, отношение к многоженству

Лукманова Валерия Андреевна, Магнитогорский историко-краеведческий музей (Магнитогорск), научный сотрудник;
valeria.m3lnikova@yandex.ru

В докладе рассматриваются формы башкирской семьи до и после вхождения народа в состав Московского царства в XVI в. Считается, что самой распространенной формой семьи у башкир на протяжении длительного времени была малая нуклеарная семья. Однако тюрки-кочевники по обычаю сорогата могли иметь больше одной жены, руководствуясь интересами рода. Таким образом, принятие ислама, позволяющего многоженство, положение дел практически не изменило – полигамия новой практикой не стала. В то же время многоженство не получило широкого распространения среди башкир. Более того, оно имело негативные коннотации в народной культуре, что подтверждает материал такого фольклорного жанра, как поговорки.

Ключевые слова: нуклеарная семья, неразделенная семья, башкирский этнос, полигамия, брак, многоженство, ислам, фольклор.

Термин «семья» в гуманитарных науках неоднозначен – одновременно это и малая социальная группа, и социальный институт, важнейший для человеческого общества. У наро-

дов мира были зафиксированы разные формы семьи, ритуалы и традиции, связанные с различными этапами семейной жизни. В рамках данной работы рассмотрены аспекты многоженства у башкир как мусульманского этноса.

На современном этапе развития исторической науки считается, что на протяжении длительного времени семья у башкир была преимущественно малой (нуклеарной). Периодически в силу ряда причин форма такой семьи претерпевала изменения. Башкирские семьи то объединялись в большие родственные образования, состоящие из двух и более родственных малых семей, например, перед военной угрозой, то вновь распадалась на меньшие по численности родственные объединения – малые нуклеарные семьи. По мнению Н.В. Бикбулатова, в период XIII–XV вв. малая семья стала доминировать у башкир, но на протяжении долгого времени сосуществовала с большой патриархальной семьей¹.

У башкир также зафиксирован такой тип семьи, как неразделенная, которая имеет следующие подтипы: братская, отцовская, смешанная – в зависимости от степени родства людей, семьи которых проживают совместно².

Одним из источников, содержащих редкие ценные сведения о жизни неразделенной башкирской семьи, является работа Ф. Лепле. Ученый посетил д. Мухаметово (Мухамет-Сактаево, Троицкий у., Оренбургская губ.) в сентябре 1853 г., где собрал подробный материал о жилище, ведении быта, хозяйственной деятельности, культуре, религиозности и т.д. конкретной семьи³.

Однако традиционная семейная организация у башкир не отменяла ее Распространение ислама, позволявшего многоженство, оказало свое влияние на семейную жизнь народа. Допустимость многоженства объяснялась правоведами следующими причинами: бесплодием женщины, перекосом в численности мужского и женского населения в военный и послевоенный периоды, во время социальных потрясений (например, эпидемии). Прагматика концепции многоженства очевидна: большая часть женщин, даже при нехватке мужского населения, сможет реализовать важнейшую гендерную задачу – стать матерью. На этом фоне представляются интересными данные А.З. Асфанди-

ярова и Г.А. Киньябаевой, которые доказали, что многоженство среди башкир в период XVIII–XIX вв. совсем не повлияло на прирост населения. По подсчетам ученых, женщины в полигамном браке рожали в два раза меньше, чем женщины в моногамном союзе. Да и многоженство, или полигиния, в начале XIX в. среди башкир не была массовым явлением. Полигиния отмечена в среднем в 11 % башкирских семей, к середине XIX в. показатель снижается уже до 8 %. По VII ревизии, проведенной в 1816 г. в 169 деревнях, 9 уездов, где проживало 6385 семей, в 751 семье было две жены (11,8 %), в 64 семьях – три жены (1 %) и в 7 семьях – четыре жены, что меньше половины процента⁴.

Многоженство четко регламентировалось нормами ислама, позволяющим иметь четыре жены, но только при обязанности мужчины на равных условиях содержать всех жен и рожденных ими детей. В противном случае это способствовало возникновению наследственных или имущественных тяжб между женами или детьми многоженца, поэтому в 1841 г. эта проблема обсуждалась даже Оренбургским магометанским духовным собранием, которое постановило, что необходимо изучить материальное положение мужчины, прежде чем позволить ему взять еще одну женщину в жены, и только после этого, на основании выданного свидетельства о материальной возможности содержать еще одну семью, заключение брака разрешалось. Подобные меры препятствовали заключению мужчинами новых браков, нарушающих интересы жен и детей.

Причину отказа от многоженства хорошо иллюстрирует замечание В.М. Черемшанского: «Башкирцы, как и все вообще мусульмане, имеют достаточные по две и по три жены, а бедные по одной. Впрочем, в настоящее время многие из благоразумных башкирцев не увлекаются примером многоженства, считая его главной причиной семейных несогласий, и при всей возможности иметь несколько жен всю жизнь довольствуются одной»⁵.

Свои наблюдения за семейным укладом башкир оставил П.С. Назаров, который отмечал «более или менее сносное положение» башкирки в семье мужа, но тут же пояснял: «То, что я сказал <...> придётся несколько ограничить. Ей действительно живётся хорошо, если она одна в доме хозяйка. Не то бывает,

если башкир возьмёт себе ещё другую жену». И добавляет, что многоженство возможно только у богатых башкир согласно пословице «Богатый русский строит дом, а богатый мусульманин набирает жен». Его слова подтверждает и Д.П. Никольский, который писал о том, что «тихое и мирное течение семейной жизни идет, однако, только до тех пор, пока у башкира одна жена; но раз он берет вторую жену, картина меняется...»⁶.

В башкирских поговорках и пословицах прослеживается отношение народа к многоженству, которое явно не одобрялось и не воспринималось как нормальное для жизни семьи явление:

«У кого два коня, ногам не будет покоя, у кого две жены, ушам не будет покоя»;

«В доме соперниц бесконечные переживания»;

«Ночь длинна для соперницы, день длинен для поденщицы»;

«Младшая жена – чужая жена»;

«Младшая жена будет лисой, взявший ее станет посмешищем»⁷;

С одной стороны, заметно, что в поговорках проступает чувство по отношению к женщинам, мужья которых приняли решение завести еще одну жену, с другой – читается осуждение мужчин, решивших стать многоженцами. Народная мудрость гласит, что невозможно ужиться двум башкиркам, которые являются женами одного мужчины.

Таким образом, независимо от формы семьи у башкир, институт многоженства не получил широкого распространения в башкирском обществе. Несмотря на то, что он был дозволен исламом, большая часть башкирских семей и до вхождения башкир в состав Московского царства, и позже оставались моногамными. Башкирские поговорки и пословицы свидетельствуют о порицании многоженства частью общества, хотя полигиния имела место в среде зажиточных башкир. Статистика, приведенная А.З. Асфандияровым и Г.А. Киньябаевой, относящаяся к XVIII–XIX вв., также подтверждает редкость многоженства как социального явления у башкир. Свидетельства о семьях многоженцев, сделанные учеными и бытописателями, доказывают, что уровень конфликтности в них был высоким, что не способствовало нормальной жизни членов этих семей.

¹ Исянгулов Ш.Н. К проблеме форм семьи у башкир в дорусский период (IX–XVI вв.) // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. – 2016. – № 3 (83). – С. 52–60.

² Фатхутдинова А.Р. Организация семейно-брачных отношений у башкир: исторический экскурс и современность // Концептуальные и прикладные аспекты социальной работы с семьей и детьми в полиэтнической среде: Материалы IV заочной научно-практической конференции. – Саранск, 2013. – С. 55–60.

³ Исянгулов Ш.Н. Башкирская семья в описании французского Ф. Лепле и по архивным документам // «Ватандаш». – 2018. – № 3. – С. 57–62.

⁴ Галиева Ф.Г. Многоженство у башкир как этносоциальное явление в прошлом и настоящем // ИАЭК. – 2017. – № 4 (52). – С. 97–102.

⁵ Сулейманова Р.Н. Внутрисемейные взаимоотношения у башкир во второй половине XIX – начале XX в. // Вестник КИГИ РАН. – 2021. – № 2. – С. 248–258.

⁶ Сулейманова Р.Н. «Положение ее довольно сносно...»: взгляды отечественных исследователей второй половины XIX – начала XX в. на положение женщины в традиционном обществе (на примере башкир) // Женщина в российском обществе. – 2016. – № 2 (79). – С. 69–81.

⁷ Асфандияров А.З. Башкирская семья в прошлом (XVIII – первая половина XIX в.). – Уфа: Китап, 1997.

UDC 392.544.2

V.A. Lukmanova

Bashkir Family: Forms of Organization and Attitude to Plural Marriage

Lukmanova Valeria Andreevna, Magnitogorsk Museum of Local Lore (Magnitogorsk), Research Fellow, valeria.m3lnikova@yandex.ru

The article presents the forms of organization of Bashkir families, before and after the inclusion of the Bashkirs to the Moscow Tsardom in the 16th century. The most common family form for a long time among Bashkirs was a small nuclear family.

The emergence of Islam, which allows polygamy, does not change the situation. The fact is that nomads who knew sororate marriage sometimes had more than one wife, following the interests of the clan. Polygamy was known to Bashkirs before they became Muslims. Monotheism gave permission to marry other women for other reasons, but this was not a new practice.

Polygyny has not spread among the Bashkirs. The example of Bashkir proverbs demonstrates a negative attitude towards the practice of polygamy.

Keywords: the nuclear family, joint family, Bashkir ethnic group, polygamy, marriage, plural marriage, Islam, folklore.

А.В. Мартынова

Динамика семейной структуры хантов по материалам ревизских переписей конца XVIII – середины XIX века

Мартынова Елена Петровна, Тульский Государственный педагогический университет им. Л.Н. Толстого (Тула), кафедра истории и археологии, профессор, доктор исторических наук, er_martynova@mail.ru

В статье анализируются материалы ревизских переписей населения за 1782, 1795 и 1858 гг. Первичные материалы хранятся в фонде Тобольской казенной палаты ГБУТО «Государственный архив в г. Тобольске» (Ф. 154). Данные переписей показывают, что у хантов встречалось два типа семейной структуры – нуклеарные (малые) и расширенные/неразделенные (большие) семьи. В период с конца XVIII до середины XIX в. у хантов преобладали малые семьи (родители с детьми), являвшиеся основой их социальной организации. По данным «ревизских сказок» за 1782 и 1795 гг., их доля составляла 77 % от всех семей. Среди неразделенных семей чаще всего встречались отцовские однолинейные семьи. Это свидетельствует о том, что женившиеся сыновья заводили самостоятельное хозяйство, а с родителями оставался младший сын. К середине XIX в. (перепись 1858 г.) доля малых семей сократилась до 52 %. К этому времени структура семьи усложнилась: после женитьбы сыновья чаще оставались жить с родителями, в результате чего возросло количество семей, состоящих из несколько брачных пар. Параллельно шли процессы семейных разделов и выделения нуклеарных семей из большесемейных коллективов.

Ключевые слова: ревизские переписи, ханты, семья, семейная структура.

Материалы ревизских переписей («ревизских сказок») являются источником для реконструкции демографических изменений, этнических процессов и социальной структуры населения. Не менее значимы их данные для анализа семейной структуры той или иной этнической общности. В фокусе внимания автора в данной работе – анализ динамики семейной структуры хантов.

«Ревизские сказки», содержащие сведения по обско-угорским народам, хранятся в фонде Тобольской казенной палаты ГБУТО «Государственный архив в г. Тобольске» (Ф. 154). В них содержится информация об административно-территориальном размещении инородческого населения (по волостям и юртам), о их семейном составе. Переписи населения велись по семьям. Такая форма записи имела в основе принцип хозяйственного описания, каждая семья рассматривалась как самостоятельная хозяйственная единица. Перечисление членов семьи начиналось с главы, затем перечислялись другие домочадцы с указанием, кем они приходились главе (жена, сын, брат, племянник). Для статистического анализа в данной работе использованы первичные материалы IV (1782 г.), V (1795 г.), X (1858 г.) ревизий.

Данные переписей показывают, что у хантов встречалось два типа семейной структуры – нуклеарные (малые) и расширенные/неразделенные (большие) семьи. Среди последних выделялись виды: а) отцовские (трехпоколенные), состоявшие из супругов, их женатых сыновей и внуков; б) братские, двух- и трехпоколенные, включающие семьи совместно живущих родных, а иногда и двоюродных братьев с женатыми и холостыми детьми; в) «дядья – племянники», трехпоколенные семьи, состоящие из женатых дядьев, живущих вместе с женатыми племянниками.

В период с конца XVIII до середины XIX в. у хантов преобладали малые семьи (родители с детьми), являвшиеся основой их социальной организации. По данным «ревизских сказок» за 1782 и 1795 г., их доля составляла 77 % от всех семей. Среди неразделенных семей чаще всего встречались отцовские однолинейные семьи. Это свидетельствует о том, что женившиеся сыновья заводили самостоятельное хозяйство, а с родителями оставался младший сын.

К середине XIX в. (перепись 1858 г.) доля малых семей сократилась до 52 %. К этому времени структура семьи усложнилась: после женитьбы сыновья чаще оставались жить с родителями, в результате чего возросло число семей, насчитывающих несколько брачных пар. В случае смерти главы такого семейства братья продолжали жить вместе и вести совместное хозяйство, образуя братскую семью. Затем такая семья могла превратиться в семью типа «дядя – племянники» (после смерти одного из братьев).

Ревизскими переписями в разных волостях зафиксированы большесемейные коллективы. Так, семья старшины Матвея Тайшина из Обдорского городка Обдорской волости в 1858 г. насчитывала 40 чел.; семья Андрея Васильева из ю. Чагинских Белогорской волости в 1858 г. состояла из 32 чел. В целом среди больших по структуре семей большую часть составляли семьи численностью до 12 чел. (обычно 7–10). По данным 1795 г., у куноватских хантов доля семей, состоящих более чем из 20 человек, составила 2 %; семьи численностью от 15 до 20 чел. – 13 %; от 10 до 15 – 43 %. По материалам 1795 г., у прииртышских хантов семьи численностью от 10 до 20 чел. составили 13 %, от 7 до 10 чел. – 45 %.

Материалы ревизских переписей позволяют проследить разделы больших семей. Так, братская семья Кирилла Чемлякова из ю. Шумиловских Меньше-Кондинской волости насчитывала в 1795 г. 42 чел. В 1816 г. в тех же юртах проживало уже семь семей Чемляковых (4 большие, 3 малые), а в 1858 г. в этом селении было 14 семей Чемляковых (2 большие, 12 малых). В ю. Войкарских Обдорской волости в 1795 г. проживала одна семья Сюлесевых численностью 37 чел., в 1858 г. она распалась на 2 малые и 2 большие семьи.

Средняя численность семьи хантов, по данным переписей конца XVIII–XIX в., составляла: у прииртышских – 5 чел., у кодских – 6, у нижнеобских – 7, у юганско-пимских и аганско-васюганских – 8 чел. Наиболее распространенными у всех групп были семьи из 5–9 чел.

Следует отметить, что ревизские переписи зафиксировали довольно большое количество семей, состоящих из двух-трех

человек. По-видимому, это «остатки» более крупных в прошлом семей, вымерших по каким-либо причинам. Думается, такие неполные семьи могли вести самостоятельное хозяйство, пользуясь родовыми и общинными угодьями, а также помощью родственников. Что же касается одиноких стариков и вдов, то они вряд ли могли вести отдельное хозяйство, скорее всего они объединялись с другими семьями.

Наконец, нужно упомянуть о наличии у хантов полигамных браков. Ревизскими переписями они зафиксированы в самой северной, Обдорской, волости, где проживало значительное число некрещеного населения. Ревизией 1782 г. зарегистрирован 71 случай двоеженства и 3 – троеженства (из 465 браков в волости).

Материалы ревизских переписей показывают, что в период 1782–1858 гг. семейная структура хантов усложнилась. Малые семьи расширялись за счет присоединения к ним родственных семей. Параллельно шли процессы семейных разделов и выделения из большесемейных коллективов нуклеарных семей.

UDC 392.3:94(47).066/.07

E.P. Martynova

The Evolution of the Khanty Family Structure Based on the Materials of Revision Censuses from the Late 18th to the Middle 19th Centuries

Martynova Elena Petrovna, State Lev Tolstoy Pedagogical University (Tula), Department of History and Archaeology, Professor, D. Sc. (History), ep_martynova@mail.ru

The article analyses the materials of revision censuses from 1782, 1795 and 1858. Primary materials are stored in the fonds of Tobolsk State Budgetary Institution “State Archive in Tobol” (F. 154). Census data show that Khanty had two family

structures – nuclear (small) and undivided/extended (large). In the late 18th and early 19th centuries small families (parent and child) prevailed among Khanty, forming the basis of social organization. According to revision tales for 1782 and 1795 their share was 77 % of all families, with paternal one-line family being most common. By mid-19th century, small family share decreased to 52 %, while family structure became more complex. After marriage, sons often stayed with parents, resulting in increase in number of households with several couples. Simultaneously, there were trends towards family division and nuclear family separation from large groups.

Keywords: revision censuses, the Khanty, family, family structure.

О.П. Игнатьева

Мужчина-алтаец в кругу семьи

Игнатьева Ольга Петровна, Российский этнографический музей, отдел специализированного хранения, научный сотрудник, хранитель иллюстративного фонда, kopeishik@yandex.ru

В докладе, основанном на публикациях из различных областей социальных исследований, полевых наблюдениях автора и переписке с носителями культуры, поднимается вопрос о роли алтайского мужчины в семье и ожиданиях, связанных с концептом «мужчина» в культуре.

Ключевые слова: алтайцы, мужчина, маскулинность, патриархальная семья, отцовство генетическое и социальное, традиционные виды деятельности.

Исследователи алтайской культуры, изучая семью, уделили много внимания обрядности, свадебным, родильным и погребальным комплексам мероприятий, роли женщины, но значение мужчины как семьянина и отца оказалось изучено недостаточно.

Основными задачами данного исследования стали:

1. Постановка вопроса о роли мужчины в современной алтайской семье.
2. Обобщение основных стереотипов маскулинности, присущих алтайской культуре в настоящее время.
3. Постановка вопроса об актуальности и сохранении патриархальных семейных отношений внутри алтайского социума.

Статья построена на данных, полученных автором в ходе полевых исследований косвенно, методом наблюдения, и в частной переписке с алтайцами.

С точки зрения традиционной культуры ребенок, появляясь на свет, обладает лишь потенциалом будущей человечности, доформирование и «доведение его до ума» должно произойти в семье. То же можно сказать о присущем новорожденному младенцу гендерном потенциале. Маскулинность и фемининность будущих членов алтайского общества не принимают как данность, а начинают активно развивать с момента помещения в колыбель, т.е. примерно с 7-го дня от рождения. Приветственными подарками для новорожденного мальчика являются предметы мужской сферы: плетень, нож, пули, ружье, узда, седло, деньги и т.п.¹ В прошлом колыбель дополнялась оберегами в соответствии с полом малыша². Есть данные, что мешочки для хранения пуповины мальчиков и девочек различались по форме³. Дальнейшая гендерная социализация происходит по мере взросления, в ходе приучения к труду, через игры, костюм, прическу, обрядовые практики, а также путем вербализации принадлежности ребенка к определенному полу. Важное значение имеют гендерные ожидания окружения ребенка: родственников, соседей, знакомых.

В 2020 г. были опубликованы результаты психолингвистического анализа концептов «мужчина» и «женщина», в том числе и среди алтайцев. В алтайской группе респондентов к определению «эр кижы» – «мужчина» выделили следующие основные ассоциации: «сильный», «защитник, может постоять за семью, умеет отстаивать права семьи, опора семьи, плечо, советчик», «глава семьи», «существо мужского пола, самец, сильный пол», «добытчик, кормилец», «держит слово»⁴. Ассоциация «отец, папа» также встречалась в выборке, но для алтайской группы респондентов только у 8,75 % опрошенных. Функция отцовства упоминалась как важная и мужчинами, и женщинами примерно с равной частотой и вошла в ядро ассоциативных полей концепта «мужчина» на шестом месте из семи, опередив столь важный критерий, как ум⁵. Для сравнения: ум как базовая характеристика женщины стоит для алтайцев на четвертом месте

после ассоциаций «хозяйка дома», «красивая», «мама», опережая определения «добрая», «нежная», «заботливая»⁶. Невысокий процент упоминания отцовства как основополагающего качества мужчины может быть связан не с низкой значимостью, а с абсолютной очевидностью этой роли для носителей культуры. Также в числе важных признаков традиционной маскулинности из числа само собой разумеющихся следует упомянуть немногословность и степенность. Как правило, чем старше мужчина, тем тише он в семье и тем весомее его слова.

Важнейшей составляющей человеческой и, в особенности мужской, идентичности для алтайцев является родовая принадлежность, определяющая положение индивида в системе внутриэтнических, брачных, экономических и мифоритуальных связей. Отец передает детям принадлежность к *сёоку* (родовому подразделению), тем самым определяя их стартовые позиции в обществе. В случае усыновления ребенок может быть причислен к *сёоку* усыновителя, но при выборе брачного партнера будет учитываться генетическая, а не социальная родовая принадлежность⁷. Таким образом, алтаец оказывается неразрывно связан с биологическим отцом даже в том случае, если отец не выполняет свою социальную функцию. Если ребенок рожден матерью-алтайкой от представителя другого этноса, он, с большой степенью вероятности, будет отнесен к *сёоку* матери⁷.

Согласно исследованиям С.П. Тюхтеновой, такие личные обстоятельства, как утрата родовых связей, безбрачие, бездетность, отсутствие собственного хозяйства/жилища/средств к существованию с точки зрения традиционной культуры ставят под вопрос полноценность и состоятельность человека как личности⁹. Одновременно личностные неудачи члена рода могут стать причиной стигматизации его ближайшего окружения. В ходе обрядов, направленных на интеграцию человека в социум, он, в идеале, получает не только материальную основу будущего хозяйства, но и нематериальный потенциал счастья, здоровья, чадородия, «передаваемый» родственниками, друзьями, соседями¹⁰. Следовательно, и часть ответственности за неудачи индивида ложится на его ближайшее окружение, причем в первую очередь на отца.

В числе главных отрицательных качеств мужчины алтайцы называют трусость, неумение принимать решения и нести за них ответственность, а самыми порицаемыми действиями считаются отказ от детей и оставление на произвол судьбы пожилых родственников.

Для большинства современных алтайских семей все еще актуально непререкаемое главенство отца, в том числе и над взрослыми детьми, уже создавшими собственные семьи¹¹. Патриархальные связи претерпели некоторые изменения: упростились или трансформировались семейные обычаи, но сохранилась общая иерархия поколений и связанные с ней взаимные обязательства. В ведении патриарха находится сохранение родственных связей с дальними ветвями семьи и принятие важных решений, вплоть до поддержки на выборах того или иного кандидата. Если к матери в современной алтайской семье ребенок может обращаться на «ты», то в отношении отца такая вольность недопустима. Смена патриарха большой семьи происходит в случае его кончины или тяжелой болезни, место главы семьи занимает, как правило, либо следующий по старшинству брат, либо старший сын¹².

На первый взгляд может показаться, что женщины в алтайском обществе занимают более активные и лидирующие позиции, они более разговорчивы, первыми знакомятся с приезжими, самостоятельно принимают множество важных решений, касающихся домашней сферы. Согласно публикуемым статистическим данным, высшее образование алтайские женщины получают примерно на 10 % чаще, чем мужчины. Зачастую женщины занимают должности, позволяющие самостоятельно обеспечить семью финансово. На основании высокого социального статуса женщин исследователи порой делают вывод о распаде патриархальной семьи у алтайцев¹³. В действительности, меньшее стремление мужчин получать высшее образование и занимать должности скорее говорит о главенствующей роли сельского хозяйства в экономике региона и вовлечении большей части мужчин большой семьи в скотоводческую и промысловую деятельность, являющуюся основным источником семейного дохода. Особенность частного сельского хозяйства –

выраженная сезонность финансовых потоков, поэтому жена, систематически получающая зарплату на работе в поселке или городе, является большим преимуществом семьи.

У алтайцев в сельской местности до сих пор очень заметно разделение сфер деятельности на мужские и женские. Каждый из супругов свободен, в рамках своей зоны ответственности, принимать самостоятельные автономные решения. Это связано с особенностями местного сельского хозяйства. Мужчина обеспечивает безопасность основного поголовья стад малой и большой семей, занимается промысловой деятельностью и много времени проводит вне дома на летнике или зимнике. Женщина, напротив, привязана к дому в поселке. Она обеспечивает функционирование основной усадьбы, занимается животными, содержащимися при доме, огородом, детьми, в том числе внуками и племянниками; иногда официально трудоустроена. До недавнего времени мобильная связь в Республике Алтай была доступна не повсеместно, и передать сообщение на стоянку можно было только с посыльным, так что общие семейные решения принимались лишь по самым значимым вопросам. Вторжение в чужую сферу ответственности противоречит алтайским представлениям об этике. Ведя переговоры о продаже бытовых вещей для музея, женщина никогда не продаст седло, плетень, нож или другие предметы мужской сферы. Получить такие вещи можно лишь после беседы с хозяином, либо если он постфактум, после разговора с женой, изъявит желание их продать или подарить и сам проявит инициативу. В ходе полевых исследований не раз приходилось замечать, что мужчины, особенно в возрасте старше 40 лет, будут приветливы и вежливы с гостьей дома, беседующей с супругой, но в разговор без приглашения не вмешаются, занимаясь собственными повседневными делами. Также ведет себя и супруг при интервьюировании мужа. Одновременный разговор супруги обычно ведут либо со знакомыми, либо в присутствии третьих лиц из числа соседей и родственников. Молодые супруги более свободно и открыто общаются друг с другом и гостями. Что же касается респондентов самого старшего возраста, то еще в начале 2000-х гг. можно было наблюдать соблюдение обряда избегания. В

2006 г. в пос. Шыргайта, Шебалинского р-на сведения об имени мужчины и прочие персональные данные участникам экспедиции по просьбе его вдовы предоставила дочь¹⁴.

Говоря о муже, алтайские женщины всех возрастов и социальных статусов сходятся в том, что именно на нем держится семья, он должен быть непременно почитаем женой и детьми. Даже сетуя на проступки супруга, женщина старается смягчить впечатление от сказанного, подчеркивая его достоинства, а находясь в разводе, не позволяет себе негативно высказываться о бывшем муже в присутствии детей. Открытые конфликты между супругами расцениваются как неэтичные, особенно если агрессию проявляет женщина. Бракоразводные процессы среди алтайцев помимо юридического оформления сопровождаются комплексом ритуальных действий, регламентирующих дальнейшие взаимоотношения между бывшими супругами и сватами. Считается, что о расторжении брака должен объявить мужчина, а подать документы на развод – женщина¹⁵.

Многие, если не большинство, мужчины стараются максимально держать лицо и соответствовать образу «настоящего алтайца». На взгляд со стороны, они немногословны без утрюмости, спокойны, неторопливы, азартны в истинно мужских занятиях, таких как коневодство и спорт, нежно любят своих детей и уважают старших. Самыми частыми причинами, по которым алтайские мужчины попадают в неприятности, являются злоупотребление алкоголем и вспыльчивый характер. Следует оговориться, что наблюдения относятся к районам Республики Алтай, где традиционное сельское хозяйство продолжает оставаться основным родом деятельности, а вместе с ним сохраняют актуальность семейные традиции, верования и обширные социальные связи, направляющие человека в жизни.

Даже находясь на удаленной стоянке совершенно один, алтайский мужчина не свободен от своих обязательств и культурных норм. Где не видят люди – видят духи. Каждый мужчина является связующим звеном между семьей и окружающим миром, который алтайцы традиционно считают живым, мыслящим и священным. Поддержание связи с родным Алтаем – важнейшая функция мужчин, позволяющая алтайцам быть людьми

своей земли, быть единым народом и просто существовать. Осуществление этой связи не требует от мужчины каких-то особенностей или шаманского дара, достаточно просто жить в пределах родовых земель, соблюдая исконные правила, и передать свои знания и навыки сыновьям. Знающие люди (камы, ясновидящие, сказители) выступают в роли переговорщиков между людьми и духами лишь ситуационно. В повседневной жизни ладить с хозяевами местности *ээзи* – задача мужчин.

Выводы таковы. На данный момент преждевременно говорить о полном распаде патриархальной семьи у алтайцев. Ослабление связей прослеживается в городской среде, в зонах отказа от традиционного ведения хозяйства, и наоборот, возврат к традиционным методам землепользования привел к ревитализации родовых связей, актуализации мифоритуальной составляющей культуры и укреплению статуса мужчины как гаранта семейного благополучия. Для культуры характерен сложившийся образ «настоящего мужчины», содержащий стереотипный набор качеств, не подвергающихся критике и сомнению, более того прослеживается тенденция среди мужчин и юношей стремиться к соответствию этому эталону.

¹ Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. – Горно-Алтайск, Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1981. – С. 71, 72.

² Там же. – С. 76.

³ Там же. – С. 78; АРЭМ Ф. 10. Оп. 1. Д. 204. Л. 49 об.

⁴ Егорова А.И. Психолингвистический анализ ассоциаций концептов «мужчина» и «женщина» у тюркоязычных народов Сибири // Вестник РУДН. Серия: Психология и педагогика. – 2020. – Т. 17. – № 1. – С. 149.

⁵ Там же. – С. 150.

⁶ Там же. – С. 153.

⁷ Тюхтенева С. П. Личность и общество у алтайцев: от родовой принадлежности до общеалтайской идентичности // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Серия: Исторические науки и археология. – 2015. – № 4. – С. 78.

⁸ Там же. – С. 79.

⁹ Там же. – С. 72.

¹⁰ Там же. – С. 73.

¹¹ Там же. – С. 75; Переписка с Тадышевой Натальей Олеговной, 1979 г.р., КИН, директором БОУ РА «Республиканская гимназия имени В.К. Плакаса», алтай-кижи сөөк оочы, место рождения – с. Бело-Ануй, Усть-Канского района Республики Алтай (личные данные публикуются с разрешения респондента).

¹² Тадышева Н.О., из переписки с автором статьи.

¹³ Семенова Н.Б. Причины суицидального поведения у коренных народов Сибири: утрата ценностей патриархальной семьи // Суицидология. – 2018. – Т. 9. – № 2(31). – С. 3–15.

¹⁴ АРЭМ Ф. 10 Оп. 1 Д. 204. Л. 49.

¹⁵ Енчинов Э.В. Обычно-правовое расторжение брака в современной алтайской культуре // The Journal of Siberian Studies (SAD) 2013, Cilt 1, Sayı 1., – Vol 1, No 1. – P. 39–54.

UDC 392.312

O.P. Ignatyeva

An Altai man among the family

Ignatyeva Olga Petrovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), Researcher, Curator of the Illustrative Fund, kopeishik@yandex.ru

The article, based on publications from various fields of social research, the author's field observations and correspondence with cultural representatives, raises the question of the role of the Altai man in the family and the expectations associated with the concept of "man" in the culture.

Keywords: the Altaians, a man, masculinity, a patriarchal family, the paternity and a fatherhood, traditional activities.

В.Б. Малакшанова

О роли школ-интернатов в эволюции
традиционных семейно-родовых отношений
(на примере эвенков Хабаровского края
в 1920–1930 гг.)

Малакшанова Виктория Баторовна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник, malak2801@mail.ru

Политика советского государства относительно коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока менялась от учета их специфических интересов в 1920-х гг. до отхода от традиционной культуры и принятия общесоветского образа жизни в 1930-х гг. В ходе ликвидации неграмотности, коллективизации, требующих от эвенков-оленьеводов оседлого образа жизни, большую значимость получили новые формы образовательных учреждений – кочевые школы и школы-интернаты.

В докладе на примере эвенков Аяно-Майского, Тугуро-Чумиканского, Верхнебуреинского р-нов и р-на им. Полины Осипенко Хабаровского края рассматривается процесс организации школ-интернатов и их влияние на внутрисемейные отношения.

Первые школы-интернаты были построены в сс. Кербинский, Нелькан, Тугур, Аим. Система обучения предполагала круглогодичное проживание детей вдали от родителей, занимавшихся оленеводством и живших в отдаленных районах Севера. С этого момента традиционная эвенкийская семья утрачивала ряд своих функций в качестве социального ин-

ститута: экономическую, воспитательную, эмоциональную; пропадало духовное общение. За время обучения связь между ребенком и семьей ослабевала, процесс сохранения и передачи многовековых традиций, обычаев этноса прерывался. В настоящее время уже несколько поколений эвенкийского этноса имеют слабые знания о своей культуре, истории, родословной, поскольку большую сознательную часть детства, период получения и закрепления традиционных знаний и умений, они провели в интернатах, где учились жить в новом советском обществе.

Ключевые слова: эвенки, школа-интернат, семья, оленеводы, кочевые таежники, советизация, коллективизация, оседлый образ жизни.

В конце XIX – начале XX в., семья у кочевых эвенков являлась одним из главных институтов, выполнявших ряд важнейших социальных функций: она способствовала успешной социализации ребенка, решала задачи аккумуляции, сохранения и передачи от поколения к поколению традиций, обычаев, истории народа. Кочевой образ жизни эвенков еще больше усиливал значение семьи и взаимоотношений между ее членами. Без знаний и умений, накопленных поколениями, невозможно было выжить в суровых условиях; занятие оленеводством также требовало коллективного труда и взаимопомощи.

Традиционно эвенкийская семья была многочисленной, пожилые ее члены всегда находили приют у своих детей, внуков или сородичей¹. В составе семьи в среднем насчитывалось 6 человек. Кроме обычного состава в нее могли входить ближайшие родственники. В своей основе тунгусская семья представляла обычную «малую» семью, хотя подчас и многочисленную². В семье придерживались строгих правил, дети во всем слушались старших. Приобщение к труду начиналось в раннем детстве. К 11–12 годам мальчики уже имели сноровку в обращении с оружием, девочки умели шить, вышивать и готовить пищу.

К моменту установления советской власти положение эвенков Охотского побережья было крайне тяжелым. Годы Гражданской войны принесли с собой насилие, грабежи, нарушение многовековых традиционных и хозяйственно-бытовых связей, уменьшение численности оленьих стад вследствие угонов, вынужденных забоев и использования оленей для переездов, грузоперевозок. Семьям эвенков приходилось прятаться в глубокой тайге, спасая детей и стариков от голода и болезней. К сожалению, и в первые годы советской власти политика местных административных органов не улучшила ситуацию: взыскивались долги, взимались новые налоги, проводились дополнительные сборы, вводились запреты в охотничьем промысле³. Нововведения были приняты без учета этнических, хозяйственно-бытовых и территориальных особенностей кочевых народов. Для людей, переживших тяготы Гражданской войны и не знавших русского языка, все нововведения представлялись непонятными и бессмысленными и в итоге привели к тому, что эвенки поддержали восстание, вспыхнувшее весной 1924 г. на Охотском побережье. Их участие в открытом противостоянии показало, насколько важно в процессе установления советской власти и ее легитимизации уделять больше внимания хозяйственно-экономическим и культурным особенностям коренных жителей.

Во второй половине 1920-х гг. началось активное развитие школьной сети, ликвидация неграмотности, разработка и организация новых форм и программ обучения детского и взрослого коренного населения. Коллективом исследователей были разработаны первые учебники для начальных классов на языках коренных народов (написание на латинице) с учетом культурных особенностей. Для отдаленных местностей созданы первые кочевые школы – «красные юрты», где обучались как дети, так и взрослые. В ходе работы этих учреждений улучшились бытовые условия, медико-санитарное и ветеринарное обслуживание.

На начальном этапе развития школьной сети возникла трудность при выявлении численности детей школьного возраста, что определялось кочевым, и полукочевым характером жизни северных народов. Даже те, кто вел оседлый образ жизни, по-

долгу отсутствовали в стойбищах, занятые всей семьей на сезонной охоте и в ловле рыбы⁴.

Осложнения возникли и с привлечением и набором детей в школы-интернаты. Родители не желали расставаться с детьми на длительный срок: некоторые считали, что дети пойдут в школу и станут чужими, уедут на материк и не вернутся. Другие боялись угроз старейшин и шаманов, которые грозились признать уехавших детей умершими⁵. Одной из причин противостояния родителей были плохие условия проживания детей вдали от дома: школы-интернаты размещались в старых ветхих зданиях, нуждавшихся в обустройстве мебелью и необходимым инвентарем⁶.

Проблема привлечения детей в школы-интернаты не ограничивалась уговорами родителей; сами дети, прибыв в интернат, очень часто вскоре убегали домой в тайгу. Зачастую это приводило к трагическим последствиям, которые отмечены в документах: «...на Аяне мы имели очень печальный факт, когда ребята убежали из школы, их застала пурга, один из них замерз, один сильно обморозился. Чайковского директора этой школы предали суду»⁷. Часто причинами побегов были долгая разлука с родителями, пренебрежение со стороны учителей и воспитателей обычаями народа, незнание русского языка, тяжелая адаптация детей к незнакомым местам и людям.

Для решения проблемы некоторые воспитатели организовывали традиционные игры, которые увлекали учащихся. Но не во всех интернатах к воспитанникам относились с должным вниманием; бывали случаи, когда учителя для прикрытия безразличия и некомпетентности выдвигали теории о том, что дети «туземцев» умственно отсталые и для них должны быть учреждены соответствующие школы с упрощенной программой или с ее отсутствием⁸. Часто детям запрещалось между собой разговаривать на родном языке⁹. Кроме того, повсеместно уровень обучения в кочевых школах и школах-интернатах был низким. Отсутствие квалифицированных кадров, неподготовленность к условиям работы на Севере, отсутствие знания языка аборигенов, недобросовестное отношение к обучению привели к тому, что дети были предоставлены сами себе

и большую часть времени не были заняты. Еще одна причина низкой успеваемости связана с поздним прибытием детей из оленеводческих стойбищ по окончании каникул, проезд чаще всего сопровождался длительным карантином.

В июле 1930 г. было принято постановление ЦК ВКП(б) «О всеобщем обязательном начальном обучении». Постановление требовало быстрой советизации и социализации коренного населения. Необходимо было ускорить процесс организации оседлости кочевых народов. В связи с этим все начинания и меры, принятые с учетом специфических интересов народов Севера, отменялись. Часто родители, не выдержав разлуки с детьми, были вынуждены поселяться в поселках, устраиваться на работу в артели, колхозы, зверофермы, расположенные ближе к интернату. Многие из них не смогли адаптироваться к новым условиям, совершенно отличным от традиционного хозяйствования и кочевой жизни. На этом фоне среди аборигенов быстро распространились алкоголизм и заболевания, ранее неизвестные таежным кочевникам. В этих условиях дети оставались без внимания и родителей, и старшего поколения. К примеру, воспитатели на партийном собрании Нельканской школы-интерната отмечали, *«что дети невоспитанные, учиться и работать не хотят. Очень низкие знания. Корень зла в родителях – пьют, ругаются, поэтому дети такие»*¹⁰.

Тяжелая социально-психологическая атмосфера усугублялась разницей в воспитании детей, живших в домашних условиях и в интернатах, что приводило к частым ссорам между ними¹¹. Неравенство между детьми наблюдалось и внешне. Воспитанники интерната резко отличались от поселковых детей: одеты не по размеру, во все старое, рваное, в заплатах¹². Такая непростая социально-психологическая ситуация привела к тому, что одна из важнейших функций семьи – эмоциональная, выражавшаяся в получении психологической защиты и поддержки, в обмене чувствами и настроениями, предотвращавшая психологическую неуравновешенность, утратила свою первоначальную значимость.

Таким образом, несмотря на ряд положительных сторон, государственная политика советской власти весьма болезнен-

но переустроила традиционную жизнь кочевых таежников, что сказалось в первую очередь на семейных и межпоколенческих связях. Семья как сфера первичного социального контроля, регламентирующая ответственность и обязательства в отношениях между супругами, родителями, представителями старшего и среднего поколений и детьми потеряла главенствующую роль. В условиях круглогодичного обучения детей в школах-интернатах, семья как важнейший институт социализации молодежи утратила свое доминирующее положение. В сложившейся ситуации дети перестали интересоваться традиционными знаниями, стали пренебрегать обычаями и даже мнением старших. Дети, выросшие в интернатах, находившиеся на полном государственном обеспечении, вступали во взрослую жизнь с завышенными социальными ожиданиями. Они были плохо подготовлены к самостоятельной жизни, принятие жизненно важных решений в сложных ситуациях давалось им с трудом. Воспитание ряда поколений эвенков в условиях школ-интернатов ускорило процесс перехода этого народа от родовых отношений к советскому образу жизни и при этом привело к неоднозначным результатам.

¹ Пекарский Э.К., Цветков В.П. Приаянские тунгусы. СПб., 1911.

² Тураев В.А. Охотские эвенки в XX веке: от этнокультурной эволюции к социальной деградации // Этнос и культура в условиях общественных трансформаций. Владивосток: Дальнаука, 2004. 212 с.

³ Дьяченко В.И., Ермолова Н.В. Эвенки и Якуты юга Дальнего Востока XVII–XX вв. СПб.: Наука, 1994. 160 с.

⁴ Пикалов Ю.В., Асеев А.А. Коренные малочисленные народы Дальнего Востока СССР в 1922–1941 гг.: Социальное развитие. Хабаровск: РИОТИП, 2009. 240 с.

⁵ Государственный архив Хабаровского края (далее – ГАХК). Ф. Р-704. Оп. 1. Д. 36. Л. 23.

⁶ Там же. Ф. П-1162. Оп. 1. Д. 4. Л. 90.

⁷ Там же. Ф. Р-704. Оп. 1. Д. 36. Л. 32.

⁸ Там же. Л. 30–34.

⁹ Полевые материалы автора. Экспедиции в Тугуро-Чумиканский р-н, Хабаровский край, 2020, 2022 гг.

¹⁰ ГАХК. Ф. II-1162. Оп. 1. Д. 6. Л. 21.

¹¹ Там же. Д. 4. Л. 58.

¹² Там же. Д. 11. Л. 31.

UDC 371.2

V.B. Malakshanova

The Role of Boarding Schools in the Development of Traditional Family (Using the Example of the Evenks of the Khabarovsk Territory in the 1920-1930s)

Malakshanova Victoria Batorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Siberia and the Far East, Researcher, malak2801@mail.ru

The article focuses on the history of the sovietization process held on the territory of the Khabarovsk Krai among the nomadic Evenki of the Ayano-Maisky, Tuguro-Chumikanskiy, Verhnebureinskiy and P. Osipenko (Kerbinsky) districts. All aspects of the people's life were changed with the Soviet regime coming on the Far East. The marital and family relations were changed too. The state policy referring to indigenous peoples in the 1930s didn't take into account the specific interests of the North peoples. It was the full transformation of traditional and ceremonial culture for the soviet way of life. The process of the elimination of illiteracy required the settled way of life. That is why the new forms of education of the Evenki children were introduced. The nomadic schools and boarding schools were built. The first boarding schools were in the villages Kerbinsky, Nelkan, Tugur, Aim. The training system of boarding schools supposed the year-round accommodation and education of children outside their families and their parents who were engaged in reindeer breeding and living in remote areas of the North. From that time the traditional Evenki family as

a social institution started to lose its functions such as economic, educational, emotional, and spiritual communication. During the study the family ties became weak, the process of preservation and transmission of the ancient and the ethnic traditions as well interrupted. Nowadays at least two Evenki generations have weak knowledge about their culture, history, and their ancestry. These people couldn't get them because of study in the boarding schools where was the lack of traditional knowledge and skills. In such schools the children of the indigenous peoples learned to live in the new Soviet society.

Keywords: the Evenks, boarding school, family, reindeers, nomads, sovietization, collectivization, a settled life.

А.А. Карамов

Семья как институт сохранения и трансляции ценностей традиционной этнической культуры амшенских армян

Карамов Андрей Александрович, Художественно-исторический центр «Сириус», Музей истории и археологии федеральной территории «Сириус», заведующий музеем, karamov.aa@sirius-ft.ru

Семья создает этносреду, в которой происходит передача этнической идентичности между ее представителями. В докладе рассматривается репрезентация этнических традиций в современной семье амшенских армян. Механизмом трансляции ценностей этнической культуры является формирование этнических норм поведения, основы которого закладываются в семье. Этот процесс происходит через передачу знаний, традиций и ценностей от старшего поколения к младшему. Родители и близкие родственники играют ключевую роль в формировании этнических норм поведения у детей, передавая им свои знания и опыт, объясняя традиции и обычаи этнической группы. Дети усваивают эти нормы и становятся их носителями, продолжая передавать их следующему поколению. Таким образом, семья является важным институтом для сохранения ценностей этнической культуры.

Ключевые слова: семья, традиции, амшенские армяне, репрезентация семейных традиций.

Начало XX в. было ознаменовано распространением принципов глобализации, которые, стирая на своем пути этнические особенности, замещали их сначала советским образом жизни в СССР, а потом «универсальной» культурой с общемировыми паттернами. Однако в последнее время наблюдается рост самосознания субэтносов и поиска самоидентификации с целью сохранения традиций, обычаев, менталитета этнической группы с ее народной традиционной формой культурных черт. Амшенские армяне стали частью российской общности с конца XIX в. во время процесса разложения Османской империи и проведения в ней политики вытеснения христианских групп (амшенских армян, греков, казаков-некрасовцев), идентифицируя себя с коллективной памятью российского народа. В России эти группы прошли этап культурной ассимиляции, овладевая русским языком, культурными традициями южных регионов империи, знанием истории России и правовой культуры. В современных амшенских семьях, проживающих в урбанистической и сельской средах Краснодарского края, сохраняются традиционные этнические нормы внутрисемейного поведения.

Амшенская семья строится на традиционных общинных принципах, в частности, на основе патриархального или «вирилокального брачного поселения»¹, когда молодая жена проживает с мужем в его семейном доме. Семью в амшенской культуре можно отнести к следующим типам: «совместное проживание и сочетание обособленной собственности с остатками общей и раздельное проживание и собственность, а связь преимущественно в общих обрядах культа»².

Одним из механизмов трансляции ценностей этнической культуры является включение детей в поведенческую культуру этноса путем усвоения традиционных гендерных и ролевых диспозиций. Например, традиция гостеприимства способствует обогащению представлений детей о традиционной для амшенской культуры модели поведения: наблюдая за происходившим и особо за подготовкой и ритуалами встречи гостей, дети на практике видят, как следовать правилам поведения, приобщаются к соблюдению правил этикета.

В современной амшенской культуре сохранилась традиция геронтономии – обычая почитания представителей старших поколений. Рассмотрим два примера репрезентации обычая. В урбанизированном обществе, если в дом входит пожилой человек, то молодые привстают, тем самым оказывая ему уважение, а в сельской среде молодые садятся лишь после того, как старший пригласит их сесть, кроме того, при старших они стесняются курить, вступать с ними в спор.

Определенным образом, этническими традициями, регламентированы и современные отношения между *гнкярами* (крестными) и *сонигами* (крещеными детьми). Амшенская традиционная терминология родства использует следующие определения: крестный (*гнкяр*), крестный отец (*гнкаһайр*) и обязательно его жена (*гнкагин*, *гнкамайр*). Гнкярами могла стать только та семья, которая крестила супруга. В результате мы наблюдаем, когда одна и та же семья является крестными на протяжении нескольких поколений, чем подчеркивается связь традиций.

Особую роль гнкяров в свадьбе молодой семьи описывает Алла Ервандовна Тер-Саркисянц: *гнкагина* выводит невесту к жениху, а *гнкаһайро* покупает фату и венец³. Зачастую именно сохранение крепких отношений между гнкярами и сонигами являются культурным паттерном.

Представления о гендерных ролях в амшенской культуре также закладывались в семье. Личные взаимоотношения в семье были пронизаны патриархальным духом: все её члены должны были беспрекословно подчиняться ее главе (старшему мужчине или старшей женщине). Женщине надлежало уважать и слушаться мужа, выполнять все его желания, оказывать различные знаки внимания: прислуживать за едой, мыть ноги⁴.

В амшенской семье считалось и считается сегодня, что положительный пример отца воспитывает сына, а на примере матери воспитывается дочь. Кроме того, в современных семьях основные работы по дому по-прежнему выполняют женщины, хотя мужья, как и другие члены семьи, все чаще помогают им в этом. Одна из основных причин большой загруженности женщин домашними делами связана с традицией разделения до-

машинных работ на женские и мужские. Характерным остается традиционный подход к определению главы семьи, согласно которому им становится старший в доме мужчина, обозначаемый армяно-русским термином «донэхозяин» (слово «дон» у амшенцев означает «дом»)⁵.

Хозяйственно-бытовой уклад семьи определялся в значительной степени ее типом. В большой семье все супружеские пары и их дети жили вместе или в разных помещениях одного дома, или в разных постройках, расположенных в одном дворе. Управление домохозяйством строилось по принципам гендерного разделения труда, т.е. велось под руководством «старшего» или «старшей», которые распоряжались соответственно мужской и женской половинами большой семьи⁶.

Ролевые и гендерные модели поведения, укорененные в этнических традициях, передаются из поколения в поколение через процесс социализации внутри семьи. Эти модели формируют поведенческие стандарты, ожидания и ценности, становящиеся частью идентичности амшенской культуры.

В основе амшенской семьи лежат принципы взаимопомощи, пронизанные переплетающимися эмоциональными и экономическими связями. Локально-семейная идентичность является связующей нитью между старыми и новыми членами в прошлом «большой семьи», патронимии-*азга*⁷.

Родство – это особый тип сети, пример потенциально «сильных» связей. При отсутствии четко действующих писанных правил родственные отношения, предполагающие безоговорочное доверие, скрепленное ссылками на «общую кровь», приобретают особое значение.

Подводя итог, отметим, что семья остается одним из основных трансляторов ценностей традиционной этнической культуры. Оказывая определяющее влияние на начальном этапе социализации ребенка, семья через традиционные гендерные и ролевые модели поведения, язык, религию, фольклор и т.д. формирует основы этнически окрашенных моделей поведения. При этом успешность передачи этнокультурных ценностей в современных условиях зависит от ряда факторов, главным из которых является степень урбанизированности территории,

в которой проживает семья: в сельской местности традиции и обычаи сохраняются и передаются лучше, чем в городской.

¹ Кузнецов И.В. Одежда армян Понта: Семиотика материальной культуры. – М.: «Восточная литература», 1995.

² Ольдерогге Д.А. Малайская система родства // Родовое общество: Этнографические материалы и исследования / Труды Института этнографии АН – СССР. М., 1951. С. 28–66.

³ Тер-Саркисянц А. Е. Этнокультурный облик амшенских армян (по полевым материалам 1990-х гг.) // Армяне Юга России: история, культура, общее будущее / Мат-лы 2-й Межд. науч. конф. Ростов-на-Дону, 26–28 мая 2015 г. – Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2015.

⁴ Малахатка А. М., Шахназарян Н. Р. Институт семьи как механизм передачи «традиционной» идентичности в советской России: амшенские армяне юга России // Мир Евразии: от древности к современности / Сб. мат-ов Всерос. науч.-прак. конф. Уфа, 12.03.2021. Т. 1. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2021.

⁵ Тер-Саркисянц А.Е. Указ. соч.

⁶ Малахатка А.М., Шахназарян Н.Р. Укаую соч.

⁷ Там же.

UDC 392.3

A.A. Karamov

Family as an Institution Existing to Preserve and Transmit the Values of the Traditional Ethnic Culture of the Hamshen

Karamov Andrey Aleksandrovich, Sirius Art and History Center, Museum of History and Archeology of the Federal Territory of Sirius, the Head of the Museum, karamov.aa@sirius-ft.ru

The family creates an ethnic environment where the transfer of the ethnic identity among the family members take place. The representation of the ethnic traditions in a modern Hamshen

family is examined in this article. The forming of the ethnic norms of behavior, the foundations of which are laid in the family, is the main mechanism for transmitting the values of the ethnic culture.

This process occurs through the intergenerational transfer of knowledge, traditions and values from the older generation to the younger. Parents and close relatives play a key role in the shaping of ethnic behavioural norms in their children, passing on their knowledge and experience to younger ones and explaining the traditions and customs of the ethnic group.

Children acquire these norms and become their bearers who continue to pass them on to the following generations. As a result, the family is an important institution existing to preserve the values of the ethnic culture.

Keywords: family, traditions, the Hamshen Armenians, representation of family traditions.

Т.Г. Емельяненко

Семья и брак у бухарских евреев: традиции и современные тенденции

Емельяненко Татьяна Григорьевна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана, ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук, rem.tatyana@mail.ru

В докладе на основе литературных источников и полевых материалов автора рассматриваются: эволюция традиционной семьи у бухарских евреев после их массовой эмиграции из Средней Азии; влияние западной культуры и ее современных семейных «ценностей» на отношение молодого поколения к браку и созданию семьи; деятельность бухарскоеврейских общественных организаций, в частности Нью-Йорка (где это влияние особенно значительно), направленную на пропаганду и сохранение семейных традиций.

Ключевые слова: бухарские евреи, бухарскоеврейская семья, эволюция традиционной семьи, семейные ценности.

Семейный уклад бухарских евреев в прошлом был патриархальный. Жили большими неразделенными семьями во главе с отцом или старшим мужчиной, который распоряжался семейным имуществом, представлял интересы семьи в общине. Женщины как правило занимались бытом, но при отсутствии в семье взрослых мужчин семейные вопросы решала старшая по возрасту женщина. Бухарские еврейки, в отличие от женщин

соседнего мусульманского населения, имели больше социальных прав. В Туркестанском крае они даже занимались предпринимательством, могли выступать в качестве юридического лица. В Коканде, например, одно из торгово-промышленных товариществ принадлежало бухарскому еврею Рафаэлю Потеляхову и его сестре Эстер, она же фигурирует в документах как покупатель земельных участков в Ферганской области¹.

Бухарские евреи полигамны, однако вторую жену брали только когда первая не могла родить в течение 10 лет или женились на вдове брата. Строгое соблюдение эндогамии, по мнению антропологов, позволило им сохранить вариант «исходного древнебиблейского типа»². Даже в советское время браки бухарских евреев с представительницами других национальностей были крайне редки, а случаи вступления в межнациональный брак бухарской еврейки – и вовсе единичны³. Попавшую в мусульманскую семью еврейку при самом хорошем к ней личном отношении не приглашали на женские мероприятия, могли не звать на свадьбы и поминки, устраиваемые кем-либо из жителей *махалли* – квартальной общины; *сузани* – вышитыми покрывалами из ее приданого не убирали комнату новобрачных, как было принято повсеместно, хотя заказывали их у таджикских вышивальщиц и по расцветке или узорам они ничем не отличались⁴. Брак же с женщиной иной этноконфессиональной принадлежности, даже принявшей иудаизм, рассматривался как нарушение кашрута – законов ритуальной чистоты, строгое соблюдение которых бухарскими евреями являлось самым мощным препятствием к их ассимиляции в Средней Азии.

Однако после массовой эмиграции из Средней Азии в конце XX в. в Израиль, США, страны Западной Европы такая угроза возникла. Особенно она стала актуальна для американских и европейских бухарских евреев, проживающих не только в иной этнокультурной, но и конфессиональной среде. Эта тема обсуждается на страницах бухарскоеврейских СМИ, на конференциях, организуемых интеллектуальными кругами бухарских евреев⁵. По их мнению, главная опасность заключается в отходе от традиционных семейных ценностей молодого по-

коления, которое в той или иной степени уже интегрировано в западное сообщество.

Одним из опасных «симптомов» называется тенденция к заключению поздних браков. В прошлом девочку выдавали замуж в 13–14 лет⁶, и даже в советское время официальный брачный возраст в Средней Азии был ниже, чем у большинства народов СССР, – 17 лет. Теперь же молодые люди стремятся сначала сделать карьеру, добиться стабильного материального положения, а уже потом создавать семью. С точки зрения европейца это рационально, а «издержкам» в виде так и не заключенного брака из-за слишком долгого выбора партнера и привычки к «свободной» жизни или малолетности «возрастных» семей не придается значения. Однако у бухарских евреев, в традициях которых создание семьи и рождение детей являлось исполнением не просто биологических и социальных законов, но и основных библейских заповедей, эти последствия вызывают тревогу. Поэтому, по их представлениям, изменение отношения к семье влечет серьезные изменения самосознания и других компонентов идентичности, включая религиозный фактор, т.к. затрагивает ценности, освященные религией.

Особенно реальную угрозу бухарскоеврейской идентичности, как считают многие наши информанты, несут смешанные браки. Сегодня почти в каждой бухарскоеврейской семье, где подрастают дети, родители надеются, что те найдут себе пару среди соплеменников. Роль родителей и родственников в создании брачных пар (у бухарских евреев не было института свах, как у восточно-европейских евреев) по-прежнему значительна: они стараются подыскать «правильного» жениха или невесту из известного им окружения, обязательным остается получение согласия родителей на брак. Однако в условиях интеграции в западный социум и при изменении традиционного отношения к семье все большее значение приобретает личный выбор юноши или девушки, с которым родители вынуждены мириться, чтобы не показаться «недемократичными». У одних из наших информантов в Нью-Йорке старший сын встречался с американкой; родители опасались, что они пожениятся, хотя и не высказывали свое мнение открыто. Поэтому они были рады, когда молодые люди расстались, и у юноши появилась

другая девушка – горская еврейка. «Пусть он женится хотя бы на ней, если не хочет на своей, горские евреи нам ближе», – говорила нам его мать. В конце концов так и случилось, но несмотря на то, что избранница сына понравилась, и между семьями сложились хорошие отношения, по мнению моих информантов, и девушка, и ее родственники «все-таки какие-то другие» и не могут полностью считаться «своими»⁷.

Подобных семейных историй, в частности, среди американских бухарских евреев немало. Только в 2007 г. в Нью-Йорке из 500 браков 400 заключались между бухарскими евреями, 60 – между бухарскими и другими евреями и 40 – между бухарскими евреями и неевреями⁸, т.е. каждый пятый создавал «нетрадиционную» по нормам бухарских евреев семью. С целью помешать этому процессу в Квинсе – районе Нью-Йорка, где проживает большинство бухарских евреев, с 1997 г. работает культурно-религиозный центр «Бет Гавриэль», поставивший две взаимосвязанные задачи: «создание прочной еврейской семьи» и преодоление «негативных явлений, провоцирующих распад брачных отношений и рост смешанных браков» вследствие иммиграции, и «воспитание подрастающего поколения на еврейских традициях»⁹. Проблему решают и пребегая к услугам центров знакомств, один из которых – «One Heart» – был создан в Квинсе (2005) при поддержке Конгресса бухарских евреев США и Канады, что говорит об актуальности и понимании руководящей элитой данной проблемы.

В последние годы зафиксирована еще одна проблема – появление среди бухарских евреев представителей ЛГБТ. Пока это единичные случаи, но они обозначают опасную тенденцию, т.к., живя в странах, где смена гендерной принадлежности стала нормой, бухарские евреи не могут ей открыто противостоять. Как рассказали информанты, они вынуждены были перевести своих детей из муниципальной бесплатной школы в частную и дорогую для их семейного бюджета, но где не было обязательного «гендерного воспитания», травмировавшего психику их детей¹⁰. Однако не каждая семья может себе это позволить, поэтому бухарскоеврейские дети так или иначе оказываются вовлеченными в идеологическую стратегию западного мира.

Таким образом, семья, семейные ценности и стереотипы, которые на протяжении веков сохраняли бухарских евреев как самобытную еврейскую этническую группу, после эмиграции подверглись значительной трансформации, которая в перспективе неминуемо окажет влияние и на их этнокультурную идентичность.

¹ Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга-ГИА. Ф. 23. Оп. 12. Л. 1–3, 23 и сл.

² Ошанин Л.В. К сравнительной антропологии этнических групп, пришедших из Передней Азии – арабов и евреев, и этнических групп Узбекистана – узбеков и таджиков. – Ташкент, 1929. – С. 17, 142, 143, 152, 153а.

³ Емельяненко Т.Г. Бухарские евреи в социокультурном пространстве Средней Азии (по материалам этнографических экспедиций конца XX – начала XXI в.) // Восток (Oriens). – 2012. – № 3. – С. 42–43.

⁴ Полевые материалы автора. Самарканд, 2010.

⁵ Так, в 2015 г. состоялась Третья Международная конференция ««Истоки и первопричины эволюции бухарскоеврейского этноса на рубеже XX – XXI веков: успехи, проблемы, перспективы»», организованная бухарскими евреями Нью-Йорка и посвященная обсуждению вопросов ассимиляции бухарских евреев в Америке и путей ее предотвращения (обзор содержания докладов см.: Buhkarian Times. – 2015. – № 720 (23 ноября –3 декабря). – С. 18, 26–27).

⁶ Амитин-Шапиро З.Л. Женщина и свадебные обряды у туземных (бухарских) евреев Туркестана // Известия Туркестанского отдела РГО. – 1925. – Т. 17. – С. 190.

⁷ Полевые материалы автора. МА, Нью-Йорк, 2015–2018.

⁸ Софиев Р. Пути противодействия ассимиляции бухарских евреев в Нью-Йорке // Бухарские евреи в XXI веке. Бухарскоеврейская молодежь: / Тезисы докладов VII Межд. конф. бухарских евреев. Вена, 2016. – С. 96.

⁹ Пинхасов Р. Бухарские евреи в странах мира. Нью-Йорк. – 2014. – С. 409.

¹⁰ Полевые материалы автора. Нью-Йорк, 2022.

T.G. Emelyanenko

Family and Marriage among Bukharan Jews: Traditions and Modern Trends

Tatyana Grigoryevna Emelianenko, the Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, Leading Research Fellow, D. Sc. (History), rem.tatyana@mail.ru

The report, based on literary sources and the author's field materials, examines the evolution of the traditional family among Bukharan Jews after their mass emigration from Central Asia, the influence of Western culture and its modern family "values" on the attitude of the younger generation toward marriage and family creation, the activities of Bukharan Jewish public organizations, in particular New York, where this influence is especially significant, aimed at promoting and preserving family traditions.

Keywords: the Bukharan Jews, the Bukharan Jewish family, evolution of traditional family, family values.

З.Ф. Расулова

Формирование ценностей в семье:
социокультурные факторы устойчивости
узбекских семей

Расулова Зиёдахон Абдубариевна, Ташкентский институт экономики и педагогики (Ташкент), кафедра педагогики, психологии и начального образования, профессор, доктор психологических наук, ziyodakhon@gmail.com

В докладе анализируются ключевые факторы, влияющие на устойчивость брака и семейные отношения на примере узбекских семей, проживающих в Ташкенте. Актуальность исследования обусловлена изменениями в традиционных структурах семей в условиях современных социальных трансформаций, что ставит под сомнение стабильность и сохранение семейных ценностей. Исследование основано на качественных методах, включая интервью и фокус-группы, что позволяет выявить глубинные представления узбекских семей о ценностях и их роли в обеспечении семейной устойчивости. Новизна работы заключается в интеграции социокультурного контекста с современными вызовами, что открывает новые горизонты для понимания процесса семейных динамик в Узбекистане. Исследование, проведенное среди мужчин и женщин, выявило значимость характерологических, материальных и социально-демографических факторов, а также духовной близости супругов в укреплении брака. Важную роль играют отношения с родственниками, особенно со свекровью, распределение обязанностей в семье и социальная роль женщин, а также медико-биологические и культурные аспекты. Результаты ис-

следования свидетельствуют о необходимости комплексного подхода к укреплению семейных связей.

Ключевые слова: семья, семейные традиции, брачные отношения, социальные факторы, характерологические факторы, свекровь, гендерные аспекты, устойчивость, Узбекистан.

Духовная целостность семьи критически важна для будущего нации и государства. Во многих странах наблюдается рост семейного кризиса: увеличивается число разводов и неполных семей. Например, во Франции 55 % детей рождаются вне брака, а уровень разводов составляет 55 %. В Великобритании эти цифры составляют 47,3 % и 46 % соответственно¹. В Узбекистане, несмотря на священность брака, проблемы разводов остаются актуальными.

Устойчивость семьи зависит от множества факторов, которые можно разделить на ключевые категории: характерологические², материальные, медико-биологические³, социальные⁴, социально-экономические⁵, социально-демографические⁶, ценностные и мировоззренческие ориентации⁷ супругов. Отсутствие или слабое проявление этих факторов может привести к распаду семьи. Даже в случае отсутствия развода, жизнь супругов часто становится конфликтной и лишённой смысла.

Хронологические рамки исследования охватывают 2001–2014 гг. В этот период узбекские семьи Ташкента претерпели значительные изменения: наблюдались рост разводов, появление современных форм брака и перемены в социально-экономической и духовной сферах общества. Все это повлияло на семейные отношения, усилив ориентацию на создание крепкой, многодетной семьи, что способствовало укреплению национальных традиций.

Объектом исследования стали мужчины и женщины, проживающие в Ташкенте и состоящие в браке. Исследование проводилось в 10 районах и 55 махаллях города, с участием 100 человек, 42 % из которых составили мужчины и 52 % – женщины. Для анализа использовались методы типологического и

сравнительного анализ, а также внешнее и внутреннее наблюдения. Опрос проводился устно и письменно с использованием специально разработанного социально-психологического и этнографического опросника (СПЭО). Респондентам предложили определить основные факторы, влияющие на прочность семьи, и обстоятельства, укрепляющие их собственные браки.

Анализ показал, что ключевую роль играют характерологические факторы, такие как совместимость, доверие и общие ценности. Аналогичный результат можно увидеть и у других народов (в Москве – русские, украинцы, белорусы, эстонцы, латыши, литовцы и немцы; в Алма-Ате – казахи, уйгуры, узбеки, таджики и т.д.; и среди населения штата Айова, США)⁸. Эти данные свидетельствуют, что независимо от культурного контекста личные качества и межличностные отношения остаются основополагающими для стабильности семейных связей.

Несмотря на то, что наличие детей также имеет влияние, первостепенное значение имеет взаимопонимание супругов. Респонденты отметили, что отсутствие детей часто становится причиной разводов, но главной причиной распада браков является именно недостаток взаимопонимания. Общность мировоззрения и схожие ценности служат основой крепкого брака.

Социальные факторы, такие как порядок в доме, имеют важное значение, но ключевую роль в стабильности семьи играет распределение обязанностей и вопрос о главенстве. В Ташкенте мужчина формально считается главой семьи, однако роль фактического лидера все чаще переходит к женщине, что связано с ее занятостью и карьерой. Согласно данным Центра «Ижтимоий фикр», 53,1 % женщин Ташкента занимаются ввозом товаров народного потребления⁹, что усиливает их роль в семье и укрепляет брачные связи за счет экономического вклада.

Материальный фактор важен для семейной стабильности. Большинство ташкентцев живут на заработную плату и оценивают свое материальное положение как удовлетворительное. Однако неудовлетворенность уровнем жизни может способствовать распаду семьи.

Медико-биологические факторы также влияют на устойчивость брака. Физическая гармония между супругами способствует эмоциональному благополучию, хотя обсуждение

интимных проблем в узбекской культуре происходит редко. Исследования показывают, что гармония в супружеских отношениях – один из ключевых факторов семейного благополучия.

Прочная и стабильная семья формируется под влиянием множества факторов, включая отношения с близкими родственниками, особенно со свекровью. Исследование показало, что хорошие отношения с родственниками не всегда считаются первостепенными для укрепления семьи, но их влияние становится значительным при конфликтах. Часто причиной разрыва отношений между супругами являются противоречия между свекровью и невесткой. 49 % респондентов считают, что свекровь относится к невестке как к домашней работнице, унижая ее. 48 % возлагают вину за плохие отношения на свекровь, тогда как 17 % обвиняют невесток. Женщины чаще положительно оценивают эти отношения, так как могут стать свекровьями, в то время как мужчины более критичны.

Разница в возрасте супругов является важным социально-демографическим фактором. Наибольшее распространение в узбекских семьях наблюдается при разнице в возрасте 1–4 года, хотя разница в 10 лет не считается необычной. Брак, в котором жена старше мужа, зачастую не приветствуется. Другие социально-демографические факторы, такие как национальность, вероисповедание, образование и профессия, менее значимы. Вместе с тем внешняя привлекательность важна для мужчин, тогда как женщины не придают этому столь большого значения.

Готовность к семейной жизни и совместное времяпрепровождение не играют существенную роль в укреплении семьи. Вопросы, связанные с влиянием махалли, также находятся на последнем месте, однако общественное мнение становится важным фактором в процессе примирения супругов. Вместе с тем в настоящее время обязательным условием развода является предоставление «Свидетельства о примирении», выданного махаллинским комитетом.

Несмотря на то, что большинство опрошенных считают обряды и традиции не имеющими особого значения для семейной устойчивости, для старшего поколения они продолжают оставаться важными. Молодежь воспринимает их формально и не понимает их роли в укреплении семьи.

Ключевые факторы, такие как верность и самоотверженность, имеют исключительное значение для стабильности брака. Измена, как правило, является следствием несчастливого брака и одной из основных причин разводов. Однако изменение отношения супругов друг к другу может послужить началом восстановления семейного союза.

Таким образом, прочность семьи – динамичная категория, требующая усилий всех ее членов. Молодые пары сталкиваются с трудностями и могут разочароваться из-за идеализации отношений. Укрепление семьи требует любви, взаимопонимания и совместной работы над отношениями.

В заключение можно сделать следующие выводы:

1. Формирование крепкой семьи зависит от вышеперечисленных автором факторов, но для узбеков особую значимость имеют характерологические качества и наличие детей.

2. Наблюдения и беседы показали, что материальные условия и социально-демографические характеристики также играют важную роль. Духовная близость и единство интересов между супругами являются ключевыми для предотвращения конфликтов.

3. Противоречия между молодыми супругами и родителями часто возникают из-за необъективных ожиданий старшего поколения, что требует взаимопонимания и гибкости. Молодежь, придерживаясь стереотипов, не стремится понять и довериться жизненному опыту родителей, воспринимая их действия негативно.

4. Устойчивость семьи зависит от совместных усилий всех ее членов, а также уважения к традициям и нормам, формирующим семейные отношения. Работа над устойчивостью семьи – это динамический процесс, требующий постоянного внимания и адаптации к меняющимся условиям.

¹ Divorce demography. – URL: // https://en.wikipedia.org/wiki/Divorce_demography; EU countries with the highest share of births out of marriage 2009 to 2011. – URL: // <https://www.statista.com/statistics/276802/births-out-of-wedlock-in-the-eu>; Unmarried Childbearing. – URL: // <https://www.cdc.gov/nchs/fastats/unmarried-childbearing.htm>; Single parents worldwide: Statistics and trends. – URL: // <https://spacedoutscientist.com/2017/07/18/single-parents-worldwide-statistics-and-trends>

² Совместимость характеров супругов, взаимопонимание, доверие, терпение, привыкание к привычкам друг друга, отсутствие у спутника дурного характера, вежливость, сострадание и т.д.

³ Состояние здоровья супругов, репродуктивные возможности супругов (способность к зачатию, рождение здорового ребенка, сексуальная активность супругов), сексуальные взаимоотношения супругов.

⁴ Наличие детей, домашний уют, распределение домашних обязанностей и т.д.

⁵ Условия труда, интенсивность труда, психические и физические нагрузки, атмосфера в трудовом коллективе каждого из супругов и т.д.

⁶ Разница в возрасте между супругами, со степенью различий в их социальном, профессиональном и образовательном ах, социальном и национальном происхождении, со степенью сходства и различия ближайшей социальной среды и др.

⁷ Отношение к семейным ценностям и родительству, установки на несемейные ценности, в том числе на карьеру, отношение к материальным и духовным ценностям и пр.

⁸ Дементьева И.Ф. Первые годы брака: проблема становления молодой семьи. – М. 1991. – С. 13; Этические разногласия не мешают семейной жизни // <http://www.family.uz/digr/1175445229>

⁹ Умарова Н. «Ўзлари катнаб товар олиб келадиганлар» ва уларнинг муаммолари // Ижтимоий фикр. Инсон ҳуқуқлари. – 2000. – № 3 (11). – С. 99–101.

UDC 392.3+316.356.2

Z.A. Rasulova

Formation of Values in the Family: Sociocultural Aspects of the Atability of Uzbek Families

Rasulova Ziyodakhon Abdubarievna, Institute of Economics and Pedagogy (Tashkent), the Department of Pedagogy, Psychology and Primary Education, Professor, D. Sc. (Psychology), ziyodakhon@gmail.com

The article analyzes the key factors influencing the stability of marriage and family relations using the example of Uzbek families in Tashkent. The relevance of the study is due to changes in traditional family structures in the context of modern

social transformations, which cast doubt on the stability and preservation of family values. The study is based on qualitative methods, including interviews and focus groups, which allows us to identify deep ideas of Uzbek families about values and their role in ensuring family stability. The novelty of the work lies in the integration of the socio-cultural context with modern challenges, which opens up new horizons for understanding family dynamics in Uzbekistan. The study, conducted among men and women, revealed the importance of characterological, material and socio-demographic factors, as well as spiritual closeness of spouses in strengthening marriage. Relationships with relatives, especially with the mother-in-law, the distribution of responsibilities in the family and the social role of women, as well as medical, biological and cultural aspects play an important role. The study emphasizes the need for a comprehensive approach to strengthening family ties.

Keywords: family, family traditions, marital relations, social factors, characterological factors, mother-in-law, gender aspects, stability, Uzbekistan.

Т.А. Зимина

Семейные отношения веддов

Татьяна Александровна Зимина, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), Отдел этнографии русского народа, ведущий научный сотрудник, ziminat@mail.ru

Доклад посвящен вопросам традиционных семейных отношений веддов, автохтонного населения Шри Ланки, характерным для конца XIX – первой половины XX в. Тип семьи и брака, семейное право, представления о семейных обычаях и ценностях тесно связаны с типом хозяйствования этого малого народа, основой которого являются такие занятия как охота и собирательство, а также с мировоззрением и социальной структурой. Одним из основных источников немногочисленных материалов по семейным взаимоотношениям в среде веддов является монографический труд английских исследователей Чарльза и Брендзы Зелигманнов «The Veddars» (1911), которые в начале XX в. собрали уникальные сведения, наблюдая за жизнью веддов разных общин, проживая долгое время в непосредственной близости от них и беседуя с ними, в том числе на темы семьи и брака. Интерес к данной теме и по настоящее время подогревается широко распространенным среди основного населения островного государства представлением, что ведды «женятся на своих сестрах/дочерях», которое было зафиксировано в письменных источниках более 150 лет тому назад.

Ключевые слова: ведды, Шри Ланка, кросскузенный брак, матрилинейный счет родства, семья, территориальная община.

В исследовательских и научно-популярных трудах второй половины XIX–XX в. можно найти немного данных о семье и семейных взаимоотношениях у веддов, автохтонного населения Шри Ланки. Исторически у веддов была зафиксирована моногамная нуклеарная (или малая) семья, состоящая из брачной пары и детей. В прежние времена семья могла быть и большой: в нее входили престарелые родственники и взрослые дочери с мужьями. В монографической работе известных английских этнографов супругов Чарльза и Бренды Зелигманнов, посвященной веддам «The Veddas» (1911)¹, отмечено, что «малая семья не свойственна веддам, она появилась в результате многочисленных эпидемий, унесших жизни почти половины автохтонного населения острова»². Тем не менее Зелигманны, которым удалось побывать в разных территориальных группах веддов и нередко наблюдать изнутри семейную жизнь представителей этих общин, практически повсеместно фиксировали у автохтонов острова нуклеарные семьи, хотя встречались и большие семьи.

Несколько родственных семей составляли территориальную группу, которая считалась в прошлом важной социально-хозяйственной единицей веддского сообщества, сообщества охотников-собирателей. Для ее обозначения Зелигманны в своей работе использовали термин «община». За территориальной группой была закреплена определенная территория, границы которой обозначались специальными метками, известными всем членам данной и соседних групп, и право на эту территорию имел любой член группы. Члены группы вели совместное хозяйство, в частности, в загонной охоте принимали участие все мужчины, женщины готовили еду для всех членов общины; также совместно проводились обрядовые церемонии, направленные главным образом на сохранение коллективной жизнеспособности и обращенные к общему сонму духов всех умерших членов общины – *Нае яка*. Местом жительства членов территориальной группы были пещеры и скальные навесы, которые осмыслялись как родовые места. Позднее, когда ведды жили уже в отдельных жилищах, женщины приходили сюда рожать.

Количество семей, входящих в территориальную группу, и их численность менялись год от года: появлялись молодые семьи, увеличивалось количество детей, умирали старики, погибали на охоте или во время сбора меда мужчины, девушки выходили замуж, юноши женились. Состав территориальной группы изменялся и в течение года, что было связано со спецификой хозяйственного уклада охотничье-собирацкого коллектива, зависящего от климатических условий. В период засушливого сезона, когда охотничья деятельность слегка затихала (в силу засухи), территориальная группа распадалась на семьи, каждая из которых обеспечивала себя самостоятельно: находила пропитание, строила временное жилище, изготавливала утварь, инструменты и одежду, проводила семейные обряды. В это время, как сообщают очевидцы, проще было прокормиться небольшим коллективом. В период дождей семьи территориальной группы собирались вместе, чтобы объединить усилия для достижения нужных результатов в хозяйственной, бытовой и ритуальной сферах жизни. Такая организация, как полагают многие исследователи, давала возможность более рационально использовать природные ресурсы.

Молодой семьей считалась брачная пара после рождения первенца. В этом случае ей отводилось отдельное место на территории пещеры или скального навеса, где у них появлялся собственный очаг. В засушливый сезон такая семья кочевала уже самостоятельно и самостоятельно устраивала собственное жилище. К молодой семье или семье со стажем могли присоединиться старшие родственники, ставшие одиночками, которые активно помогали в хозяйстве, или престарелые родственники, которые, наоборот, оказывались на попечении семьи.

Особенности ведения охотничье-собирацкого хозяйства обусловили четкое половозрастное разделение функций в семье. Мужчина должен был полностью обеспечить семью такими основными продуктами жизнедеятельности как мясо и мед. Женщина, традиционно считавшаяся хранительницей очага, занималась в основном сбором растений, домашним хозяйством и воспитанием детей. Впрочем, забота о детях лежала и на мужчине, который нередко оставался нянькой для малолет-

него ребенка, если жена отправлялась на поиски пропитания или на земледельческие работы.

При заключении браков большое значение имела принадлежность брачующихся к *вариге* (*waruga*). Варига – это родственное объединение, связанное общей легендой о происхождении, матрилинейным (реже патрилинейным) счетом родства и строгой экзогамией. В веддском обществе до сегодняшнего дня насчитывается девять *вариг*.

Все исследователи культуры веддов отмечали матрилинейный счет родства и кросскузенные браки с уксорилокальным поселением молодой пары. Интересно упоминание Зелигманов³, что в ряде общин веддов (например, Унуватура Бабула) молодой человек мог взять в жены дочь только младшего брата матери. Браки же между детьми двух братьев или двух сестер были строго запрещены как инцестуальные. Такой запрет понятен, поскольку дети двух сестер принадлежат к одной вариге, а брак внутри *вариги* недопустим. Братья могли жениться на девушках, принадлежавших к одному родовому объединению, брак между их детьми будет уже несостоятельным по указанной выше причине.

И несмотря на то, что такие правила социально-семейных взаимоотношений считаются очень строгими, и раньше и в настоящее время встречаются исключения. В последнее время во многих веддских семьях отмечается патрилинейный счет родства. Об этом свидетельствует, например, семья Верховного вождя всех веддов Урувариге Ваннилаэтто. Он получил имя от своего отца и ведет свой род по отцовской линии. Полномочия Верховного вождя он также собирается передать своему сыну. Об изменении локальности поселения брачных пар писал в 1927 году доктор Рихард Шпиттель⁴, долгое время наблюдавший за жизнью веддов и помогавший им в сложные периоды. В частности, он описывал развод супругов, поразивший его своей простотой: женщина забрала свои личные вещи и ушла к своим родителям; последнее замечание указывает на вирилокальное поселение пары.

При распространенном в веддском обществе кросскузенном браке взаимоотношения между двоюродными сестрами и братьями, могущими вступить в брак, выстраивались особым обра-

зом и выражались в определенных терминах родства. В детском возрасте они свободно общались друг с другом. С наступлением же пубертатного периода в отношениях двоюродных девушек и юношей появлялись запреты. Они должны были по возможности избегать физического прикосновения, а иногда и полноценного общения друг с другом; разрешался только вербальный контакт.

После свадьбы появлялись и другие запреты во взаимоотношениях между «новыми» родственниками. По обычаям веддов родители жены становились «законными» / «настоящими» родителями ее мужа. В своем новом статусе мужчина должен был избегать матери своей жены, которая становилась его «законной» матерью: он не имел права помогать ей ни в каких делах, находиться с ней наедине в пещере и разговаривать без присутствия кого-либо третьего, принимать еду из ее рук. Такие запреты касались и его взаимоотношений с сестрами жены, поскольку они тоже становились его «законными» сестрами. Наиболее близкие отношения складывались у мужчины с братом его жены, они нередко составляли пару во время опасных для жизни охотничьих походов или при добывании меда. У женщин отношения избегания складывались с отцом мужа и с мужьями сестер, несмотря на то, что у нее степень родства с братьями и сестрами мужа в статусном отношении не изменялась.

У веддов существовал еще один тип брака. Он основан на принципах левирата и сорората. В случае смерти жены, мужчина женился на ее незамужней сестре, независимо от разницы в возрасте; женщина в случае смерти мужа обычно выходила замуж за его брата, который мог быть намного младше ее. Правило, согласно которому мужчина вступает в брак с сестрой умершей жены объяснялось заботой о детях, поскольку считалось, что лишь родная тетя по-настоящему могла стать для детей матерью. К заключению подобного брака, по-видимому, стремилась и семья умершей женщины, причиной чему – боязнь потерять кормильца. Все же браки на основе сорората нечасто встречались в традиции, т. к. семья жены (т.е. ее родители и сестры) являлась «законной» семьей мужчины. Отсюда, вероятно, и обычай избегания, упомянутый выше. Право вдовы выйти замуж за брата умершего мужа было общепринято и не вызы-

вало в веддском обществе никаких сомнений. Мужчина должен был принять на себя заботу о жене и детях умершего брата.

Традиционные представления веддов о взаимоотношениях между брачными партнерами и их родственниками нашли отражение в легендах, песнях и быличках народа ланкийских джунглей. Так, среди веддов широко распространен сюжет убийства одного брата другим, как правило, младшего старшим, что объясняется желанием устранить конкурента в браке.

Многие особенности семейных и родственных связей веддов прежних лет, известные благодаря записям этнографов и путешественников, сохраняются и по сей день. В частности, создание брачных пар как и прежде основано на строгой экзогамии *вариг*.

¹ Seligmann C.G. and Br. Z. The Veddass. – Cambridge: University Press, 1911. 463 p.

² Ibid. – P. 64.

³ Ibid. – P. 65.

⁴ Spittel R.L. Wild Ceylon. Describing in Particular the Lives of the Present Day Veddass. – Colombo, 1927. – P. 156.

UDC 392.3+392.31

T.A. Zimina

Family Relations of the Veddass

Tatiana Alexandrovna Zimina, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), The Department of Ethnography of the Russian People, Leading Reseach Fellow, ziminat@mail.ru

The article is devoted to the issues of traditional family relations of the Veddass, the indigenous population of Sri Lanka, characteristic of the late 19th – first half of the 20th century. The type of family and marriage, family law, ideas about family

customs and values are closely related to the type of management of this small people, which is based on such activities as hunting and gathering, as well as worldview and social structure. One of the main sources of the few materials on family relationships among the Veddas is the monographic work of English researchers Charles and Brenda Seligmann "*The Veddas*" (1911), who at the beginning of the twentieth century collected unique information by observing the life of the Veddas of different communities, living for a long time in close proximity to them and talking with them, including including on the topics of family and marriage. Interest in this topic is still fueled by the widespread notion among the main population of the island state that the Veddas "marry their sisters / daughters", which was recorded in written sources more than 150 years ago.

Keywords: The Veddas, Sri Lanka, cross-cousin marriage, matrilineal kinship account, family, territorial group.

Н.Г. Краснодембская, Е.С. Соболева

Сингальская женщина в браке (теперь и ранее)

Краснодембская Нина Георгиевна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург), отдел этнографии Южной и Юго-Западной Азии, ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук, nigekrasno@mail.ru

Соболева Елена Станиславовна, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург), старший научный сотрудник, кандидат исторических наук, soboleva@kunstkamera.ru

Оригинальные черты семейного уклада и брачной организации нередко обнаруживаются в горных, островных и других изолированных территориях Южной Азии. У сингалов Шри-Ланки распространены кросскузенные браки, ранее в аристократической среде встречалась полиандрия, распространен уксорилокальный брак (примачество, когда жених приходит жить в дом родителей невесты). Брак, создание семьи являются кульминацией жизненного пути человека, главной задачей; этот закон и его осуществление поддерживаются обычаем сватанных браков, за устройство которых отвечают родители совершеннолетних детей, а в семье – прежде всего мать. При устройстве брака учитываются соотношение кастового, образовательного, имущественного состояния жениха и невесты, их семей, отчасти психологический склад и внешняя гармония брачующихся, их астрологическая совместимость. Юридическую регистрацию брака ввели колониальные власти острова, а магический обряд требует немалых расходов. Важнейшим эпизодом современного магического брачного

ритуала является взаимное угощение жениха и невесты друг друга сладким рисом, поскольку общий очаг и совместная еда символизируют их интимную близость. Разводы в прошлом были часты, причем обычно по инициативе женщин. До сих пор довольно четко различаются обязанности мужа и жены в семейном укладе и в быту, хотя современная жизнь вынуждает вносить некоторые изменения и послабления. Сингалы не знают затворничества женщин, и все же имеются этикетные средства, которые демонстрируют, что семья защищает их от опасностей внешнего мира.

Ключевые слова: сингалы Шри-Ланки, внутрисемейные отношения, положение женщины, культура, этнография.

Регион Южной Азии можно разделить по горизонтали на две основные области: с преобладанием, условно говоря, *патриархального* типа семейного уклада (северная часть) и *матриархального* (южная часть). Этими терминами мы обозначаем лишь преимущественную долю внимания в семейной системе к мужской или женской составляющей брачной организации. Реально же, по нашему убеждению, значимость этих составляющих примерно равновелика (но строго обозначаются сферы ответственности мужа и жены).

На периферии региона, в горных, островных и других изолированных территориях нередко обнаруживаются оригинальные черты семейного уклада и брачной организации, например, полиандрия. Чаще всего эта форма брака связана с дефицитом земельных владений (их стремятся оставить неделимыми, к чему изыскивают возможные средства, одним из которых и является братская полиандрия) и общей социальной структурой/культурой этноса.

Традиции основных жителей островного государства Шри-Ланки – сингалов – в этом отношении заслуживают внимания как своеобразные. И здесь мы встречаемся с заметной ограниченностью жизненного пространства, а также с особыми социальными предрассудками, следствием чего является

распространенность кросскузенных браков, а некогда, особенно в аристократической среде, встречалась и полиандрия. И еще выделим один из вариантов, как раз распространенных у сингалов, – примачество, т.е. ускорилокальный брак, когда жених приходит жить в дом родителей невесты. Данный обычай в Шри-Ланке не связан с бедностью, он принят и во вполне обеспеченных кругах, здесь главное – сохранить целостными владения семей. Также он имеет место, когда у потенциальной невесты нет братьев.

Как и во всем регионе Южной Азии, в Шри-Ланке брак, создание семьи являются кульминацией жизненного пути человека, главной задачей бытия; безбрачие встречается очень редко и считается отклонением от нормы. Этот закон и его осуществление поддерживается обычаем сватанных браков, за устройство которых отвечают родители совершеннолетних детей, а в семье – прежде всего мать. Существуют и профессиональные сватальщики. Так что при выборе партнера, как видим, мужчина и женщина находятся в равно зависимых условиях. Современные образованные люди, бывает, немного стесняются перед чужими (к примеру, европейскими друзьями) договорного характера своих семейных союзов, отсутствия любовного выбора. Наша подруга по такому поводу повторяла: «Ой, он [т.е. выбранный для нее родителями жених] как раз то, что мне нужно». Редко, но возможен и любовный выбор, если все прочие правила соблюдаются.

При устройстве брака учитываются соотношение кастового, образовательного, имущественного состояния жениха и невесты, и их семей, отчасти психологический склад и внешняя гармония брачующихся. Также важнейшей составляющей является астрологическая совместимость: сравниваются гороскопы жениха и невесты, создается некая статистика по особым признакам/категориям, буквально выводятся плюсы и минусы, и если минусы преобладают, брак не рекомендуется. Не приветствуется и такое соотношение, когда гороскопы схожи: считается, что это усугубляет тяжелые обстоятельства жизни пары, и семье будет труднее их перенести. В настоящее время браки обычно регистрируются в государственных учреждениях, но

в то же время все стремятся совершить и магический ритуал, символизирующий и защищающий брак и новую семью. Еще на этапе сватовства семьи договариваются о распределении между ними свадебных расходов.

Но так было не всегда; еще в начале XX в. многие браки не имели официального закрепления (юридическую регистрацию ввели колониальные власти острова), а магический обряд совершался исходя из материального состояния семьи, так как он требует немалых расходов. В деревнях новой семейной паре (тогда был возможен выбор самих молодых людей) достаточно было показать, что у них общий очаг и совместная еда. Это символизировало и их интимную близость. Такое представление существует и теперь: если мужчина и женщина фертильного возраста сообща принимают пищу (особенно, если *основательную*, прежде всего рис), это говорит об их супружеской связи, для людей чужих – это табу. Данное представление закреплено и в современном магическом брачном ритуале, в котором едва ли не важнейшим эпизодом является взаимное угощение жениха и невесты друг друга сладким рисом (каждый своей рукой кладет кусочек лакомства в рот другого). Начинается ритуал с того, что жених на специальном праздничном подиуме подносит невесте новую одежду – часто это шелковое сари красного цвета, – иногда даже нарочито прикладывая сверток с этим богатым подарком к ее талии. Родные жениха обычно одаривают ее ювелирными украшениями. Всё вместе символизирует ее переход в новую семью. Да и все прочие эпизоды символизируют переход новобрачных в новый статус, и для обеих исходных семей – новые родственные отношения.

Сейчас распространены два типа свадебного обряда – по равнинному (*пахатарата*) и горному (*ударата*), или *кандийскому*, образцам. Главное их отличие заключается в нарядах жениха и невесты: у равнинных жителей жених обычно одевается в костюм европейского типа, а невеста – просто в нарядное сари, повязанное по обычному городскому типу, принятому теперь по всему региону Южной Азии. Кандийская пара наряжается в особые костюмы, напоминающие старинные одеяния кандийской знати. На свадебном подиуме брачующиеся

смотрятся как равные персонажи, разве что жениху положено надевать обувь, а невеста остается босой. Кандийский обряд более затратный, но и более впечатляющий своей праздничностью. Некоторых европейцев (не из бедных) это так увлекает, что они специально приезжают в Шри-Ланку, чтобы закрепить свой брачный союз проведением обряда.

Разводы в настоящее время существуют, но крайне редко, в основном при наличии тяжелой психической или другой неизлечимой болезни одного из супругов. При этом возможен повторный брак, в том числе и для женщины. Считается, что невеста в первом браке должна быть девственницей, но, кажется, это все-таки условность, хотя в ритуале и этикете подлинное положение вещей остается скрытым. Похоже, что в исторической перспективе ситуация бывала и иной. Так, в середине XVII в. в долгом (почти двадцать лет) плену на острове оказался британский мореплаватель Роберт Нокс, сын капитана Ост-Индской компании, и сам впоследствии ее капитан. Он свидетельствовал¹, что разводы у местных жителей очень часты и обычно происходят по инициативе женщин, которые, находясь в браке, легко изменяют мужьям. Эти наблюдения усилили у самого Нокса недоверие к женской природе, которым он и так отличался. Подобными оценками женского рода, женской сущности грешат и современные сингальские мужчины. Уточнить такие вещи трудно, но все же это, скорее, расхожая тема мужских пересудов; измены иногда совершают, по-видимому, и те, и другие.

До сих пор довольно четко различаются обязанности мужа и жены в семейном укладе и в быту, хотя современная жизнь вынуждает вносить некоторые изменения и послабления. Мужчина по-прежнему наделен функцией защитника семьи, причем в прямом смысле. Поэтому глава семьи часто имеет отдельную комнату, из которой видны подходы ко входу в дом, чтобы заметить опасного человека или людей, если такие появятся. Обычно он же или другой мужчина в семье, даже его сын подросток, выходит навстречу почтальону, курьеру или торговцу, явившимся со своими посланиями или предложениями. Именно глава семьи осуществляет контакты с людьми из внешнего

мира – «стиральщиком», уборщиком и др. Поэтому до сих пор именно хозяин дома совершает покупки для семьи, будь то магазин, рынок и т.д., хотя в современных обстоятельствах жизни женщине самой приходится принимать в этом участие. Главные женские обязанности – всех накормить (даже в ресторане, если долго не подают еду, муж может обратиться с укором именно к жене) и поддерживать оптимистичный, жизнеутверждающий настрой в семейной атмосфере. И, конечно же, ее долг – всеми силами заботиться о детях. Традиционно считается, что любовь к детям – ее высшая эмоция, и при выборе между мужем и ребенком она обязана выбрать второго.

Сингалы, действительно, не знают затворничества женщин, и все же имеются этикетные средства, которые демонстрируют, что семья защищает их от опасностей внешнего мира.

¹ Нокс Р. Историческая повесть о Цейлоне. XVII век. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – 284 с.

УДК 396.6+392.54

N.G. Krasnodembskaya, S.E. Soboleva

Sinhalese Woman in Marriage (Now and Before)

Krasnodembskaya, Nina Georgievna, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (St. Petersburg), Department of Ethnography of South and South-West Asia, Leading Research Fellow, D. Sc. (History), nigekrasno@mail.ru

Soboleva, Elena Stanislavovna, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (St. Petersburg), Department of Ethnography of South and South-West Asia, Senior Research Fellow, Ph. D. (History), soboleva@kunstkamera.ru

Original features of family structure and marital organization often exist in mountainous, island, isolated areas of South Asia. Cross-cousin marriages are common among the Sinhalese of Sri Lanka; polyandry was previously common among the aristocratic classes; uxori-local marriage is common. The creation of a family is the main task and duty of a person's life; the implementation of this principle is supported by the custom of matchmaking, and in the family: first of all, the woman, the mother is responsible for the arrangement of a marriage of adult children. The relationship between the caste, educational and property status of the groom and bride, their families, and partly the mentality and external harmony of the newlyweds, and their astrological compatibility are taken into account. Legal registration of marriage was introduced by the colonial authorities, and the magical ritual required considerable expenses. The most important episode of the modern magical marriage ritual is the mutual treatment of sweet rice by the bride and groom, since the common hearth and shared food symbolize their intimate closeness. Divorces were common in the past, and usually at the initiative of wives. The responsibilities of husband and wife in family and everyday life are quite clearly distinguished, although modern life forces some changes and indulgences. The Sinhalese do not practice the seclusion of women, and yet there are etiquette norms which demonstrate that the family protects them from the dangers of the outside world.

Keywords: Sinhalese of Sri Lanka, intra-family relations, position of women, etiquette, ethnography.

МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ, КОНФЕССИОНАЛЬНО- СМЕШАННЫЕ БРАКИ

УДК 392.3+392.312:159.922.4

М.Л. Засецкая

Межэтнические браки и особенности
этнической самоидентификации
в Печорском крае в XIX –
первой половине XX века

Засецкая Марина Львовна, Российский этнографический музей
(Санкт-Петербург), отдел этнографии Северо-Запада и Прибалтики,
научный сотрудник ведущей категории, merjamz@mail.ru

Доклад посвящен особой роли патрилинейности в условиях большой традиционной православной семьи в сельском социуме со смешанным этническим населением, которая в Печорском крае сохранялась вплоть до 1920–1930-х гг.

Опираясь на сведения по исторической этнодемографии, опубликованные Ю. Трусманом и Е.В. Рихтер, а также соб-

ственные полевые материалы 1996–2000 гг., автор приходит к выводу, что традиция патрилинейности обеспечивала моноэтническую идентичность у детей, рожденных в биэтнических семьях. Таким образом, по отношению к малой этнической общности – сето, проживающей в окружении иноэтнического большинства – русской народности, патрилинейность исполняла функцию своеобразного защитного механизма численности носителей сетоской культуры.

Ключевые слова: патриархальная православная семья, патрилинейность, биэтнический брак, самоидентификация, метасация, моноэтнический идентитет.

В начале доклада автору хотелось бы привести несколько примеров из авторских полевых материалов, собранных во время экспедиционных исследований в Печорском крае в 1996–2000 гг.

Во время беседы с Натальей Петровной Писаревой, русской, 1932 г.р.¹, респондентка первоначально указала, что ее папа и мама были русской национальности, однако позднее, когда мы обратились к теме детства, которое она провела в Обозерье², то собеседница, рассказывая о преждевременной смерти отца, поведала следующее: «Я, как в дом вошла, смотрю: мамочка перед иконами на коленях стоит, и черные свечи зажжены, я так все сразу и поняла...». На вопрос, кем же все-таки по национальности была мамочка, последовало признание: «...а мамочка – полуверочка».

В «эстонской школе»³, которую мы посетили сразу же после прибытия в город Печоры в 1996 г., нам сообщили имена и места проживания двух «знающих все обычаи старейших сето»: девяностолетней Марии Паюмяги (1906–2000) из д. Кошельки и восьмидесятилетней Матрены Пиле (1915 г.р.) из д. Соколово⁴. Первая – М. Паюмяги, известная исполнительница старинных сетоских песен, плохо понимала и практически не говорила по-русски, поэтому общались мы с помощью переводчицы – ее внучки. В какой-то момент выяснилось, что де-

душка у «старейшей сето» был «вроде бы русский». Вторая из указанных женщин – М. Пиле оказалась русской сиротой, выданной замуж опекунами в сетоскую семью. После замужества Матрена носила костюм сето, соблюдала сетоские обычаи, общалась с членами семьи и односельчанами на языке сето. Ее сыновей считают чистокровными сето, того же мнения придерживаются и они сами, и их мать.

Если учесть, что религиозное мировоззрение оставалось доминирующим среди населения Печорского края на протяжении XIX–XX вв., то сохранение в крестьянском православном обществе патрилинейности следует рассматривать как феномен, традиционный для обеих этноконфессиональных общностей (русских и сето).

Косвенным доказательством длительного активного бытования стереотипов и народных традиций православного брака может служить единственный за период экспедиционной работы автора случай, когда респондентка «русская» по паспорту⁵, охарактеризовала себя «полукровкой», поскольку родители ее отца (сето) и матери (русской) были категорически против этого смешанного брака. Несмотря на запрет, молодые венчались в церкви, но без родительского благословения. Супруги обосновались отдельно «на хуторе», без помощи родственников построили дом и завели хозяйство. В конце концов, все участники этого семейного конфликта примирились между собой, но дети чувствовали себя чужими и в семье сето, и в семье русских, хотя навещали и даже гостили у дедушек и бабушек с обеих сторон.

Благословение родителей или их заместителей для невесты – своеобразное напутствие девушке на вхождение в род мужа, а в случае биэтнического брака, могло подразумевать и разрешение на смену этнической самоидентификации. Особое значение процесс максимальной адаптации к иноэтнической культуре мужа приобретал для сироты, не имевшей живых кровных родственников, которые при необходимости могли защитить или принять ее обратно в семью.

Подобные примеры изменения этнической самоидентификации среди сето и русских в результате брачных связей в 1880–1890-е гг. были опубликованы Ю. Трусманом в Прило-

жении II его статьи «Полуверцы Псково-Печерского края»⁶. В ссылках к некоторым сетоским деревням представлены комментарии Трусмана, характеризующие этнические процессы в 1890-е гг. среди сельского населения, например: д. Выбовка – «Четыре смешанных семейства, в которых, однако, господствует язык чухонский»; д. Дрисливик – «Население обрусевшее, благодаря брачным связям»; д. Дубровка – «Здесь одна Русская, выйдя замуж за полуверца, стала носить линник и перестала говорить по-русски»⁷; д. Извад – «Здесь некоторые русские сделались полуверцами»⁸; д. Макарово – «Близка к обрусению. В одном семействе три брата (сето – М. З.) женились, двое – на полуверках, один – на русской; в этих семействах говорят на обоих языках»; д. Маслово – «Три семейства: одно – русское, два – чухонских; прежде все были русские, очухонились через брачные связи»; д. Митино – «Население смешанное: пять семейств русских, остальные полуверческие. Полуверцы брали в жены русских девушек, которые отстаивали свою независимость. Дети все могут говорить по-русски»⁹; д. Ройкино – «Прежде было русское население; ныне некоторые семьи очухонились через брачные связи»; д. Тимошева – «Три семейства обрусели благодаря брачным узам»; д. Трынтова Гора – «Все полуверцы, упорно держатся старины, женщины стыдятся русской речи, браки – между своими же»; д. Тюлитино – «Население смешанное – наполовину из Русских и полуверцев. Некоторые Русские женились на полуверках и в семье говорят по-чухонски»¹⁰.

Вышеприведенные сведения из работы Трусмана освещают различные аспекты межкультурного общения в Печорском крае. Прежде всего, хочется отметить, что Трусман является единственным из исследователей сетоской этнографии, кто обратил внимание на то, что не только русская культура, но в равной мере и культура сето на уровне сельского социума обладала ассимиляционным воздействием. Кроме того, исследователь акцентировал роль матери в формировании следующего двуязычного поколения в семье или в поселении.

Попробуем дополнить информацию Ю. Трусмана статистическими данными о доле смешанных браков между сето и русскими, полученными Елизаветой Владимировной Рихтер на

основании церковных метрических книг Паниковского и Верхоустенского приходов¹¹.

Паниковский приход: он – сету, она – русская: 9–10 % (1803–1857); 6,3 % (1862–1866) 17 % (1871–1880); он – русский, она – сету: 10–11,5% (1803–1857); 7,6 % (1862–1866); 13 % (1871–1880).

Верхоустенский приход: он – сету, она – русская: 1,1–1,2 (1803–1857) 2,5 (1862–1866), 2,4 (1871–1880); он – русский, она – сету: 2,6–3,5 (1803–1857); 1,2 (1862–1866), 0,5 (1871–1880)¹².

Приведенные цифры полностью подтверждают распространенное мнение эстонских и русских исследователей сетоской культуры XIX – первой половины XX в., что «браки с русскими весьма редки»¹³, но также они свидетельствуют о перманентности вялотекущего процесса межэтнической метисации среди коренного населения на протяжении всего XIX в. И хотя количество смешанных браков существенно различалось в зависимости от места расположения поселений (прихода) и хронологических периодов, но с каждым последующим поколением процент межэтнических метисов де факто увеличивался.

Однако в силу длительного бытования (вплоть до 1930-х гг.) в Печорском крае больших семей (многолюдных дворов) и патрилинейности, у детей, рожденных в смешанных браках, доминировала моноэтническая идентичность. Таким образом, за счет браков, где он – сету, а она – русская, численность сето не уменьшалась, а наоборот увеличивалась. Отсюда напрашивается вывод, что традиция патрилинейности по отношению к малой этнической общности (сету), проживающей в окружении иноэтничного большинства (русской народности), исполняла функцию своеобразного защитного механизма межпоколенной трансмиссии и численности носителей сетоской культуры.

В заключение скажем несколько слов о русификации, о которой упоминают абсолютно все исследователи истории сето. Пресловутое «обрусение» части местного финноязычного населения становится заметно только во второй половине – последней четверти XIX в., и это является результатом не биэтнических браков, а социально-экономических и культурных преобразова-

ний 1860–1870-х гг. в Российской империи: «Дети сето, кончившие курс в земских школах, большею частью перестают носить национальный костюм и говорить на родном языке»¹⁴.

¹ Писарева Н.П. родилась в д. Меды, которая в то время была населена русскими, ее мать из Затринья (сет. Saatse), где проживало смешенное русско-сетоское население: «там и полуверцы, и русские». См.: АМЭЭ СПбГУ (Архив материалов этнографических экспедиций Санкт-Петербургского государственного университета) – Дневник М.Л. Засецкой, 1966.

² Обозерье (местная топонимика) – общее старинное название территории русского побережья и островов Псковского, Теплового и Чудского озер. Впервые зафиксировано в псковских писцовых книгах 1643 г.

³ С 1957 по 2005 г. – Печорская средняя школа № 2 с обучением на эстонском языке; в настоящее время – МБОУ (Муниципальное бюджетное общеобразовательное учреждение) «Печорская лингвистическая гимназия».

⁴ «Соколово. Мужчины говорят по-русски; женщины и дети совсем мало; костюмы национальные». Цит. по: Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. – 1890. – Вып. 1. – Отд. 1. – С. 58.

⁵ Разговор с респонденткой, состоявшийся в 1999 г., носил спонтанный характер, при этом запись не велась. Респондентка родилась в начале 1960-х гг., согласие на публикацию личных данных не давала. См: АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 218. Л. 43–45.

⁶ См. Приложение II «Название полуверческих деревень» к статье Трусман Ю. Полуверцы Псково-Печерского края // Живая старина. – 1890. – Вып. 1. – Отд. 1. – С. 54–59.

⁷ Трусман Ю. Указ. соч. – С. 55.

⁸ Там же. – С. 56.

⁹ Там же. – С. 57.

¹⁰ Там же. – С. 58.

¹¹ Рихтер Е.В. Этнодемографические процессы у сету во второй половине 19 – начале 20 вв. // Известия АН СССР. Сер. «Общественные науки». – 1985. – Вып. 34 (3). – С. 269.

¹² Там же.

¹³ Hurt J. Über die Pleskauer Esten oder die sogenannten Setukesen. – Helsingfors: Finnischen Litteratur-Gesellschaft, 1904. – Lk. 6, 7.

¹⁴ Трусман Ю. Указ. соч. – С. 47.

M.L. Zasetskaia

Biethnic Marriages and Peculiarities of Ethnic Self-identification in the Pechora Region in the 19th – first half of the 20th century

Marina L'vovna Zasetskaia, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-West Russia and Baltic Regions, Leading Research Fellow, merjamz@mail.ru

The report is devoted to the special role of patrilineality in the conditions of a extended traditional Orthodox family in a rural society with a mixed ethnic population, which persisted in the Pechora Region until the 1920s and 1930s.

Based on the information on historical ethnodemography published by Yu. Trusman and E.V. Richter, as well as his own field materials from 1996–2000, the author concludes that the tradition of patrilineality has ensured a monoethnic identity for children born in biethnic families. Thus, in relation to the ethnic minority – Seto people, living surrounded by an ethnic majority – the Russians, patrilineality served as a kind of a peculiar protective mechanism for the numerical composition of Seto cultural bearers.

Keywords: patriarchal Orthodox family, patrilineality, biethnic marriage, self-identification, mestization, mono-ethnic identity.

Е.А. Берман

Особенности смешанных браков между этническими евреями и русскими сектантами-субботниками

Елена Александровна Берман, Иркутский национальный исследовательский технический университет (Иркутск), кафедра ювелирного дизайна и технологий, профессор, кандидат технических наук, доцент, lena.berman.amanut@gmail.com

Представленный доклад посвящен продолжающейся работе автора по исследованию межэтнических отношений на территории Иркутской губ. в XIX – начале XX в. между этническими евреями и русскими сектантами-субботниками иудейского вероисповедания. Данная ветвь российского сектантства возникла в результате того, что в начале XIX в. русские крепостные крестьяне, проживавшие в средней полосе России, большими группами начали отказываться от православия в пользу иудаизма. В наказание за это они целыми семьями попадали в ссылку на Кавказ и в Сибирь. Несмотря на запреты со стороны государства, сектанты-субботники стремились селиться в Сибири вблизи этнических евреев и учиться у них еврейским законам, соблюдению обрядов и праздников. В некоторых губерниях, например в Томской и Иркутской, а также в Якутской обл., это им удавалось. В Иркутской губ. евреи и субботники проживали рядом прежде всего в с. Зима Балаганского у. Иркутской обл. и в столице губернии – г. Иркутске. Результатом подобных отношений становились наставничество со стороны евреев в соблюдении сектантами еврейского закона, совместное совершение общественных молитв,

использование общих по этноконфессиональному признаку кладбищ и т.д. Проведенное исследование посвящено анализу смешанных браков между этническими евреями – иудеями от рождения, и этническими русскими, принявшими иудаизм.

Ключевые слова: сектанты-субботники, *геры*, евреи, иудаизм, смешанные браки, с. Зима.

Запрет смешанных браков между евреями и представителями других национальностей является одной из основ ортодоксального иудаизма, т.к. в большинстве случаев подобные браки неизбежно введут к ассимиляции. А поскольку понятие «еврей» как национальность и «иудей» как принадлежность к религии для иудаизма тождественны, то смешанный и межконфессиональный браки имеют в большинстве случаев одинаковый смысл.

Несмотря на жесткий религиозный запрет, смешанные и межконфессиональные браки неизменно существовали, начиная с самой ранней еврейской истории, а каждое время, в свою очередь, имело в своем арсенале собственный набор мер по их пресечению. Поскольку еще к началу XX в. в Российской империи, как и в большинстве европейских стран, любые браки находились в ведении конфессиональных ведомств, смешанные межконфессиональные браки предполагали сложную процедуру перехода из одной религии в другую и в связи с этим были редки.

Ситуация изменилась в период существования СССР – для любых смешанных межнациональных браков уже остались в прошлом конфессиональные препятствия, а браки между русскими и евреями в Советском Союзе вообще стояли на втором месте и составляли 11 % от общего числа смешанных браков¹.

Целью нашего исследования стало выявление особенностей брака между этническими евреями-иудеями и этническими русскими сектантами-субботниками иудейского вероисповедания, различными по национальности, но принадлежащими к одной конфессии – иудаизму.

Источниками при подготовке работы выступили законодательные акты Российской империи, документы Государственного архива Иркутской обл., материалы дореволюционной периодической печати г. Иркутска и Санкт-Петербурга – Петрограда.

И евреи, и русские сектанты-субботники были ссыльнопоселенцами или их потомками, проживали в Иркутской губ. с начала XIX в. и исповедовали иудаизм. Для евреев ссылка была, в первую очередь, уголовной, сектанты же были сосланы в Сибирь за отказ от православия². Главным местом совместного проживания евреев и субботников стало с. Зима Балаганского у. Иркутской губ. Именно там начались, несмотря на государственные запреты³, тесные религиозные, бытовые и семейные контакты между этническими евреями-иудеями и этническими русскими, перешедшими в иудаизм. Позднее, в начале XX в., субботники начали переселяться в Иркутск, где также строили свою религиозную жизнь вокруг иркутской синагоги.

Несмотря на то, что сектанты-субботники стали для евреев единоверцами, последние не считали их своими, поскольку по еврейскому религиозному закону принадлежность к иудаизму передается по рождению от матери-еврейки, а понятия «еврей» и «иудаизм» неразделимы. Сектанты, в свою очередь, тоже недолго любили евреев – те казались им заносчивыми и высокомерными. Несмотря на это, браки между этническими евреями и русскими сектантами-субботниками считались внутриконфессиональными, а значит, признаваемыми еврейским религиозным законом⁴.

Выходец из среды сектантов-субботников Моисей Козьмин в научно-историческом журнале Еврейского историко-этнографического общества «Еврейская старина» в 1913 г. писал о подобных браках следующее: «Родственные связи субботников с евреями – явление редкое и почти всегда оканчивающееся неудачей. Часто еврей, женившийся на субботнице, не стесняется при случае упрекать свою жену: “Ха! Тоже еврей! Говорить ни слова не умеют по-нашему, а еврей!”». Далее М. Козьмин приводит пример удачных браков, указывая, что чаще всего они складывались, «если муж – еврей-сибиряк, который вырос не

в российском ешиботе и по науке равняется своей жене, а нередко сам едва говорит на своем языке и не гнушается никакой черной работой; такой муж всегда почитает свою привычную с малолетства к труду хозяйку, субботницу-жену»⁵.

Рассказывая в статье о браках между мужем-евреем и женой-субботницей, М. Козьмин упоминает о том, что он знает только два случая женитьбы субботника на еврейке. В первом случае это его собственный брак с еврейкой, в котором он «вполне доволен своим выбором, хотя иногда сказываются незначительные последствия неравного происхождения и разницы во взглядах на жизнь». О втором случае, кроме самого факта, он ничего не сообщает.

Можно предположить, что М. Кузьмин в своей статье лукавит перед цензурой, не называя фамилий и заявляя, что практически ничего не знает про подобные смешанные браки. В с. Зима подобных браков было достаточно, о чем косвенно свидетельствует смешанное кладбище субботников и евреев. На этом кладбище в основном присутствуют захоронения субботников, а похороненные там евреи являлись мужьями/женами или детьми от смешанных браков.

Интересно, что казенный раввин г. Иркутска еврейский этнограф Соломон Бейлин несколько по-другому описывает смешанные браки между евреями и сектантами: «В большинстве случаев зиминские субботники, как и тайтурские (живущие возле ст. “Половинная” Сибирской железной дороги в селе Тайтурке той же Зиминской волости), рождаются между собою, но все-таки охотно рождаются и с местными, и окрестными евреями; в особенности охотно выдавали раньше родители-субботники своих дочерей за коренных евреев, дабы они могли научиться от евреев еврейским обычаям и законам. Мне известны в Иркутске свыше десяти браков между членами субботнических и еврейских семейств, напр.: Грубель, Кукс, Левенсон, Фишер, Юцис, Козминский, Зеликсон, Зисман, Флекель – коренные евреи, женатые на субботницах, и обратно – субботники, женатые на коренных еврейках: упомянутый Козьмин, Каган (в селе Черемхове) и др.»⁶.

Слова С. Бейлина подтверждают им же заполненные записи в метрических книгах синагоги г. Иркутска за 1905–1921 гг. между

субботниками и евреями. Так, в метрической книге о браке за 1905 г. есть венная запись (запись о браке, хупа) между холостым ссыльнопоселенцем Верхоленского у. Тутурской вол. Пономаревской д. Иосифом Марковым Свинцовым и девицей Ханой Яковлевной Пьянковой – «дочерью крестьянина Тартуйского селения Мальтийской волости Иркутского уезда и губернии Якова Исакова Пьянкова субботнической секты»⁷.

В Иркутске жили не только зиминские субботники, но и субботники Томской губ. В 1910 г. «холостой томской губернии мариинский мещанин Адольф Абрамов Петров вступил в первый законный брак с иркутскою мещанкою Фрумою Абрамовною Менделевич»⁸, а в 1914 г. «холостой иркутский мещанин Шлейма Гершков Кукс вступил в первый законный брак с девицею Томской губернии мариинской мещанкою Марфою Абрамовною Петровою – субботнической секты»⁹.

Самым известным человеком, родившимся в результате смешанного межэтнического брака между зиминской субботницей и ссыльным евреем из Вильны, стал Александр Зайд, уехавший в 1904 г. в Палестину и стоявшим у истоков возрождения современного государства Израиль.

Таким образом, несмотря на запреты государственной власти, между евреями и сектантами-субботниками существовали браки. Они были нечастыми, но абсолютно законными с точки зрения еврейского закона – *алахи*, т.к. и та, и другая сторона исповедовали одну религию – иудаизм. Тем не менее, эти браки не были совсем уж желательными, потому что являлись смешанными по этническому признаку. Галахические евреи не хотели иметь у себя в родне русских, а русские сектанты с подозрением относились к своей новой родне – евреям.

⁷ Денисенко М.Б. Евреи и немцы в СССР: национально-смешанные браки в 1920–1930-е годы // Российский демографический журнал. – 2002. – № 1. – С. 46–57.

⁸ Об увещании отставших от веры и отсылке их в Гражданский суд в случае нераскаяния: Синодский указ от 19 февраля 1773 г. № 13.948.а // Полное собрание законов Российской империи с 1649 года / Под ред.

М.М. Сперанского. Собрание первое. 1649–1825 гг. Т. XL. 1825 г. По 19 ноября. Общее приложение к томам полного собрания законов. К тому XIX (1773 г.). – СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830. – С. 6–8.

³ О мерах к отвращению распространения жидовской секты под названием субботников: Синодский указ от 29 июля 1825 г. № 30.436.а по Высочайше утвержденному положению Комитета Министров // Там же. По 19 ноября. – СПб.: Типография II отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.

⁴ Козьмин М. З. Из быта субботников // Еврейская старина. – 1914. – Т. VII. – С. 443–458.

⁵ Козьмин М. Прошлое и настоящее сибирских сектантов-субботников // Еврейская старина. – 1913. – Т. VI. – С. 3–22, 62–183.

⁶ Бейлин С.Х. Кое-что о зиминских субботниках // Пережитое: сборник, посвященный общественной и культурной истории евреев в России. – СПб.: Тип. акц. общ. Брокгауз-Ефрон, 1913. – Т. 4. – С. 288–297.

⁷ Государственный архив Иркутской области. Ф. 789. Оп. 1. Д. 59. Л. 38.

⁸ Там же. Д. 74. Л. 41.

⁹ Там же. Д. 87. Л. 42.

UDC 392.5+296

E.A. Berman

Peculiarities of Mixed Marriages between Ethnic Jews and Russian Subbotnik Sectarians of the Jewish Faith

Berman Elena A., Irkutsk National Research Technical University, (Irkutsk), Peculiarities of Mixed Marriages between Ethnic Jews and Russian Subbotnik Sectarians of the Jewish Faith (Tech.), Associate Professor, Professor of the Department of Jewelry Design and Technology, lena.berman.amanut@gmail.com

In the presented article, we continue our work devoted to the study of various aspects of interethnic relations between ethnic Jews and Russian Subbotnik sectarians of the Jewish faith, who

formed in the Irkutsk Province during the 19th – early 20th century. This branch of Russian sectarianism arose as a result of the fact that large groups of Russian serfs living in various provinces of central Russia began to abandon Orthodoxy in favor of Judaism in the early 19th century. As punishment for this, whole families were exiled to the Caucasus and Siberia. Despite the prohibitions from the state, the Subbotnik sectarians sought to settle in Siberia near ethnic Jews and learn Jewish laws, observance of rituals and holidays from them. In some provinces, for example, in Tomsk Province and Irkutsk Province, as well as in the Yakut Region, this was successful. In the Irkutsk Province, Jews and Subbotniks primarily lived nearby in the village of Zima in the Balagan District of the Irkutsk Region and in the city of Irkutsk, which was the capital of the province. As a result of such relations, there was mentoring on the part of Jews in the observance of Jewish law by sectarians, the joint performance of public prayers, the use of cemeteries common on an ethno-confessional basis, etc. This study is devoted to the analysis of mixed marriages between ethnic Jews who were Jews from birth and ethnic Russians who converted to Judaism.

Keywords: the Subbotnik sectarians, the Gers, the Jews, Judaism, mixed marriages, the village of Zima.

ТРАДИЦИИ СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ

УДК 392.34+398

Н.И. Новикова

«Бабушкин внучек» в жизни, фольклоре
и художественной литературе
уральских народов

Новикова Наталья Ивановна, Институт этнологии и антропологии
РАН (Москва), ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук,
natinovikova@gmail.com

В докладе рассматривается ненецкий обычай передачи одного из детей в семью бабушки и дедушки. Исследование строится на полевых материалах автора, собранных в начале 2000-х гг. в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах, анализе фольклора уральских народов и произведений ненецкого поэта Юрия Вэллы. Этот обычай анализируется как ме-

ханизм сохранения традиций, установления социальных и дарообменных отношений, придающих ненецкому сообществу устойчивость и адаптивность. Феномен «бабушкиного внука» находит параллели в сказках и мифах хантов, манси и ненцев, что говорит о его древности. Поэтическое описание отношений бабушки и внука в произведениях Юрия Вэлла свидетельствует об актуальности этого обычая.

Ключевые слова: уральские народы, ненцы, «бабушкин внук», фольклор, Юрий Вэлла.

Что происходит сегодня с обычаями коренных народов? Почему некоторые из них сохраняются и становятся источниками идентичности, связей, придающих сообществу устойчивость, упругость и адаптивность? Что позволяет людям Севера и Арктики комфортно жить в столь сложных природных и социальных условиях? Многие исследователи ненцев задаются такими вопросами, наблюдая это удивительное сообщество: именно они владеют самыми большими стадами домашних оленей, именно у них сохраняются постоянное кочевание как важнейшая составляющая арктической жизни и родной этнический язык как средство общения. Рассмотрим один из возможных ответов на эти вопросы.

В 2008 г. я некоторое время жила в Тазовской тундре в Ямало-Ненецком автономном округе в чуме у большой семьи оленеводов¹, состоявшей из двух семей: бабушки и дедушки, и семьи их взрослого сына, имевшего жену и детей. У меня была возможность неторопливо наблюдать их повседневную жизнь. Я обратила внимание, что между бабушкой и одной из ее внучек сложились особые отношения — они были очень привязаны друг к другу. Малышка часто забегала в чум, садилась на колени к бабушке, ласкалась. Бабушка, занимаясь домашними делами, казалось, никогда не выпускала девочку из поля зрения. Я стала ее расспрашивать и узнала, что наблюдаю довольно редкий ненецкий обычай, о котором уже слышала. Он заключается в том, что одного из детей отдают бабушке с дедушкой,

причем это не имеет ничего общего с усыновлением сироты, о котором известно у многих северных народов. Этот ребенок хорошо знает и своих родителей, и своих вторых родителей, которыми становятся его бабушка и дедушка. В наблюдаемом случае бабушка сказала, что девочка еще слишком маленькая (ей была годика три), чтобы забирать ее к ним, нужно немного подождать. Но уже тогда девочка называла бабушку мамой и даже ревновала к своим родителям, стараясь полностью завладеть вниманием бабушки.

Процесс перехода ребенка к новым родителям может происходить постепенно, неторопливо, спокойно. При этом ни у кого не возникает психологического дискомфорта. Такой ребенок становится и помощником, и учеником своих старших родственников. У бабушек и дедушек всегда больше времени для детей, они и сами хорошо знают традиционные виды деятельности, и хотят научить всему своих внуков. Вырастая, такие «дети» становятся надежной опорой для старших, заботятся о них. Мне не удалось записать каких-либо сведений о реальном наследовании имущества в подобных ситуациях. Скорее они наследуют «знания». Для этнографов такие люди становятся бесценными информантами, прекрасными собеседниками. Интересный факт сообщила мне Е.С. Яптик: у такого ребенка есть свой уголок в чуме, у девочки там лежит ее первая женская сумка для рукоделия, которую ей шьет бабушка и в которой она хранит свои игрушки и другие ценные для нее вещи. Такое место становится для ребенка очень важным, оно, как и сумка, – его «первая собственность», то, что принадлежит только ему².

Этот обычай не стал массовым, он не окружен ритуалом и не является обязательным. Тем не менее полевые исследования свидетельствуют, что это один из важнейших механизмов устойчивости, упругости и адаптивности ненецкого сообщества. В нем участвуют лишь люди из ближайшего окружения, но он признается всеми в сообществе, так как освящен традицией и эмоционально окрашен для всех ненцев. Описанный обычай отличается от усыновления, широко распространенного на Севере. В диссертации Е.С. Яптик подробно исследован обычай усыновления сироты у ненцев. Ею он интерпретиру-

ется как «дарение ребенка», которое позволяет бездетной паре состояться в статусе родителей и развиваться как семья³.

Феномен «бабушкой выращенного внука» у северных хантов рассматривается Е.В. Переваловой как создание новых подразделений рода такими приемными детьми⁴.

Рассматриваемый обычай находит широкие параллели в фольклоре уральских народов. В мифах и сказках хантов, манси и ненцев фигурирует герой – внук бабушки, с которым связаны различные чудесные события, в том числе циклически возвращающаяся молодость старших персонажей, овладение различными навыками, переданными такому ребенку его бабушкой и т.п.⁵.

На широком сравнительном фольклорном материале образ сироты, живущего с бабушкой, исследовал Е.М. Мелетинский⁶.

Полевые материалы, собранные у современных ненцев, дают еще одну интерпретацию этого обычая, который нашел отражение и в художественной литературе, особенно в творчестве ненецкого поэта и писателя Юрия Вэлла, который тоже был «бабушкин внучек». В его творчестве всегда сочетались стихи, часто свободные, и проза. Истоки его литературных произведений мы можем найти в фольклоре ненцев, который, как учила его бабушка и отмечают исследователи, сочетает поэтическую и прозаическую речь, напевы и рассказы, предания, индивидуальное и коллективное. При этом Юрий часто выступал сказителем, когда читал свои произведения. Вслед за своей бабушкой он считал необходимым пропеть и рассказать, сочетать стихи и прозу, повторить, чтобы точнее донести свои мысли до слушателей.

Свои беседы с бабушкой Вэлла описал в миниатюре «Молчание»: «Незримо-неслышно она передает мне свои ощущения, свое восприятие мира. Нет, она не передает мне своих мыслей. А я начинаю видеть ее глазами нашу залитую солнцем прохладную реку, я начинаю слышать ее ушами дальше курлыканье журавлей за болотом, я начинаю воспринимать ее сердцем наше стойбище и каждый звук, каждый шорох, каждый вздох в нем». Молчание как коммуникация – во многом открытие коренных народов. Оно важнейший пароль во взаимодействии их с окружающим миром и часть их знаний о нем.

В творчестве Юрия Вэлла мы наблюдаем диалог со временем, амбивалентное восприятие традиционной и современной культур. В книге «Нити родства» приводится рассказ бабушки Ненги о том, откуда появились люди. Она говорит, что «все люди на земле произошли от одной Мамы и одного Папы»<...> Они родственники и поэтому, если внимательно слушать, можно понять любой язык. Иная земля и иное дело рождали новые языки. Но все эти языки связаны между собой тонкими нитями – нитями родства». Завет бабушки – быть внимательным к собеседнику – стал для поэта важным ключом в отношениях с людьми. Этому он учился и во время своих многочисленных путешествий, устанавливая родство с другими народами, что особенно ярко проявилось в его заметках и стихах о поездках в Америку. Юрий Вэлл не учит своих читателей, он приглашает их к диалогу: «Мы, писатели, должны искать родство в Слове. Я думаю, что истинное родство разноязыких народов проявляется в поэзии, в чувствах, побуждаемых поэзией, не в отдельных словах и строках, а за словами или между строк – там, где поэт глубоко прячет свое сокровенное или чуть-чуть приоткрывает свое нечто тайное и сакральное, доступное и понятное возвышенным душам любой национальности <...> Давайте поговорим на этом уровне!...»⁷.

Феномен «бабушкиного внука», обычай передачи ребенка бабушке и дедушке, находит отражение и соединяют в одну канву повседневную жизнь, фольклор, литературу уральских народов. Этот обычай позволяет ненцам и сегодня сохранять свою культурную отличительность, и активно включаться в жизнь окружающих их народов.

¹ Новикова Н.И. Трансформированные идентичности: между трудом и правом // Этнокультурное наследие народов Севера России. – М., 2010. – С. 255–267.

² Устное сообщение Е.С. Яптик; пользуюсь случаем выразить ей благодарность.

³ Яптик Е.С. Дарообменные отношения ямальских ненцев: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 2023. – С. 21.

⁴ Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. – Екатеринбург, 2004. – С. 239–240.

⁵ Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М., 1990; Фольклор ненцев. Новосибирск, 2001.

⁶ Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. – М.;СПб. 2005.

⁷ Подробнее см.: Новикова Н.И. Диалоги Юрия Вэллы // Юрий ВЭЛЛА. Избранное: Собр. соч. в 3 т. Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, 2024. – Т. 3. – С. 374–393.

УДК 392.34+398

N.I. Novikova

«Grandmother's Grandson» in the Life, Folklore and Fiction of the Ural Peoples

Natalya Ivanovna Novikova, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow), Leading Researcher, D. Sc. (History), natinovikova@gmail.com

The report deals with the Nenets custom of transferring one of the children in the family to the grandparents. The study is based on the author's field materials collected in the early 2000s in the Khanty-Mansiysk and Yamalo-Nenets Autonomous Districts, analysis of the folklore of the Uralic peoples and the works of the Nenets poet Yuri Vella. This custom is analyzed as a mechanism of tradition transmission, establishment of social and gift-exchange relations that give the Nenets community sustainability, resilience and adaptability. The phenomenon of “grandmother's grandson” finds parallels in fairy tales and myths of Khanty, Mansi and Nenets, which speaks of its antiquity. Poetic description of the relationship between grandmother and grandson in the works of Yuri Vella testifies to the modernity and relevance of this custom.

Keywords: the Uralic peoples, the Nenets, “grandmother's grandson”, folklore, Yuri Vella.

Е.В. Колчина

«Вот такие у нас женщины...,
вот такие у нас мужчины...»:
создание гендерных образов у народов
Волго-Уральского региона

Колчина Елена Викторовна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Поволжья и Приуралья, заведующая отделом, ek6@mail.ru

В докладе анализируется механизм создания «идеально-го» образа человека в соответствии с визуальными канонами определенного этнического общества посредством правки (специального массажа) младенца и изготовления кукол для игры «в семью».

Ключевые слова: внешний облик человека, социализация, народная кукла, Российский этнографический музей, Волго-Уральский регион.

Известно, что вопрос гендерной социализации для традиционного общества являлся одним из важнейших. Посредством системы воспитания закладывались этно- и культурно-детерминированные представления о маскулинности и феминности в образах «идеальных» мужчины и женщины.

Это относилось не только к нравственным установкам, моральным принципам, поведенческим особенностям, но и визуальным характеристикам. Данные меры преследовали цель сохранения эстетического идеала как базисной ценности общества. Мифопоэтические описания достаточно устойчивы и

во многом универсальны для финно-угорских народов Волго-Уральского региона, однако условно соотносятся с представлениями об обыденной красоте.

Благодаря фольклорным источникам можно составить некоторые представления о том, что является «красивым/привлекательным» в образах мужчины и женщины. Например, в величальных песнях коми-зырян отмечают красоту жены, ловкость и смелость мужа. В ряду традиционных метафор встречаются следующие характеристики: «сильный, как лось», «быстрый, как вода», «проворный», «быстрый в движениях», «быстрый, как ртуть», «удалой» и др.¹ В женских же образах чаще отмечаются конкретные внешне привлекательные черты: статная фигура, «пышные» бедра, белая чистая кожа, округлое лицо, черные «соболиные» брови, длинные, «как дорогой шелк», волосы. В формулах «красоты» присутствует не столько этическая, сколько эстетическая оценка.

Представление о том, какими визуальными характеристиками должны обладать мужчина и женщина, формировалось у девочек в период появления кукол для игры «в семью», примерно в пять-шесть лет. Создавая для внучки кукол или делая их вместе с ней, бабушка объясняла, как должны выглядеть «красавец» и «красавица» и какими способами можно подчеркнуть их внешне привлекательные черты. Но именно в женских фигурах конструктивно обозначались канонические составляющие привлекательного антропоморфного образа. Например, у ряда финно-угорских народов признаком женской красоты являлись пышные бедра. Для того чтобы подчеркнуть эту часть фигуры, у коми в сарафанном комплексе могли использовать несколько нижних юбок, мордовские красавицы несколько занижали талию и формировали пазуху из рубахи, в марийской традиции этой цели служил кафтан особого кроя – со складками в наспинной части. При создании кукол девочек обучали способам коррективы/улучшения внешности. Даже в условных конструкциях наиболее значимые черты образа подчеркивались, кроме того, проговаривались «рецепты» красоты – женские хитрости. Например, чтобы волосы были длинные и блестящие их надо мыть с золой, брови можно подрисовать углем, а для придания коже здорового румянца кожу щипали или натирали бумагой.

Ситуация с мужскими персонажами иная: в игре появляется, как правило, символ мужчины, а не визуализированный образ «красавца». При одинаковой конструкции женская фигура будет значительно богаче наделена подробностями (выделенные части тела, детали костюма и проч.). В качестве примера можно рассмотреть кукольные пары из коллекции Российского этнографического музея: коми-зырян (ижемцев) (РЭМ 11683-6, 9), марийцев (РЭМ 7336-1–3), мордвы (РЭМ 12714-1, 2). В частности, в названии доклада приведена цитата из беседы с информантом, передавшим в музей кукол из Пензенской области.

С одной стороны, упрощение мужского образа объясняется тем, что в играх девочек воспроизводились по большей части женские роли. С другой, оценив базовые характеристики «идеального» мужчины, можно заключить, что его образ наделен в большей степени морально-нравственными характеристиками. Речь идет о вербализированной красоте, которая может быть описана, но чаще всего не может быть соотнесена с визуальный рядом. В ряду привлекательных мужских черт указываются физическая сила, мощь: «самый сильный», «всех к земле пригнул» и др.². Данные характеристики сложно воплотить в условной фигурке, но в ходе игры они будут актуализироваться в воображении девочки.

В качестве сравнительного материала можно рассмотреть, каким образом происходило моделирование идеального визуального облика младенца. Так, правка маленького ребенка – совокупность приемов механического и рефлекторного воздействия на организм с целью укрепления здоровья и формирования правильных пропорций фигуры – сопровождалась речевыми формулами, направленными на актуализацию определенных соматических доминант в соответствии с этнически обусловленными представлениями о физических стереотипах маскулинности и феминности.

В приговорах, произносимых во время купания младенца, звучал посыл, чтобы мальчик вырос годным для службы в армии и способным присмотреть за престарелыми родителями. Для этого он должен был обладать определенными физическими качествами – быть крепким и мощным. Есть

сведения, что при купании мальчиков в воду добавляли соль, которая ассоциировалась с крепостью³. Девочкам, как правило, воду серебрили или подбеливали молоком, чтобы кожа стала белая и чистая.

У коми перед крещением мальчику желали «мощь-силу и ум», девочке – «красоты и здоровья»⁴. У марийцев на празднике в честь новорожденного мальчика жрец обращался к богествам с просьбой наделить ребенка силой и здоровьем, чтобы мальчик в будущем годился в солдаты⁵.

Считалось, что красивая женщина должна иметь пышные бедра, а мужчина быть крепким и широкоплечим. Для достижения привлекательных пропорций применяли различные способы, например массаж во время купания. Мальчиков и девочек парили по-разному: мальчика – по спине к плечам, а девочку – от ягодиц на спину, подчеркивая тем самым части тела, которые требовали особенных, канонических пропорций. У восточных марийцев, например, новорожденной девочке прежде всего умывали лицо и ягодицы, чтобы она была красивой и хорошо сложенной. Во время купания произносили слова-пожелания, чтобы девочка выросла пригожей для замужества: «Будь достойна мужчины своего народа!»⁶.

Например, у мордвы мальчика парили (слегка поглаживали) дубовым веником, чтобы был сильным, здоровым и долго жил, а девочку – березовым, чтобы росла красивой⁷. Также поступали в случаях лечения детей в бане: для мальчика делали веник из веток дуба, а для девочки – березовый («из трех берез») ⁸.

Уже на раннем этапе жизни ребенка общество проецировало на него определенный образ. Мальчику предстояло стать настоящим мужчиной – сильным, мощным, способным защитить свою семью. Даже если его физические качества укладывались в среднестатистическую модель, при отсутствии смелости, ловкости, боевой и промысловой удачи образ не мог состояться. А вот для девочки было достаточно иметь привлекательную внешность, чтобы выбрать лучшего мужчину и стать матерью и хозяйкой.

Во многом образ мужчины, заложенный еще на этапе традиционного общества, сохраняет актуальность и сейчас. Деструктивные неолиберальные установки по борьбе с маскулинностью показали свою полную несостоятельность, особенно

в нашей стране. Сила, смелость и отвага вновь становятся наиболее привлекательными характеристиками. Мы видим, как в условиях СВО такой образ мужчины вновь становится образцовым и в воспитании подрастающего поколения, и в восприятии обществом всех мужчин в целом. Не слабый и безвольный клерк американского образца, а сильный мужчина-защитник, мужчина-труженик, способный на подвиги и принятие ответственности за семью и страну, стал ориентиром социума.

¹ Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 77. Л. 55.

² Коми народный эпос: Сборник / АН СССР, Ин-т мировой лит-ры им. А. М. Горького, Сыктывкарский гос. ун-т им. 50-летия СССР. – М.: Наука, 1987. – С. 590.

³ Никонова Л.И. Этномедицина // Мордва. – Саранск, 2008. – С. 893.

⁴ Ильина И.В., Уляшев О.И. Жизненные пути-параллели. Мужской путь (мортгуй) и женский путь (аньтуй) // Арт 2008. – № 4. – URL: <http://www.artlad.ru/magazine/all/2008/4/296/297> (дата обращения: 17.08.2024).

⁵ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. – Йошкар-Ола, 2007. – С. 278–279.

⁶ Марийцы: Историко-этнографические очерки / МарНИИЯЛИ. – Йошкар-Ола, 2007. – С. 175.

⁷ Корнишина Г.А. Традиционные обряды детского цикла у мордвы // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. – М., 2001. – С. 83.

⁸ Никонова Л.И. Указ. соч. – С. 891.

УДК 392.34

E.V. Kolchina

"These Are the Women We Have... These Are the Men We Have" (Gender Aspects of Creating an Image of Volga-Ural Region Peoples)

Kolchina Elena Viktorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), Department of Ethnography of the Volga and Ural, Head of the Department, ek6@mail.ru

Demonstrating the mechanism of creating an «perfect» image of a person in accordance with the visual canons of a certain ethnic society by child's special massage and making dolls for playing "family" is the purpose of this publication.

Keywords: Human appearance, socialization, folk doll, The Russian Museum of Ethnography, the Volga-Ural region.

Е.Г. Самсонова

Хозяйственно-трудовое воспитание в русской семье

Самсонова Екатерина Генриховна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург) отдел этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник 2 категории, e.samsonova@ethnomuseum.ru

Доклад посвящен трудовому воспитанию детей в русской крестьянской семье на примере северо-западных губерний России и его влиянию на семейные взаимоотношения. Рассмотрены различные направления хозяйственной деятельности крестьянства, роль семейных отношений в организации и осуществлении трудового процесса.

Ключевые слова: трудовое воспитание детей, обучение, семья, крестьянство, традиции, обычаи.

Осуществление хозяйственно-трудовой деятельности было неотъемлемой частью становления человека, его воспитания, что было обусловлено потребностями постоянного воспроизводства семьи. В ходе трудового воспитания дети осваивали комплекс норм поведения и знаний, необходимых им во взрослой жизни. Также труд оказывал влияние на формирование личности человека. Участвуя наравне с взрослыми в сельскохозяйственных работах, лесных промыслах и домашних ремеслах, дети осваивали трудовые навыки, которые могли пригодиться им в самостоятельной жизни. Целью данной статьи является анализ опубликованных источников, касающихся

рассматриваемой темы, по разным губерниям Северо-Запада России и выявление общих закономерностей в обучении детей трудовым навыкам.

Хозяйственно-трудовая социализация в русской крестьянской семье требовала овладения многими видами работ. Известно, что деревенские дети выполняли только по дому до 85 видов работ¹. Причем у девочек и мальчиков были свои обязанности. С трех до семи лет дети чаще проводили время с девочками-няньками. С пяти-шести лет детям поручали собирать колосья. Семи-восьмилетние мальчики уже могли подавать снопы для укладки их на воз. Начиная с семи-восьми лет взрослые старались привлекать детей сначала к легким работам, а потом поручали им выполнение все более ответственных хозяйственных заданий. Дети носили родителям еду в поле, собирали хворост для костра, поили лошадей. Как правило, мальчики всегда находились при отцах или старших братьях, а девочки помогали матерям. Мальчик в десять лет уже помогал отцу в уходе за лошадью, мог защищать землю. Также он был незаменим и на других легких работах. Девочки-подростки работали в поле наравне с матерью².

С десяти лет дети выполняли взрослые обязанности: занимались прополкой огорода, кухонными работами, присматривали за младшими детьми. С семи до десяти лет девочки также осваивали традиционные женские домашние занятия: обработку волокнистых культур, прядение и ткачество, беление холстов. Умение ткать, вышивать и шить было необходимо для приготовления приданого³. В подростковом возрасте дети уже активно помогали взрослым во всех работах. Нередко их отправляли на промыслы, для того чтобы заработать деньги, необходимые семье.

Так, на ладожских каналах и судоходных реках они выполняли функции погонщиков, управляя лошадьми, которые тащили нагруженные товаром лодки. Их работа, по словам современников, была очень тяжелая, но зато прибыльная, поэтому родители были заинтересованы в том, чтобы отправить детей на такие заработки. И несмотря на то, что дети «приучались к раннему получению денег, разврату и всему дурному, что виде-

ли на канале», родители старались пристроить их на эти работы⁴. Многие крестьяне из-за бедности и малоземелья отправляли своих детей на заработки в Санкт-Петербург⁵.

В русской крестьянской семье возраст отрочества не совпадал с современным подростковым. Раннее взросление детей, включение их в трудовую деятельность семьи сдвигало возрастные границы: после семи-восьми лет детство для большинства крестьянских детей заканчивалось и плавно переходило в отрочество. До двенадцати-тринадцати лет в жизни детей сочетались детские привилегии и взрослые обязанности⁶. С тринадцати-четырнадцати лет подростки уже помогали взрослым во многих видах работ⁷. В тринадцать-пятнадцать лет крестьянские дети могли самостоятельно выполнять все полевые работы – пахать, боронить, копнить сено, а также перевозить грузы на лошади, ухаживать за домашними животными и делать все по дому⁸.

Роль детей в системе трудовых отношений крестьянской семьи зависела от ее численности: чем меньше их было, тем большая нагрузка приходилась на каждого ребенка. Приобщение к ремеслу и промыслам также имело половозрастное разделение. Мальчиков летом отдавали в подпаски, зимой – на обучение ремеслу. К примеру, в Тихвинском уезде дети вместе с родителями принимали участие в подготовке глины к работе и изготовлении глиняной посуды⁹. Также мальчиков с двенадцати-тринадцати лет могли приобщать к кузнечному делу¹⁰. Девочек, окончивших курс начальной школы, могли отдать в обучение к портнихе¹¹.

Непосредственное влияние на хозяйственно-трудовую социализацию детей оказывал уровень достатка семьи. Бедные крестьянские семьи не имели возможности даже прокормить детей, поэтому родители были вынуждены отдавать маленьких детей в другие семьи, где они выполняли работы по дому и хозяйству¹².

Таким образом, хозяйственно-трудовая социализация детей в русской крестьянской семье происходила под влиянием коллективных трудовых отношений. Распределение обязанностей в семье касалось не только взрослых, но и детей, что делало их неотъемлемой частью жизни всей семьи. Трудовые занятия детей отличались по объемам физических нагрузок и степени

сложности, непосредственно зависели от пола и возраста ребенка. К пятнадцати-семнадцати годам дети становились полноценными работниками, которые были подготовлены к самостоятельной крестьянской жизни и созданию в дальнейшем семьи, которая также будет передавать свои навыки, умения и традиции собственным детям.

Приведенные нами возрастные рамки выполнения детьми и подростками различных работ были наиболее принятыми в крестьянской среде, но не жестко установленными. Реальные условия жизни вносили свои коррективы. Большое значение имело благосостояние семьи и наличие в ней взрослых трудоспособного возраста. Важную роль в привлечении детей к труду играли их возраст, личные способности и физическое развитие, что всегда учитывалось при распределении между ними работы.

Проведенное исследование свидетельствует, что трудовое воспитание крестьянских детей на Северо-Западе России происходило под влиянием социокультурной среды региона. На развитие традиции воспитания существенное влияние оказывал образ жизни и уклад крестьянской семьи.

¹ Васильцова З. П. Мудрые заповеди народной педагогики. 2-е изд., доп. – М.: Педагогика, 1988. – С. 12.

² Зимина Т. А., Королькова Л. В. Традиционная культура русского населения Ленинградской области. – СПб.: ООО Издательский дом «Инкери». 2015. – С. 86, 87.

³ Баранов Д. А., Баранова О. Г., Зимина Т. А. и др. Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. – СПб.: Искусство, 2005. – С. 170.

⁴ М. Из крестьянского быта в нашем районе // Озерный край. Новая Ладога. – 1913. – № 90. – С. 3.

⁵ На заработки в Петербург // Сельский вестник. – 1897. – № 3. – С. 29.

⁶ Николаев В. А. Традиции русского народного воспитания. – Орел, 2003. – С. 140.

⁷ Шангина И. И. Русские дети и их игры. – СПб.: Искусство, 2000. – С. 56.

⁸ Мордашов А. И., Спасов В. П. Крестьяне Великолукского уезда на рубеже XIX–XX вв. // Псков. – 1998. – № 8. – С. 127.

⁹ Королькова Л. В. Традиционная керамика Шугозерья. – СПб.: ООО Издательский дом «Инкери», 2015. – С. 7.

¹⁰ Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 7: Новгородская губерния. Ч. 2: Череповецкий уезд. – СПб., 2009. – С. 15.

¹¹ Мухина З. З. Обретение социокультурного опыта девочкой-подростком в крестьянской семье Европейской России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Патриотизм и гражданственность в повседневной жизни российского общества (XVIII–XIX вв.): Мат-лы междунаrod. научн. конф. – 2013. – С. 37.

¹² Русские крестьяне. Указ. соч. Т. 6: Курская, Московская, Олонецкая, Псковская, Санкт-Петербургская и Тульская губернии. – СПб., 2008. – С. 194.

UDC 392.34:37.035.3

E.H. Samsonova

Household and Labour Upbringing of Russian Rural Families' Children in the Provinces of the North-Western Russia in the Late 19th - Early 20th Centuries

Samsonova Ekaterina Henrichovna, the Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of the North-Western Russia and the Baltics Ethnography, Researcher of the 2nd Category, e.samsonova@ethnomuseum.ru

The report is devoted to the labor education of children in a Russian peasant family using the example of the North-Western provinces of Russia and its influence on general family relationships. Various areas of economic activity of the peasantry are considered. The role of family relations in the organization and implementation of the labor process.

Keywords: labor education of children, education, family, peasantry, traditions, customs.

А.Е. Александров, Е.А. Гужова

Обучение детей трудовым
и коммуникативным навыкам на личном
опыте взрослых членов семей
в селе Дунилово Шуйского района
Ивановской области (по наблюдениям
1960-х гг.)

Александров Александр Евгеньевич, член Ассоциации искусствоведов и критиков (АИС), член Шуйского краеведческого общества.

Гужова Елена Арсеньевна, заслуженный учитель, депутат Введенского местного поселения, смотритель Дунилово-Горицкого народного историко-краеведческого музея.

Авторы статьи не ставят перед собой задачу разработки каких-либо методичек, касающихся воспитания детей, но надеются, что их ностальгические воспоминания пригодятся профессионалам и выборочно коснутся практического применения. В предшествующие периоды развития общества (дореволюционный и советский) были достигнуты определенные достижения на поприще обучения подрастающего поколения. Актуальность и востребованность педагогических практик подтверждает решение Министерства образования заново ввести в школах уроки труда, начиная с учебного 2024–2025 гг.

Ключевые слова: труд, дети, уклад, взрослые, работа.

Данное сообщение основано на личных воспоминаниях о детстве и юности и представляет собой «внутренний» взгляд на семейные практики трудового воспитания детей в крестьянской семье в 1960–1970-х гг. Это время, когда постепенно разрушается тот уклад ведения частного крестьянского хозяйства в селах и деревнях, который поддерживался до 1960-х гг., более-менее соответствуя традиционному укладу жизни крестьян Верхневолжья дореволюционной России. Перемены, прежде всего, связаны с резким сокращением поголовья крупного рогатого скота.

В рассматриваемый период некоторые частные крестьянские хозяйства скорее напоминали зоопарк в миниатюре: корова с теленком, коза (и не одна), овцы, свиньи, куры, гуси, утки, индейки и даже позабытые теперь цесарки. Собаки и кошки – в порядке вещей. Содержание такого хозяйства требовало огромных трудозатрат. Соответственно, весь весенне-летний сезон посвящался кормозаготовкам, которыми занималась вся семья в буквальном смысле от мала до велика. При таком раскладе ребенок 5–7 лет – вполне себе и сила, и помощь, причем добровольная и качественная.

Разумеется, в процессе коллективного труда детям отводилась посильная доля. Это может показаться странным, но никакого насилия со стороны старших не наблюдалось. Дети охотно присоединялись к взрослым, стоило только тем после завтрака собраться на работу; и даже обижались, если по какой-то причине их не брали с собой. На макушке деловой иерархии – бабушка, которой тогда было всего около 50-ти. Во многом ее пример был эталонным и авторитетным. В пять часов утра с кухни уже доносились бабушкины молитвы и пение. Бабушка с руками по локоть в муке – картинка, которую дети видели по утрам ежедневно. Пение и хорошее настроение сопровождало каждое ее действие. По сему было видно, что работа ей не в тягость. Так визуально закреплялась модель деятельного существования (причем неоспоримая), в котором каждое действие сопровождалось словами: «С Божьей помощью».

Вернемся к трудовым обязанностям. Перечислим этапы заготовки сена: покос, ворошение, укладка в стога, копны или скирды (в зависимости от объема сена); далее (по необходимости

сти) гужевая перевозка и складирование на сушилах или в овине. Первый этап, самый опасный (острая коса), выполнялся по большей части взрослыми, не взирая на гендерную принадлежность, но в нем вполне могли принимать участие и подростки. Ворошением скошенных валков занимались и самые младшие. Легкие деревянные грабли, отполированные руками до блеска, держать было приятно, почти как игрушку. А с чем можно сравнить утрамбовку сена на вершине скирды?! И потом, – в один миг скатиться по сему вниз, как зимой с ледяной горки! Не говоря уже о веселой поездке до сторожки в телеге с сеном. Участие в общем трудовом процессе само по себе воспринималось с гордостью, как награда. Работа была в радость, и никаких стимулирующих поощрений не требовалось. Ну разве что кто-нибудь потом скажет: «Какой молодец!».

Еще один немаловажный аспект: все работы проходили на природе и, как правило, в хорошую погоду. А присутствие двух собак только добавляло веселья. Пожалуй, в сравнение с сенокосом, посадка картофеля и собирание грибов и ягод для детей и вовсе были забавой; хотя как раз эти продукты являлись незаменимым звеном в пищевой цепочке, особенно зимой.

Отдельно хотим сказать о заготовке капусты. Сельские девушки, преимущественно живущие на одной улице, объединялись в группы, чтобы сообща рубить капусту для закваски: сегодня – в одном доме, завтра – в другом. Это, пожалуй, самый яркий пример воспитания коммуникативных навыков в среде сверстников, когда процесс труда воспринимался, скорее, как веселое времяпрепровождение, похожее на посиделки. Можно и попеть, и посплетничать вдоволь. Таким занятием не только не тяготились, но ждали с нетерпением. Причем шли на работу с большей охотой, чем на танцы в клуб.

Но если говорить о коренных кустарных промыслах, то приходится констатировать тот факт, что к концу 1960-х гг. уже никто ими не занимался; хотя в каких-то домах еще хранились прялки, а некоторые бабушки помнили, как обрабатываются звериные шкурки. Однако внуков этому ремеслу без надобности не обучали.

Время неумолимо движется вперед. Многое из того, чем жили наши предки, ушло в небытие, но осталась преемствен-

ность поколений в процессе воспитания детей. И, наверное, это особенно ярко выражено в крестьянском быту, потому что жизнь в деревне всегда предполагает загруженность физической работой больше, чем в городе. И конечно в семье всегда оставались главными помощниками дети, которые прекрасно понимали необходимость содержания хозяйства и с охотой помогали родителям. Это происходило ненавязчиво, как бы само собой. Сгоняя корову в стадо, мама всегда брала с собой маленьких детей, которые вприпрыжку, прихватив хворостину, погоняли скотину. И зрелище идущего в сторону выпаса стада, похожего на лавину, которой не будет конца, оставляло неизгладимое впечатление. При посадке или уборке картошки, дети так же были всегда рядом, собирая клубни в игрушечное ведро. Видя мамину согнутую спину в огороде, бежали помочь полоть грядки, познавая при этом новые для себя растения, не только культурные, но и сорняки. Постепенно складывался и индивидуальный круг обязанностей в общей работе по дому для каждого младшего члена семьи. Девочкам доставалась, помимо грядок, уборка по дому, помощь по уходу за скотиной, готовка. Несмотря на то, что народные традиции дали серьезную трещину, подготовку к семейной жизни никто не отменял. Речь не идет о полноценном приготовлении приданого невесты, но молодая жена все-таки должна была иметь закрепленные навыки ведения хозяйства. Владение техниками плетения домашнего кружева, а также умение вышивать крестом (а то и гладью) были отнюдь не лишними. Любая свекровь оценила бы невестку-мастерицу. Не случайно в коллекции рукоделия Дуниловского музея львиную долю вышивок и домашнего кружева составляют изделия послевоенного периода, включая и 1960-е гг. Обусловлено это не столько состоянием сохранности более ранних предметов быта, сколько безусловным стремлением украсить этот самый быт. Позднее навыки рукоделия перешли на уровень хобби, но не пропали и даже выдержали конкуренцию с готовой продукцией легкой промышленности.

Отдельно скажем об уже обязательной программе подготовки будущей жены. В Дунилове мало у кого был собственный колодец. Обычно колодец рыли один (реже два) на всю улицу.

Значит, воду до дома еще нужно донести. Так уж сложилось веками, что вода и женщина неразделимы в любом этносе. Только со стороны кажется, что овладеть навыком ношения ведер на коромысле ничего не стоит. Пройдет немало времени, прежде чем ведра перестанут «брыкаться», подобно необъезженному жеребцу, готовые свалить носильщицу с ног. Но в хозяйстве все начинается и заканчивается водной процедурой. Пока в частных хозяйствах существовали коровы, помимо дойки, девочкам необходимо было овладеть полным комплексом технологической обработки молока и получением из него всей линейки домашней молочной продукции, т.е. сливок, сметаны, творога, масла и т.д. В сознании ребенка наглядное превращение одного вещества в другое вызывало не только наивное удивление, но и радость открытия.

К 1960-му г. в крестьянских домах основным «архитектурным» элементом интерьера была русская печь. О газовых плитках тогда и речи быть не могло. Умение приготовить в пищу в печи тоже требовало знания определенных приемов, и навык этот приобрести девочке самостоятельно, без помощи мамы и бабушки, на практике было невозможно. Вне программы – хотелось бы, чтобы девочки умели владеть иглой, поскольку зачастую какие-то вещи приходилось перешивать: перелицовывать или подгонять под другой размер. А невестке, умеющей еще и кроить, цены не было, но это – в идеале.

Как правило все перечисленные практики в девичьей среде носили еще и соревновательный характер, прежде всего – на начальном этапе. Непременно нужно было похвастаться перед соседскими сверстницами. Мальчики менее хвастливы, зато более любопытны; они были всегда незаменимыми помощниками для папы – заготовка дров на зиму: папа рубит, а сын складывает поленницу, и она должна получиться ровной, красивой, чтобы перед соседями было не стыдно. Ремонт сараев, где всегда надо что-то чинить и латать, тоже требовал определенных навыков и умений, – как отпилить правильно доску, забить гвоздь. Ну, а самое интересное, когда дело доходило до техники. Как же это было интересно – разбираться в моторе (!), приводя мотоцикл в порядок и, как бонус, прокатиться на нем самостоятельно.

но. Участвуя в общем труде, дети чувствовали себя нужными, «взрослыми» людьми. Как правило, воспитанные сельским трудом, дети выходили в жизнь более подготовленными, чем городские.

Все рассмотренные примеры можно объединить общим принципом вовлечения в процесс коллективного труда на добровольной основе. Но это оставалось бы половиной дела, если бы не способность, присущая только самим детям, превращать любое занятие в игру. Более того, труд наравне со взрослыми воспринимается СОБЫТИЕМ, т.е. буквально – бытием со всеми вместе. А устойчивую почву под таким общим фундаментом может обеспечить знание настоящей истории родного края.

Санкт-Петербург – Дунилово.

UDC 392.34+37.018.1(470.315)

A.E. Alexandrov, E.A. Guzhova

Teaching Children Work and Communication
Skills Through the Personal Example of Adult
Members of the Ryazantsev and Guzhov
Families in the Village of Dunilovo Shuisky
District of Ivanovo Region According to
Observations During the 1960s

Alexandrov Alexander Evgenievich, member of the Association of Art Historians and Critics (AIS), member of the Shuisky Local History Society.

Guzhova Elena Arsenyevna, Honored teacher, deputy of the Vvedensky local settlement, caretaker of the Dunilovo-Goritsky National Museum of Local Lore.

The authors of the article do not set themselves the task of developing any methodologies related to raising children, but they hope their nostalgic memories will be useful to professionals

and will selectively affect practical application. It is no longer possible to dispute the fact that in the Soviet (and sometimes pre-revolutionary) period of social development certain achievements were achieved in the field of educating the younger generation. The relevance of this idea is confirmed by the decision of the Ministry of Education to re-introduce Labor lessons in schools starting with the academic year 2024–2025.

Keywords: labor, children, way of life, adults, work.

А.В. Мартынова

Игровые куклы в селе Вешние Пены Ракитянского района Белгородской области

Мартынова Антонина Вячеславовна, муниципальное бюджетное учреждение культуры «Ракитянский центр культурного развития “Молодежный”», Дом ремесел, руководитель кружка декоративно-прикладного творчества, rakita-ckr@yandex.ru

Статья посвящена традиционным куклам, которые изготавливаются для детских игр в селе Вешние Пены Ракитянского района Белгородской области. Представлены записи и технология изготовления трех игровых кукол, которые существовали в семье автора статьи.

Ключевые слова: традиции Белгородской области, семейные традиции, игровые куклы.

Игровые куклы, распространенные в с. Вышние Пены, – часть нашего наследия. Мне рассказала о них и научила делать моя свекровь, Валентина Александровна Мартынова, 1953 года рождения, а ее научила ее мама, моя бабушка Анна Александровна Фролова, 1924 года рождения. В такие куклы моя свекровь играла с подругами в послевоенном детстве. Я узнала об этом и научилась делать три типа кукол.

Первая кукла – «Баба Шура». Ее туловище делали из «глея» – глины, которую брали на берегу речки Пенка, в месте под названием Конищево, и разминали до мягкости. Затем из этой глины лепили тело куклы. По словам свекрови, «дела-

ли, в основном, бабу, но если после высыхания “глея” груди у нее отваливались, то не шибко расстраивались: “недобаба” превращалась в мужика. В бока будущей куклы вставлялись палочки, на которые потом крепили ручки и ножки, сделанные из ткани. Костюм куклы состоял из нижней рубахи, юбки, рубахи-распашонки и платка. Из украшений – бусы. Костюм мужика состоял из рубахи, портов и шапки. Еще могли сделать девку и малышню. Играли этими куклами летом».

Куклу «Валюша» делали из ниток; нити брались из остатков нитей на ткацком стане. Свекровь рассказывала: «Бывало, срежем не вовремя, так мама ругалась за это! Мы ж ей плотно испортили. Но мы больно не расстраивались, ведь кукла была уже сделана». Голову и туловище сворачивали из газет, к туловищу приматывали веточки-руки. Затем брали нитки (они могли быть цветные) и приматывали в области шеи, далее – распределяли их по туловищу. На личико обязательно старались положить побольше белых ниток, а сверху нарисовать цветными карандашами глаза, нос и рот. Для рук нити брали отдельно, и от плеч плели косички, косички также изображали ноги. Костюм куклы состоял из рубахи, сарафана и завески (фартука). На голове кукле плели две косы и укладывали их вокруг головы, затем надевали «чепец» (повойник) и покрывали платком так, чтобы уголок стоял «домиком».

Третью куклу делали из шести мешочков, заполненных ватином, опилками или сеном. Свекровь мне рассказывала: «Так как мама была швеей, в нашей семье было много лоскутков. Делала мешочки мама, Анна Ивановна, а уж потом приходил наш черед, и мы наряжали их. Из одежды это были юбка с рубахой. Рубаху шили из небеленой ткани с пуговичкой, юбка темная, и поверх наряда – “хвартук”. Покрывали “шестимешочную” платком и карандашами рисовали лицо».

Таких кукол мы мастерим сейчас вместе с дочерью, и я ей рассказываю, что это не просто куклы, а часть истории нашей семьи, наша семейная традиция, которую надо передавать из поколения в поколение.

Таких же кукол мы делаем на моих занятиях с детьми и взрослыми. Кроме того, я провожу выездные мастер-классы по

их изготовлению в клубах по интересам в Белгородской области и других городах.

В 2023 году кукла «Баба Шура» была представлена мной на конкурсе «Все куклы в гости будут к нам», организованном Российским этнографическим музеем в г. Санкт-Петербурге. По итогам конкурса я стала победителем в номинации «Традиционная кукла», а сама игрушка стала экспонатом фонда Российского этнографического музея.

Куклы моих мамы и бабушки укрепили мой интерес к нашей самобытной культуре Белгородской области. Сведения о местных ремеслах, о народном костюме и быте, о местных обрядах и, как неотъемлемой части этих обрядов – куклах, постепенно накапливаются. Очень надеюсь, что со временем смогу подготовить и издать печатное пособие, в котором представлю все собранные мною материалы.

UDC 688.721.22(470.325)

A.V. Martynova

Studying the Traditions of Family Gaming Practices in the Village of Vyshniye Pena of the Rakityansky District of the Belgorod Region

Antonina Vyacheslavovna Martynova, Municipal Budgetary Cultural Institution Rakityansky Center for Cultural Development "Molodezhnij", House of Crafts, Head of the Circle of Decorative and Applied art, rakita-ckr@yandex.ru

The article is devoted to traditional dolls that are made for children's games in the Village of Vyshniye Pena of the Rakityansky District of the Belgorod Region. The records and the procedure for making three game dolls that existed in the family of the author of the article are presented.

Keywords: traditions of the Belgorod region, family traditions, play dolls.

А.С. Меметова

Традиционные семейные ценности крымских татар: создание семьи и рождение детей

Меметова Айше Серверовна, Крымскотатарский музей культурно исторического наследия (КМКИН) (Симферополь), научный сотрудник, aishememet@mail.ru

Предметом рассмотрения в данном докладе являются традиционные семейные ценности крымских татар, такие как создание семьи и рождение детей. В докладе анализируются особо важные, влияющие на дальнейшую жизнь человека критерии подбора супругов, влияние репутации семьи на прочность супружеских отношений и рождение детей; рассматриваются обычаи и традиционные обряды, связанные с рождением ребенка и свадьбой, а также их значение в духовной жизни крымских татар.

Ключевые слова: крымские татары, семейные ценности и традиции, репутация семьи, свадебные обряды, рождение детей, обряд наречения младенца именем.

Яркая, самобытная и многообразная традиционно-обрядовая культура крымских татар складывалась веками. Бережно хранимые с незапамятных времен традиции и обряды, передававшиеся из поколения в поколение, соблюдаются и сегодня. Большинство из них связаны с главными семейными торже-

ствами – свадьбой и рождением ребенка. Для каждой семьи это большой праздник с участием родственников, соседей и друзей.

Свадьба – важное и радостное событие в жизни человека. Когда-то крымскотатарская свадьба представляла собой яркий и зрелищный многолюдный праздник с соблюдением обычаев народа. Старинные обряды, тщательно соблюдаемые нашими предками, были исполнены глубокого смысла, красоты и величия, отличались необычной красочностью и богатством. Браки обычно заключались осенью, после Девиза, праздника урожая, когда все полевые работы были завершены. Как правило, невесту или зятя предпочитали выбирать из своей деревни. Из круга возможных брачных партнеров исключались все родственники до седьмого колена. Иногда за помощью обращались к свахам.

Общественное мнение и репутация семей играли значительную роль в выборе жениха и невесты. Внимание уделялось происхождению семьи: если семья была трудолюбивой и не склонной к скандалам, то считалось, что и жених, и невеста будут вести себя достойно и создадут семью, основанную на взаимном уважении и любви. Здесь уместно привести слова В.А. Сухомлинского, выдающегося советского педагога, который много писал о воспитании детей и о семейных ценностях: «Любовь – это прежде всего ответственность, а потом уже наслаждение, радости. Счастье любви – в большой ответственности за человека»¹. Веками продуманные, полные сакрального смысла обряды, обстоятельная подготовка и участие всех родственников в свадебных традициях объединяли родню и делали церемонию бракосочетания особо значимой и запоминающейся.

Семья во все времена играла главную роль в жизни человека. Испокон веков с самого рождения ребенка готовили к тому, что у него будет своя семья. В крымскотатарской традиции семья является фундаментом жизни человека. В традиционном фольклоре, начиная с колыбельных песен и заканчивая пословицами, можно найти множество изречений, посвященных семейным ценностям, традициям и семье в целом. Приведем несколько примеров крымскотатарских пословиц о семье: «*Яньгъызыкъ Аллагъа ярашыр*» («Одиночество при-

суще только Аллаху»), *«Къызым, санъа айтам, келиним, сен эшит»* («Говорю, дочь, тебе, услышь ты, невеста»), *«Ата-анасынынъ дуасы, баланынъ башына тадж олур»* («Благословение родителей – корона на голове ребенка»), которые подчеркивают важность родительского благословения и сохранения уважения к старшим².

Рождение ребенка в семье – это большая радость и смысл семейной жизни, продолжение рода, это дар и подарок Аллаха. «Баласыз эв – мезардыр» («Дом без детей – это могила»), – гласит народная пословица. В духовной жизни крымских татар особое место занимают обычаи, связанные с рождением ребенка. Они отражают важность семьи и продолжения рода в культуре крымских татар. Их смысл заключается в сохранении жизни и здоровья матери и младенца.

Ожидающую ребенка женщину окружают вниманием и заботой: ограничивают объем ее работ, помогают во многих делах, оберегают ее спокойствие, не отказывают ей в желаниях, особенно если это касается еды. О беременности обычно знают самые близкие люди, а когда этого уже нельзя скрыть, женщине желательно реже бывать на людях, чтобы уберечься от сглаза. Ей не рекомендуется выходить ночью на улицу или смотреть на людей с физическими недостатками, принимать участие в похоронных обрядах. В прежние времена, когда наступало время родов, рядом находился близкий человек (обычно мать, сестра или свекровь) и *эбанай* («повитуха»), следившая за ходом беременности. Считалось, что чем меньше людей знает о родах, тем легче они проходят. Сразу после появления ребенка на свет его обязательно купали в теплой соленой воде, сопровождая купание чтением молитвы, пеленали и укладывали рядом с мамой, которая сразу кормила его. В наши дни эта процедура производится после возвращения из родильного дома. Мать обязательно сама должна кормить ребенка; в редких случаях, если, например, у нее не было молока, нанимали кормилицу. Считается, что кормление материнским молоком не только укрепляет младенца, но и влияет на то, что между матерью и малышом устанавливается некая неразрывная связь. Новорожденный воспринимает мир через материнские тепло, запах,

дыхание. Новость о рождении младенца со словами «*Мужде меним*» («Награду мне за добрую весть») сообщают в первую очередь отцу, бабушкам и дедушкам. Тот, кто приносит эту новость, получает подарок или деньги.

Согласно традициям семейных обрядов крымских татар, в первые сорок дней после рождения ребенка мать и младенец находятся в изоляции от посторонних, чтобы избежать возможных неблагоприятных последствий. Этот период в народе называют *чилле* (сорокадневка). Все это время никто не должен их посещать. Исключение делается только для проведения обряда наречения новорожденного именем. Как правило, на третий день после рождения младенца приглашают муллу, который читает положенную для такого случая молитву, берет ребенка сначала на левую руку и, повернувшись в сторону Кыблы, читает над его правым ухом *эзан* – призыв к молитве, традиционно звучащий в мечети, затем произносит имя матери и имя, которым ребенка нарекают. Примерно так: «Маму твою зовут Айше, а твое имя – Эдем». Процесс повторяется трижды. Далее, переложив новорожденного на правую руку, мулла над его левым ухом произносит *икъамет* (слова призыва, произносимые в начале намаза) и снова имя матери и имя, выбранное для малыша. Этот ритуал называется «эзан ады» – наречение ребенка именем. После этого мулла поздравляет родителей, желает, чтобы младенец рос здоровым, умным, красивым, готовым служить своему народу и со словами «*Адынен къарт олсун!*» («Пусть состарится с именем своим!») возвращает им ребенка. При выборе имени для малышки обязательно учитывается мнение бабушек и дедушек. Имя первенца обычно выбирают мать и отец мужа.

По истечении чилле женщина с новорожденным в сопровождении мужа посещает свою мать (обязательно с подарком для нее), у которой получает благословение. Вскоре после этого по случаю появления ребенка на устраивается торжество, на котором произносятся молитвы. У степных крымских татар это торжество называется «*дернек*» (досл. – «общество»), у горных и южнобережных татар – «*локъса дуасы*» («роженица»). На празднество приглашают муллу, родственников, гостей, ко-

торым представляют малыша. Женщины обычно приходят с подарками для новорожденного, мужчины в качестве подарка приносят деньги. Поздравляют со словами: «*Аллах багъышла-сын!*» («Да благословит Аллах!») или «*Аллах узакъ омур берсин!*» («Пусть Аллах дарует долгую жизнь!»). Гостей принято угощать национальными блюдами, приготовленными, как правило, из барашка, принесенного в жертву по случаю рождения ребенка, (за девочку приносят в жертву одного барана, за мальчика – двух).

В данном докладе освещены уникальные обычаи и традиции крымских татар, связанные с созданием семьи и рождением ребенка. Они актуальны и в наши дни, когда среди крымских татар заметно возрос интерес к семейным традициям. Семья в крымскотатарской культуре занимает центральное место и является основой жизни человека. Традиции и обычаи, передаваемые из поколения в поколение, отражают глубокое уважение к семейным ценностям и взаимопомощи. В фольклоре, начиная от колыбельных песен и заканчивая пословицами, мы видим, как важна семья для крымских татар. Такие пословицы, как «*Ата-анасынынъ дуасы, баланынъ башына тадж олур*» («Благословение родителей – корона на голове ребенка») и «*Эвсиз адам, къанатсыз къуш*» («Человек без дома, как птица без крыльев»), подчеркивают значимость дома и родительского благословения. Эти изречения не только передают мудрость предков, но и служат напоминанием о важности семейных уз в современном мире. Изучение крымскотатарских пословиц позволяет глубже понять культурные и духовные ценности этого народа. В данном докладе подчеркивается, что семья и создание благоприятной среды для развития и воспитания ребенка являются одними из важнейших ценностей крымскотатарского народа. Как говорил Лев Семенович Выготский, «...ребенка не надо воспитывать извне, он должен самовоспитываться. Это возможно при правильной организации процесса воспитания»³. Семья как основа жизни продолжает играть ключевую роль в формировании личности и сохранении культурного наследия крымских татар.

¹ Сухомлинский В.А. Как воспитать настоящего человека: советы воспитателям. – Ижевск, 1980. – 291 с.

² Боданинский А.А. Пословицы, поговорки и приметы крымских татар, собранные А.А. Боданинским, Э.Л. Мартино и О. Мурасовым / Под ред. А.Н. Самойловича и П.А. Фалева. – Симферополь: Тип. Тавр. губ. земства, 1914. 67 с.

³ Назарян, Н.Г., Идеи Л.С. Выготского в области педагогики и воспитания // Молодой ученый. – 2016. – № 27.1 (131.1). – С. 22–24.

UDC 392.3

A.S. Memetova

Traditional Family Values of the Crimean Tatars: Creating a Family and Childbirth

AMemetova Ayshe Serverovna, The Crimean Tatar Museum of Cultural and Historical Heritage, Simferopol, Crimea, Researcher, aishemet@mail.ru

The subject of research of this paper is traditional family values of Crimean Tatars, such as creation of a family and birth of children. The work deals with the criteria of selection of spouses, the influence of family reputation on the strength of marital relations and birth of children. The work analyzes the customs and traditions related to childbirth and wedding, as well as their significance in the spiritual life of the Crimean Tatars.

Keywords: the Crimean Tatars, family values and traditions, family reputation, wedding rituals, birth of children, rite of naming an infant.

О.В. Старостина

Трудовое воспитание детей у таджиков верховьев реки Зеравшан

Старостина Ольга Викторовна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук, starostinaov73@mail.ru

Трудовое обучение детей в Таджикистане традиционно направлено на освоение навыков жизнеобеспечения, выработанных в той ли иной территориальной группе таджиков. До пяти лет мальчики и девочки растут в пределах своего дома и большую часть времени посвящают играм и развлечениям. С наступлением пятилетнего возраста каждый ребенок вносит посильную лепту в семейное хозяйство: девочки присматривают за младшими детьми, носят воду, собирают хворост и кизяк, взбивают масло, помогают подметать, накрывать на стол, начинают обучаться шитью; мальчики рубят ветки для очага, ухаживают за ослами. Примерно с семи лет детям разрешают без присмотра старших выходить на улицу, и с этого момента в обязанности детей входит посильная помощь взрослым при выпасе скота, сборе и транспортировке урожая плодово-ягодных культур, пшеницы, картофеля, а также сена. С восьми лет мальчики могут уже самостоятельно заниматься полевыми работами, выступая в роли погонщиков скота во время вспашки и боронования, активно участвовать в прополке вместе с сестрами. С тринадцати-четырнадцати лет подростки большую часть дня проводят со старшими мужчинами семьи, занимаясь хозяйственными работами и обучаясь до-

машным ремеслам (деревообделочному, войлоковаляльному, седельному, кузнечному и др.). Девушки помогают старшим женщинам вести домашнее хозяйство и участвуют в подготовке своего приданого.

Ключевые слова: трудовое воспитание, навыки жизнеобеспечения, возрастные особенности социализации.

На территории Республики Таджикистан большинство таджиков продолжают проживать в сельской местности, где в отличие от городов, в большей степени сохраняются традиционные нравственно-этические нормы, основы мировоззренческой системы и народные педагогические практики. В кишлаке ребенок является значимой трудовой единицей в хозяйственной жизни семейно-родственного коллектива, а в некоторых случаях и сельской общины в целом.

Труд как образ жизни в системе ценностей авраамических религий является одной из главных ее составляющих. В исламе трудолюбие признается добродетелью, которая высоко оценивается Всевышним. Безделье и праздность традиционно порицаются в горнотаджикском обществе. Родители, воспитавшие нерадивых детей, не пользуются уважением, а самим молодым людям значительно труднее найти брачную пару, так как именно трудолюбие, наряду с благонравием, оценивается как наиболее значимое положительное качество жениха или невесты¹.

Как и в большинстве других традиционных обществ, формирование трудовых навыков таджикского ребенка построено на приеме подражания взрослым, в раннем детстве облеченном в игровую форму, которая постепенно, по мере взросления, преобразовывается в постоянную хозяйственную обязанность. Среди таджикского населения, проживающего в верховьях р. Зеравшан, до наших дней сохранились традиционные приемы трудового воспитания детей, описанные этнографами первой половины XX в.² Материалы по современной этнопедагогике горных таджиков, представленные в данном докладе, были собраны автором во время экспедиции в Горноматчинский район Республики Таджикистан в 2018 г.

Обучение тем или иным трудовым навыкам, а также выполнение хозяйственных обязанностей связано с принадлежностью ребенка к определенной половозрастной группе, что обусловлено как его физическими возможностями, так и традиционной возрастной стратификацией общества³.

До пятилетнего возраста мальчики и девочки растут в пределах своей усадьбы и большую часть времени посвящают играм и развлечениям. Любимой забавой малышей 2–5 лет независимо от пола является «приготовление угощения» из камней, песка и травы на импровизированном очаге. Девочки и мальчики играют в «дочки-матери», укладывают «детей» в игрушечные колыбели, покупаемые родителями у мастеров-резчиков по дереву. Очень любимы детьми качели и скакалка. Однако с момента появления в игровой практике предметов, символизирующих объекты «мира взрослых» (кукол, моделей орудий труда, игрушек-животных, детской посуды и т.п.), ребенок начинает осваивать при помощи взрослых различные жизненно необходимые навыки. В теплое время года во дворах появляются маленькие загоны для деревянных коров и ослов, пашни и огородики, которые обустривают дети. Такого рода тренировка продолжается до тех пор, пока игра в «дочки-матери», уход за скотом, сбор сена, прием гостей и т.п. не будет выполняться ребенком уверенно, с определенной долей автоматизма. В настоящее время помимо традиционных игрушек, изготовленных самими детьми или взрослыми, широко распространены фабричные машинки, куклы и кукольное приданое, кровати, что отрицательно сказывается на развитии навыков шитья кукольной одежды, вырезания из дерева фигурок животных, орудий труда и т.п.

С наступлением пятилетнего возраста каждый ребенок вносит посильную лепту в семейное хозяйство. Так, девочки присматривают за младшими детьми, носят воду, собирают хворост и кизяк, взбивают масло, помогают подметать, накрывать на стол, начинают обучаться шитью. Мальчики осваивают «мужскую» работу – рубку веток для очага, уход за ослами. Таким образом, они освобождают старших членов семьи от выполнения ряда работ, постепенно включаясь в реальное ведение хозяйства⁴.

Вплоть до 1940-х гг. в Таджикистане повсеместно бытовал следующий обычай: когда ребенок впервые брался за какую-либо работу, было принято устраивать небольшой домашний праздник с угощением⁵. Например, если начиналось обучение девочки шитью, а мальчика кузнечному делу, то в качестве поощрения и благопожелания их осыпали сладостями и приглашали к застолью. В настоящее время этот обряд уже не фиксируется, хотя старшее поколение еще помнит о нем. Рудиментами обряда в наши дни является дарение ребенку сладостей, платка или тютбейки.

Примерно с семилетнего возраста детям разрешают без присмотра старших выходить на улицу, покидать территорию квартала и выходить за пределы кишлака на поля. С этого момента в обязанности детей входит посильная помощь взрослым при выпасе скота, сборе и транспортировке урожая плодово-ягодных культур, пшеницы, картофеля, а также сена.

Когда мальчики достигают восьмилетнего возраста, то могут уже самостоятельно заниматься полевыми работами, выступая в качестве погонщиков скота во время вспашки и боронования, активно участвовать в прополке вместе с сестрами. С тринадцати-четырнадцати лет мальчики-подростки большую часть дня проводят со старшими мужчинами семьи, занимаясь хозяйственными работами и обучаясь домашним ремеслам (деревообделочному, войлоковаляльному, седельному, кузнечному и др.). Девушки данной возрастной группы значительную часть времени посвящают приготовлению пищи, уборке, рукоделию, т.е. выполняют большой объем работы по дому. Во время школьных каникул некоторые из них большую часть дня занимаются выпасом коров. Примерно за два-три года до перехода в девочки возрастную группу невест в каждой семье начинают готовить ей приданое, поэтому девушки четырнадцати–семнадцати лет часто занимаются шитьем постельных принадлежностей, одежды, предметов интерьера⁶.

Большую роль в социальной жизни матчинцев играет институт взаимопомощи – «куш», служащий для организации необходимых совместных работ по ликвидации разрушительных последствий природных бедствий (камнепадов, ополз-

ней), ремонту дорог и мостов, проведению обрядовых мероприятий (свадеб, похорон). Дети в зависимости от возраста принимают посильное участие в жизни сельской общины: малыши в качестве наблюдателей, а дети семи-восьми лет как активные помощники взрослых. Так, например, жители матчинских кишлаков рассказали об интересном обычае, связанном с привлечением детей к подготовке свадебного торжества. Будущая свекровь поручает мальчикам отправиться в горы и собрать хворост, необходимый для приготовления праздничных блюд. Дети садятся на ослов и отправляются на выполнение задания; по их возвращении хозяйка одаривает детей платками, в которые завернуты лепешки и сладости⁷. Девочки помогают убирать и украшать помещения для приема гостей брачного торжества.

Важную роль в жизни сельской общины играют мальчики-подростки, которые помогают обеспечивать водой приусадебные участки односельчан. Они отвечают за перенаправление потоков воды к тому или иному дому с помощью небольших каменных плотин, которые они возводят или расчищают в течение суток, руководствуясь установленным почасовым графиком.

В целом трудовое обучение детей в Таджикистане традиционно направлено на развитие навыков жизнеобеспечения, выработанных в среде той ли иной территориальной группы таджиков. Как следствие, на этапе взросления девушка или юноша оказываются подготовленными к выполнению определенной роли в обществе, требующей знания его правил и обычаев. Это служит молодым людям надежной базой их дальнейшей реализации и освоения новых возрастных ролей. Усвоение детьми норм традиционной культуры в области семейных и общинных отношений является залогом воспроизводства и развития таджикского этноса в целом.

¹ АРЭМ. Ф 2. Оп. 1. Д. 1002. Л. 43.

² Пещерева Е. М. Игрушки и детские игры у таджиков и узбеков // Сборник МАЭ. – Т. XVII. – М.; Л., 1957. – С. 23, 24; Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков // Иран. – 1929. – № 3. – С. 107–154; Троицкая А.Л. Рождение

и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // Советская этнография. – 1935. – № 6. – С. 109–135; Хамиджанова М.А. Материальная культура матчинцев до и после переселения на вновь орошенные земли. – Душанбе: Дониш, 1973. – 179 с.

³ Чвырь Л.А. Отражение возрастных градаций в таджикских ювелирных украшениях // Советская этнография. – Т. IV. – 1970. – С. 115–121.

⁴ Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX – нач. XX вв. // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – С. 59.

⁵ Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова и А.К. Писарчик; АН Тадж. ССР. Ин-т истории им. А. Дониша АН Тадж. ССР. – Душанбе: Дониш, 1966. – Вып. 3. 238 с.

⁶ Старостина О.В. Некоторые современные свадебные обряды таджиков-матчинцев // Кунсткамера. – 2021. – № 4. – С. 156.

⁷ АРЭМ. Ф 2. Оп. 1. Д. 1002. Л. 47.

UDC 392.34:37.035.3

O.V. Starostina

Labor Education and Household Responsibilities of Children among Tajiks of the Upper Reaches of the Zeravshan River

Starostina Olga Viktorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of Central Asia and Kazakhstan, Leader Research Fellow, Ph. D. (History), starostinaov73@mail.ru

Labor education of children in Tajikistan is traditionally aimed at developing life support skills necessary for a particular territorial group of Tajiks. Up to the age of five, boys and girls grow up within the confines of their home and devote most of their time to games and entertainment. With the onset of the age of five, each child makes a contribution to the family economy: girls look after younger children, carry water, collect firewood and dung, beat butter, help sweep, set the table, they begin to teach

sewing. Boys of this age group chop branches for the hearth, take care of donkeys. From about the age of seven, children are allowed to go outside without supervision of their elders, and from that moment on, children's responsibilities include providing all possible assistance to adults when grazing livestock, harvesting fruit and berry crops, transporting wheat, potatoes, fruits, hay from family-owned lands. When boys reach the age of eight, they can already independently engage in field work, acting as drovers during plowing and harrowing, actively participate in weeding with sisters. From the age of thirteen to fourteen, teenagers spend most of the day with the older men of the family, doing household chores and learning home crafts (woodworking, felting, saddling, blacksmithing, etc.). The girls help the older women run the household and participate in the preparation of their dowry.

Keywords: labor education, life support skills, age-related characteristics of socialization.

Б.М. Убайдуллаева

Традиции узбекского семейного воспитания как базовая ценность

Убайдуллаева Барно Машрабжонова, Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека (Ташкент), кафедра антропологии и этнологии, и.о. профессора, доктор исторических наук, barnomashrab@mail.ru

В докладе рассматриваются вопросы традиционного семейного воспитания в узбекских семьях: отношение к детям, методы воспитания, вопросы гендерного воспитания. Продемонстрированы участие и роли членов большой семьи в воспитании детей, использование вербальных и невербальных методов воспитания, границы эмоциональной близости или дистанцирования с детьми, особенности процесса воспитания ребенка в трехпоколенных и двухпоколенных семьях, влияние ислама на традиции воспитания.

Ключевые слова: воспитание, узбеки, семья, дети, народ, родители, традиция.

Семья играет ведущую роль в сохранении воспитательных традиций. Семейное воспитание можно определить как важный и основной этап в овладении этническими качествами и в передаче культурной преемственности в жизни ребенка.

Несмотря на то, что узбеки очень любят детей, и рождение ребенка воспринимается как большая радость, его родители зачастую стесняются показывать свою любовь и не демонстри-

руют близость с ним. С одной стороны, до недавнего времени считалось постыдным для молодых родителей ласкать своих детей в присутствии родственников или своих родителей, с другой – утверждалось, что чрезмерная близость к ребенку делает его капризным. Поэтому молодые родители практически не брали на руки новорожденного, и в больших, трехпоколенных, семьях им занимались преимущественно бабушки и дедушки. Родители являлись пассивными участниками процесса воспитания детей, больше наблюдая за ними, чем вмешиваясь в их жизнь, и становились активными участниками уже по отношению к внукам.

Однако в последние годы взгляды на воспитательный процесс стали меняться. В настоящее время родители стараются сами воспитывать детей. Они могут свободно ласкать их в присутствии старших родственников, а отец ребенка носить его на руках в общественных местах. Результаты проведенных исследований показали, что если в семье существует здоровый климат, то трехпоколенные семьи имеют большие возможности участия в воспитании ребенка по сравнению с двухпоколенными семьями. Во-первых, представители старшего поколения имеют определенный опыт в воспитании детей, и в связи с этим воспитательная деятельность опытных дедушек и бабушек может быть более эффективной, чем у неопытных молодых родителей. Во-вторых, большинство представителей старшего поколения в период появления у них внуков находятся уже в пенсионном возрасте, могут не работать и уделять больше времени детям. В-третьих, представители старшего поколения более терпеливы и спокойны, чем молодые родители. Кроме того, вовлеченность в процесс воспитания детей в семье делала их жизнь более активной и плодотворной.

Как известно, в разных этнических культурах существуют разные способы дистиплинирования ребенка¹. У узбеков к младенцам и детям младшего возраста традиционно был очень мягкий подход: «*Бола подшо*» – «ребенок-царь», говорили в народе². Детям до четырех лет предоставляется максимум свободы, их практически не наказывают и почти ни в чем не ограничивают. Требования к поведению ребенка, причем весьма

строгие, появляются по мере взросления и усвоения им норм и правил, принятых среди взрослых. По мнению большинства людей преклонного возраста, ребенку до трех лет разрешается, быть самостоятельным, следует говорить ему только хорошие слова, тогда ребенок будет расти послушным, спокойным³. Нормой для узбекской семьи, большой и многопоколенной, считается спокойный, уравновешенный, уважительный тон общения, уважительное отношение к старшим. Поэтому как бы не любили детей, придерживались поговорки: «Ребенок дорог, а его воспитанность еще дороже»⁴, и уделяли дисциплине и бытовому этикету большое внимание.

У узбеков, как и других народов Средней Азии, традиционные нормы этикета не позволяют младшим вмешиваться в разговоры старших, перебивать их без надобности, обращаться к ним, не дождавшись удобного для этого момента. За *дастарханом* (столом с угощениями) первое блюдо пробует самый старший из сидящих мужчин, а если среди них нет мужчин, то это право переходит к старшей женщине. Уважительное отношение к пожилым людям нашло отражение и в узбекских пословицах: «*Қариси бор уйнинг париси бор*» («В доме, где есть пожилые, там есть и ангелы»), «*қари билганини пари билмас*» («Что знают пожилые, даже ангел не знает»). Ребенка с детства учат заботиться об окружающих. Если родители требуют от старшего ребенка быть жалостливым и заботливым к младшим, то в свою очередь от последних требуют быть послушными и уважительно обращаться к старшим, называть их «брат» и «сестра». Этические нормы внедрялись через категории движения и действия, через «хорошо» и «плохо», «можно» и «нельзя», «это стыдно». Неодобряемые действия предостерегались вербально («нельзя», «будет плохо»), хотя и не всегда объяснялась причина. Дети подросткового возраста воспитывались с помощью таких методов как совет, беседа и различные церемониалы. Широко использовались практики поощрения за «правильные» и наказания за «неправильные поступки»⁵. Иногда для выражение недовольства родителям достаточно было нахмуриться. Мерами наказания служили замечание или запрет на что-либо. В некоторых случаях применялось и телесное наказание.

Традиционно мальчики и девочки до пяти-шести лет воспитывались одинаково и преимущественно среди женщин. Девочки так и оставались под контролем матери и женщин в семье, обучались домашним делам, а мальчики переходили под влияние мужчин, которые должны были воспитывать в них такие качества, как лидерство в семье, ответственность за ее членов⁶. Однако, несмотря на разные «ориентиры», и мальчиков, и девочек готовили к одному – созданию семьи, сохранению семейных ценностей, освещенных как многовековой народной традицией, так и принципами ислама.

В заключение отметим, что хотя процессы глобализации и связанные с ней явления неизбежно затрагивают и узбекскую семью, в настоящее время в большинстве семей стремятся следовать традиционным нормам воспитания детей и проверенным временем семейным ценностям.

¹ Goldfrank E. Socialization, Personality, and the Structure of Pueblo Societ // American Anthropologist. – 1945. – Vol. 47. – P. 516–539.

² ПМА, Сурхандарьинская обл., г. Термез, махалля Учкун, 2016 г.

³ ПМА, г. Ташкент, Чиланзарский р-н, махалля Мевазор», 2009 г.

⁴ ПМА, Наманганский обл., Янгикурганский р-он, махалля «Искавот», 2017 г.

⁵ По полевым материалам автора в Сурхандарьинской, Наманганской областях и г. Ташкенте, 2007–2017 гг.

⁶ Убайдуллаева Б.М. Роль и статус отцов в узбекских семьях. – URL: <https://historicaethnology.org/news/2018-t3-n2-1/>

B.M. Ubaidullayeva

Traditions of Uzbek Family Education as the Basis of Family Values

Barno M. Ubaidullayeva, National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek, Historical Faculty, the Department of Anthropology and Ethnology, Acting Professor, Grand Ph. D. (History), barnomashrab@mail.ru

The article examines issues of traditional family education in Uzbek families: attitudes towards children, methods of education, issues of gender education. The article shows the participation and roles of members of a large family in raising children, the use of verbal and non-verbal methods of education, the boundaries of emotional closeness or distancing with children, the peculiarities of the process of raising a child in three-generation and two-generation families, the influence of Islam on the traditions of education.

Keywords: education, the Uzbek, family, children, people, parents, tradition.

Ю.И. Дин

Почитание родителей и семейное воспитание
у корейцев Сахалинской области:
сохраненные традиции и современность

Дин Юлия Ивановна, Сахалинский областной краеведческий музей (Южно-Сахалинск), заведующая научно-редакционным отделом, кандидат исторических наук, din.iuliiia@mail.ru

В докладе исследуются культурные и воспитательные практики корейской диаспоры на Сахалине. Особое внимание уделяется традиции почитания старших, которая занимает ключевое место в корейской культуре. В работе предпринимается попытка осветить, каким образом корейские семьи на Сахалине интегрируют свои многовековые традиции, сообразуясь с условиями современного мира. Миграционные процессы и влияние современной российской культуры сказываются на традиционных корейских ценностях, в частности на многопоколенном сообществе, уделяющем большую роль послушанию и уважению к старшим. Семейное воспитание, передача культурного наследия, а также сложные процессы адаптации в российское общество имеют большое значение в условиях глобальных изменений. В результате исследований выявляется способность сахалинских корейцев к культурной гибкости, что позволяет сохранить свою идентичность, одновременно адаптируясь к современным условиям.

Ключевые слова: диаспора, корееведение, патриархальная семья, система образования, воспитание детей.

Одной из важнейших составляющих корейской духовной культуры являются традиции конфуцианства, даосизма и буддизма. Эти философские и религиозные учения оказали существенное влияние на формирование общественных норм и ценностей. Конфуцианство особенно подчеркнуло важность семейных и общественных ценностей, включая уважение старших и соблюдение ритуалов предков, которые до сих пор широко практикуются в Корее. Баланс между традиционными ритуалами и повседневностью формирует основу духовной культуры Кореи, уникальной в своей многогранности и глубине.

Для Сахалина корейцы являются органичной частью мультикультурного общества. Они оказались на Сахалине в период японского правления – когда Южный Сахалин был японским губернаторством Карафуто в 1905–1945 гг. После установления советской власти корейцы не смогли вернуться на родину и прошли через сложный, но неизбежный путь интеграции в советское общество. Они восприняли нормы русской культуры, перешли на русский язык общения, но сохранили существенную часть своей корейской культуры, менталитета, обрядов и представлений о семейных и родственных отношениях¹.

Основу корейского общества составляет патриархальная семья. Она сформировалась на конфуцианских принципах, и занимает центральное место в традиционной корейской культуре. Эта семейная структура отличается строгой иерархией и подчинением старшинству. В традиционной корейской семье отец занимает главенствующую позицию, от него ожидается принятие решений для блага всей семьи. Важную роль играет уважение к старшим – принцип сыновней почтительности *хе* – от этого зависит гармония в семейных отношениях. Поддержка старших поколений и правильное исполнение семейных обязанностей считаются моральной обязанностью младших членов семьи².

Важными аспектами патриархальной структуры являются семейные обряды, особенно ярко выступающие в моменты празднования корейских праздников Чхусок (День окончания сбора урожая) и Соллаль (Новый год по лунному календарю). В эти дни корейская семья собирается в доме у главы семьи –

обыкновенно деда или прадеда – для традиционного семейного обеда. Женщины занимаются сбором праздничного стола, что показывает их роль как хранительниц домашнего очага и воспитательниц детей. Мужчины же степенно принимают пищу и ведут разговоры, тогда как маленькие дети забираются к ним на колени и получают существенную долю внимания старших³.

Корейская система образования и подходы к воспитанию детей отличаются высоким уровнем дисциплины и акцентом на академические достижения. Воспитание начинается с раннего возраста и включает в себя сильное влияние семьи и общества.

В самые ранние годы, когда ребенок находится в возрасте до 5 лет, воспитание корейских детей состоит из обучения семейной иерархии. Заложенные в самом корейском языке традиции обращения в семье, включающие запрет обращения на «ты» или по имени, диктуют акценты на возраст – «отец», «мать», «старший брат», «старшая сестра», «старший брат отца» и т.д. – ребенок должен с малых лет иметь представление о том, что младшие должны подчиняться старшим. При этом в семьях практикуется принцип вседозволенности для детей до 5 лет – ребенку ничего не запрещают, а если он капризничает и ведет себя неподобающе, то его не наказывают, а стараются отвлечь, и делают это не только родители, но и все окружающие.

Однако, когда ребенок достигает сознательного возраста, требования к нему становятся довольно жесткими. В Корее обучение в школе начинается с 6 лет и длится 12 лет. За это время ребенок должен подготовиться к самому важному испытанию своей жизни – экзамену *сунын*. Каждый кореец знает, что от того, как он сдаст этот экзамен, зависит в его жизни все – в какой вуз он пойдет учиться, какая у него будет работа, социальный статус, и даже – на ком он женится. Поэтому годы учебы в школе формируют основы корейского менталитета – трудолюбие, усидчивость, настойчивость в достижении цели. Над тем, чтобы юный кореец не сбился с пути, наблюдает вся семья – зачастую мать не работает, контролируя выполнение школьных заданий, а отец берет дополнительные подработки, чтобы оплатить услуги репетитора или дополнительного образовательного центра (*хагвона*).

Учебный день в школах длительный и интенсивный, он также дополняется занятиями в *хагвонах*, где дети занимаются после школы до конца учебного дня. Ориентация на достижения велика, конкуренция между сверстниками поощряется. Прилежание и успехи в учебе считаются залогом будущей карьеры и достижения достойного социального статуса, отчего система требует от детей высокой ответственности и усидчивости. Важно отметить, что, несмотря на строгую дисциплину, система воспитания в школах способствует развитию у детей чувства принадлежности к единому обществу и соревновательного духа, впитываемого с раннего детства⁴.

Основы такой системы заложены в древности и определены конфуцианским наследием. Система частных и государственных школ была направлена на подготовку чиновников, что являлось важным государственным делом. Корейцы, претендующие на этот важнейший социальный статус, также сдавали государственные экзамены. В современной Южной Корее эта система, претерпев изменения, сохранила свою структуру – место конфуцианской философии и китайские иероглифы заняли физика и английский язык, но сдача экзамена по-прежнему остается главной задачей в жизни любого корейца⁵.

Высшее образование в Южной Корее считается кульминацией образовательного процесса. Поступление детей в престижный университет – одна из главных жизненных целей для большинства семей, так как это ассоциируется с перспективами стабильной успешной карьеры. Поэтому подготовка к вступительным экзаменам в университет, становится центральным элементом жизни школьников и их семей.

Высшее образование в Южной Корее ценится не только как способ повышения профессиональной квалификации, но и как ключевой элемент социального статуса. Университетские сети контактов и отношений, сформированные в процессе обучения, могут долго служить как мощный ресурс для дальнейшей карьеры молодого специалиста.

Под воздействием глобальных трендов и критики по поводу чрезмерной школьной нагрузки, недостатка креативности и существенного давления на психику детей (Южная Корея

занимает одно из первых мест в мире по количеству детских суицидов), в последние годы южнокорейская система образования пытается интегрировать более гибкие подходы и уделять внимание развитию не только академических знаний, но и личностных качеств. Тем не менее, доминантная роль образования сохраняется в обществе как фундаментальная, отражая ценностную систему, направленную на усердие, дисциплину и коллективное благо.

Сахалинские корейцы сохранили глубоко укоренившиеся культурные ценности, среди которых особое место занимает отношение к образованию. Они наследуют традиции и мировоззрение корейского народа, для которого образование всегда представляло собой важнейшую ценность и проверенный веками инструмент социального продвижения. Такая оценка передается из поколения в поколение и оказывает сильное влияние на воспитание и развитие детей.

Корейцы на Сахалине с раннего возраста прививают своим детям уважение к учебе и стремление к высоким достижениям. В рамках семьи родители активно поддерживают образовательное развитие детей, поощряя их учиться с усердием, дисциплиной и настойчивостью. Домашние занятия и дополнительные курсы являются ключевыми элементами воспитания, а формирование ориентации на хорошие оценки – частью учебного процесса. С ранних лет обсуждаются и планируются будущие образовательные пути, что закладывает систему ценностей, построенную вокруг академического успеха.

При этом сахалинские корейцы интегрировались в русские образовательные традиции и методы воспитания, адаптируя их к своей культуре. Адаптация корейцев к жизни в советском обществе началась с сети корейских школ, которую советские власти основали для корейцев. В 1963 г. корейские школы закрыли, и корейские дети пошли в школы с русским языком обучения⁶. Советская, а затем российская система образования дала корейцам возможность не только применить традиционный подход к воспитанию и обучению детей, но и более успешно интегрироваться в новое общество и занять там свое место.

Рациональное сочетание стремления к успехам в учебе и особенностей российского образования – акцент на естественные навыки и креативность – способствуют всестороннему развитию личности ребенка: с ранних лет корейские дети испытывают важность коллективизма и принимают новые взгляды на жизнь, не отбрасывая традиционные корейские ценности. Сахалинские корейские семьи создают благоприятные условия для обучения и воспитания детей, гармонично соединяя две культуры и воспитывая в своих детях способность адаптироваться к поликультурной среде.

Высшее образование рассматривается сахалинскими корейцами как необходимое условие для успешной интеграции в общество, что особенно актуально в многонациональном поликультурном российском контексте. Это позволяет подрастающему поколению сахалинских корейцев успешно двигаться вперед, сохраняя при этом коллективное наследие, а также устанавливать и укреплять свой социальный статус как в корейском сообществе, так и в более широкой социальной среде.

¹ См. более подробно об этом: Дин Ю.И. Корейская диаспора Сахалина: проблема репатриации и интеграция в советское и российское общество. – Южно-Сахалинск: Сахалинская областная типография, 2015. 332 с.

² Пак Сын Ы. Проблемы сыновней почтительности «хё» у сахалинской корейской диаспоры // Актуальные проблемы духовно-нравственного воспитания детей и молодежи / Мат-лы регион. науч.-практ. конф., 25–26 мая 2006 г. – Южно-Сахалинск, 2007. – С. 63–67.

³ Пак Сын Ы. Сахалинская корейская семья: от традиционной к современной // Мат-лы II Межд. конф. «Феномен творческой личности в культуре». – М.: Издательство МГУ, 2006. – С. 133–141.

⁴ Более подробно см.: Пак Хису, Толстокулаков И.А. Образование в общественно-политической системе государств Корейского полуострова. – Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2005. 256 с.

⁵ Хусаинова А.Р., Майорова О. А. Особенности корейской системы образования. Этапы формирования // Корееведение в России: направление и развитие. – 2024. – Т. 5. – № 1. – С. 43–50

⁶ Кузин А.Т. Просвещение сахалинского корейского населения: исторический опыт и современность // Вестник Красноярского государственного университета им. В. П. Астафьева. – 2011. – № 2. – С. 252–257.

Y.I. Din

Reverence of Parents and Family Education among Koreans of the Sakhalin Region: Preserved Traditions and Modernity

Din Yulia Ivanovna, Sakhalin Regional Museum (Yuzhno-Sakhalinsk), Head of Scientific and Editorial Department, Ph. D. (History), din.iuliiia@mail.ru

The paper deals with the cultural and educational practices of Sakhalin's Korean diaspora. Emphasizing their tradition of respecting elders, the study researches how this immigrant community integrates their ancestral heritage within contemporary contexts. In presentation the author analyzes the connections between the centuries-old customs anchored in Korean values – specifically, the multigenerational system that ushers obedience and reverence toward seniors and the influences fueling change. Examining personal interviews from Russian-Korean individuals, cultural transmission methods and systems are explored as the diaspora experiences a period of cultural adaptation resulting from migration and the inevitable synthesis of Korean customs against Russian cultural modernity. The complex processes involved underline how significant this remains amidst global changes. Adaptive family practices capable of maintaining distinctive identity while resonating within present conditions are essential, lending insights into this ethnic group's cultural dynamism. Experts find interest in discerning the adaptation strategies while maintaining foundational aspects. Especially focused are the abilities displayed in synthesizing changed socio-economic parameters in merging traditional moral beliefs amongst others. Evaluating processes showing adaptable links of further relevance can help scholars appreciate global implications on diaspora's familial networks and conservancy nativism.

Keywords: diaspora, the Korean studies, patriarchal family, education system, raising children.

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

УДК 392.1

Д.А. Баранов

Обрядовые практики идентификации и легитимации родства: случай кувады

Баранов Дмитрий Александрович, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии русского народа, заведующий отделом, кандидат исторических наук, dmitry.baranov@list.ru

Доклад посвящен анализу института *кувады* – обрядовой имитации деторождения мужем роженицы во время родов. Этому факту предлагается несколько объяснений. Согласно одному из них *кувада* представляет «мужской» вариант *rites de passage*, оформляющий превращение мужчины в отца. Другая интерпретация делает акцент на решаемой обрядом задаче установления и легитимации отцовских прав через

воспроизводство модели обрядового поведения роженицы, которое, согласно сценарию обряда, должен «примерить на себя» ее муж. Родовые муки, их имитация или обрядовое истязание мужа во время родов или крестин выступали в качестве приема внешнего, общественного подтверждения отцовства. Предложенные интерпретации не исключают друг друга, а выстраиваются по принципу комплементарности. В обоих случаях институт кувады призван был решать вопросы идентичности участников родинного обряда, опознания себя и других и, соответственно, определения их места в системе родственных отношений.

Ключевые слова: кувада, родинный обряд, отцовство, идентификация, родственные отношения.

Вряд ли стоит сомневаться в важности для человека традиционного общества поддержания существующих и установления новых родственных связей. И речь здесь идет не только об экономической и социальной потребности в формировании «сильных связей» в своем сообществе, но и об актуализации в переломные моменты жизни человека вопросов идентичности, узнавания себя и других, определения своего места в системе родственных отношений. Особенно выделяется в этом плане родинный обряд как некая точка отсчета, «момент истины», апелляция к которому происходит в ситуациях неопределенности социовозрастного статуса человека. Например, на таком жизненно важном для человека рубеже, как свадьба, когда вопрос идентификации, обращенный к брачующимся, напрямую связывается с напоминанием – определением их родственных связей. Об этом свидетельствуют, например, песни, исполняемые на девичнике, обращенные к матери невесты: «Сорок недель матушка в утробе меня носила, / Тридцать недель матушка в пелены пеленала, / Полтора года кормилица к сердцу прижимала, / Полтретья года матушка в зыбочке качала»¹, или жениху: «Ты король, государь, королевич, / Егор, сударь, свет Иванович, / Поносила тебя родна матушка / В утробушке девять месяцев,

/ Породила тебя родна матушка / В великую большую пятницу./
Принимала тебя родна баушка / из колодичку ключевой водой
<...>²; «Что не ягодка черемушка черна, / Размолоденький де-
тинушка! / Кто тебя спородил, молодца? / Кто тебя вспоил и
воскормил?»³.

В этом смысле обязательное величание новобрачных по имени и отчеству означает не только повышение их статуса, но и является экспликацией мотива рода – родства и отсылает к рождению человека. В целом, рассмотрение обрядов жизненного цикла как набора идентификационных практик позволяет в новом свете рассмотреть загадочный обряд *кувады* (от франц. *couvade* – ‘высиживание яиц’). Но прежде уместно будет начать с общей характеристики этого института. Еще более ста лет назад А.Н. Максимов обратил внимание на его разное (узкое и расширительное) понимание: «Собственно под “кувадой” подразумевается обычай, согласно которому муж ложится после рождения ребенка в постель вместо роженицы и как бы принимает на себя ее роль» – и далее: «Сейчас – все странное с нашей точки зрения <...> особенности в поведении отца во время рождения ребенка»⁴. Общая же экспозиция мужских «родов» такова: при наступлении родовых схваток у роженицы ее муж начинал воспроизводить сам процесс родов — раздевался, ходил взад-вперед, прыгал с лавки, ложился и стонал и т.д. При этом различаются три модели поведения: 1) муж испытывает родовые муки «по-настоящему», помимо своей воли; 2) мужу причиняют неприятные, в том числе и болевые, ощущения; 3) муж изображает страдания.

Отметим пока общие для всех вариантов обряда два обстоятельства: 1) рождение ребенка сопровождается болезненными ощущениями его отца и 2) речь идет, как правило, о первых родах. Внутренние (народные) объяснения сводятся, во-первых, к причинам появления *кувады* — это магические приемы жены, повитухи, колдуна (первый вариант *кувады*) или обрядовые действия, совершаемые по отношению к мужу роженицы или им самим (второй и третий варианты), Во-вторых, они сводятся к целям вызывания *кувады* – это облегчение страданий роженицы и приобщение к родовым мукам мужа, с одной сто-

роны, с другой – достижение главенства жены в семье, которое одновременно сопровождалось передачей родовых страданий мужу (чтобы стать главой в семье, невеста должна была три раза перекувыркнуться через жениха). Правда, в последнем случае мужские страдания воспринимаются лишь как побочное, внешнее проявление более высокого авторитета жены.

Здесь можно выдвинуть рабочую гипотезу, согласно которой институт *кувады* призван решить следующие задачи: легитимизировать изменение статуса мужа роженицы и служить доказательством связи между отцом и ребенком. Об актуальности первой задачи позволяет говорить сделанное в свое время А.Н. Максимовым наблюдение, что «некоторые путешественники, описывающие *куваду*, прямо указывают, что она имеет место только при рождении первого ребенка»⁵. К сожалению, на восточнославянском материале, как правило, не уточняется, о каких по счету родах идет речь: о первых или последующих. Тем не менее, свидетельства об особом отношении к первым родам имеются. Так, например, по сообщению из Калужской губ., «на крестинах отца новорожденного, особенно первенца, кормят в ложке солью, покрытою кашей», в описании родинного обряда в Орловской губ. также отмечается, что «отношение к „первороженице“ несколько иное»⁶. В этом контексте мужские страдания, «аналогичные» женским, являются ритуальной экспликацией изменения статуса мужа: был *молодым* – стал *мужиком* (отцом).

Если для женского «текста» родов вполне приложима классическая модель переходного обряда: умирание – смерть – воскрешение в новом статусе, на что указывают многочисленные аллюзии смерти в родинной лексике и фольклоре, то для *кувады* тема смерти завуалирована – вместо этого с помощью специальных действий актуализируются ее «заменители» – боль, неприятные ощущения. Хотя косвенное свидетельство «умирания» мужа роженицы можно обнаружить в обычае во время родовых схваток («для вызова испуга») говорить роженице: «Твой муж убит»⁷. В этом отношении *куваду* можно рассматривать как мужской вариант *rites de passage*, оформляющий превращение мужчины в отца. Именно такая точка зрения позволяет объединить все многообразие поведенческих моделей мужа во время родов его жены.

Другая задача, которую призвана решать *кувада* – подтверждение отцовства – требует более обстоятельного пояснения. Дело в том, что для родинного обряда в целом чрезвычайно актуальна идея идентификации новорожденного, его места в системе родственных отношений. Действительно, только что родившийся младенец во многом загадочен и таинственен. В скрытом виде мотив тайны звучит в образе ребенка, встречаемого в заговорах, например, в северорусском заговоре на ловлю белок: «Как родился сей раб младенец не знает себе ни имени, ни вотчины, ни отца ни матери, ни роду ни племени, и ни страсти, и ни боязни, не имеет в себе ни ума и ни разума, и на ногах скорого и тихого хождения, ставания, скакания и ни пути, и ни дороги, ни днины ни ночи»⁸. Обращает на себя внимание, что в приведенном тексте образ ребенка дается через «отрицательные» маркированные категории, очерчивающие контуры личности, пределы ее влияния, но на вопрос, что происходит внутри ее, ответа нет. Тот же мотив, но более выразительно, содержится в украинском заговоре, в котором обращение к ребенку начинается со слов: «Як я не знаю що ты таке, щоб ты так не знав ни пристрыта, ни крыкливиц, ни переполохов»⁹.

«Узнавание» новорожденного означало, прежде всего, установление родства, которое было связано, в том числе, с рассматриванием, изучением, узнаванием тела. В этой связи не удивительна та важная роль, которую играет в описании младенца символика телесных признаков. Особенно пристальному вниманию удостоивались те точки, которые обнаруживали как индивидуальность новорожденного, его непохожесть на других, так и его родство с родителями. Такими точками, сконцентрировавшими в себе информацию о его месте в системе родственных связей, являются родинки и родимые пятна. Об этом свидетельствует внутренняя форма обозначающих их народных терминов: *знам'єце, знамя, знадебка, знатьба, знать*. Конкретные продолжения мотива узнавания по родимым пятнам обнаруживаются и в фольклорных текстах. Так в одной из версий былинного сюжета «Женитьба Добрыни» мать Добрыни узнает вернувшегося после долгой отлучки сына по родинке на щеке. В сказках с сюжетом «Хитрая наука» отданный в науку

к колдуну сын может вернуться к отцу только при условии опознания им своего ребенка по родинке на правой щеке.

Не только фольклорный, но и этнографический материал показывает, что идентификация ребенка означала прежде всего установление родства – например, обряд *метания* ребенка над столом для выявления сходства младенца с кем-либо из родителей: «И вот сродственники приходят его проводить, и этого же маленького, ему-то всего-то четыре дня, уже мечут над столом, на кого он походит»¹⁰. Актуальность определения родства определялась распространенным представлением о возможности «подмены» младенца еще в материнской утробе нечистой силой. В такой перспективе знаки на теле новорожденного выступали доказательством того, что он не «обменыш».

Итак, приведенные материалы указывают на определенную «факультативность» родительских связей, поскольку даже сам факт родов не всегда является доказательством родства с новорожденным. И если для роженицы проблема верификации материнства актуализируется все-таки в редких случаях, поскольку сама физиология разрешения от бремени является весомым (но не единственным) аргументом, подтверждающим кровное родство с новорожденным, то для ее мужа отсутствие внешнего, физиологически выраженного проявления отцовских уз создает ситуацию неопределенности его статуса. Собственно говоря, институт *кувады* и направлен на экспликацию и легитимацию отцовских прав через зеркальное воспроизводство модели обрядового поведения роженицы, которое, согласно сценарию обряда, должен «примерить на себя» ее муж. Имитация родовых мук или обрядовое истязание мужа во время родов или крестин выступали в качестве приема внешнего, общественного подтверждения отцовства.

¹ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. – Ч. 1. – М., 1877. – С. 108

² Неклепаев И.Я. Поверия и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отдела Имп. РГО. – Кн. XXX. – Омск, 1903. – С. 163.

³ Добровольский В.Н. Загадки, записанные в Смоленском уезде // Живая старина. – Вып. 1–2. – 1905. – С. 423.

⁴ Максимов А.Н. Несколько слов о куваде // Этнографическое обозрение. – 1900. – № 1. – С. 90.

⁵ Там же. С.99.

⁶ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива ИРГО. – Пг., 1914. – Т. 2. – С. 591.

⁷ Живило К. Народные приемы ухода за роженицами и новорожденными в некоторых станицах Кубанской области // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – 1893. – Вып. 16. – С. 22.

⁸ Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. – Ч. 2. – М., 1878. – С. 187.

⁹ Милорадович В.П. Народные обряды и песни Лубенского у., Полтавской губ. – Харьков, 1897. – С. 19.

¹⁰ Словарь русских говоров Новосибирской области / Под ред. А.И. Федорова. – Новосибирск, 1979. – С. 296.

UDC 392.1

D.A. Baranov

Ritual Practices of Identification and Legitimation of Kinship: the Case of *Couvade*

Baranov Dmitry Aleksandrovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, Head of the Department, Ph. D. (History), dmitry.baranov@list.ru

The report is devoted to the analysis of the institution of *couvade*, a ritual imitation of childbirth by the husband of the woman in labor. Several explanations are offered. According to one of them, *couvade* is a male version of the rite of passage, during which a man turns into a father. Another interpretation emphasizes the task solved by the ritual of establishing and legitimizing paternal rights through the reproduction of the model of ritual behavior of the woman in labor, which, according to the ritual scenario, her husband must copy. Birth pains, their imitation, or ritual torture of the husband during childbirth or christening served as

a way of external, public confirmation of paternity. The proposed interpretations do not exclude each other, but are built on the principle of complementarity. In both cases, the institution of *couvade* was called upon to resolve issues of identity of participants in the birth rite, identification of oneself and others, and, accordingly, determination of a place in the system of kinship relations.

Keywords: *couvade*, birth rite, paternity, identification, kinship.

Б.А. Леонова

Семейные разделы у крестьян Орловской губернии: обрядовый аспект

Леонова Бэла Арсеновна, Орловский государственный институт культуры (Орел), кафедра культурного наследия, заведующая кафедрой, ogiik.nhk@mail.ru

В докладе рассматриваются малоизвестные архивные сведения об обрядовых действиях, совершавшихся русскими крестьянами XIX в. при отделении женатых сыновей от большой семьи для ведения самостоятельного хозяйства. Семейные разделы играли важную роль в экономической и социальной жизни крестьянских общин. Однако ритуально-обрядовая сторона совершения раздела не нашла подробного освещения в исследовательской литературе.

Ключевые слова: Ливенский уезд Орловской губернии, крестьянская семья, семейная обрядность, обрядовый хлеб, мать.

Обособление малых семей в самостоятельные домохозяйства у русских крестьян было весьма важным событием не только для конкретной семьи, но и для общины в целом. Это предполагает, что раздел должен был совершаться не только согласно нормам обычного права, но и получать некое обрядовое оформление.

В этнографической литературе мы находим довольно скудные сведения об обрядовых действиях, предписанных в случаях раздела семейного хозяйства. Основное внимание в дорево-

люционных изданиях, как и в исследованиях позднейшего времени, уделялось нормативно-правовым и хозяйственно-экономическим аспектам раздела, традиционному правовому сознанию¹. Между тем в дореволюционных архивных источниках, очевидно, содержится более обширная информация по данной теме. Так, в программе для собирания народных юридических обычаев Императорского Русского географического общества присутствуют соответствующие вопросы². Есть такой пункт и в программе Этнографического бюро В.Н. Тенишева. Однако в опубликованных материалах Этнографического бюро сколько-нибудь подробные сведения по данному вопросу обнаруживаются не из каждой губернии. Несравненно более полно здесь характеризуются имущественные и правовые стороны, причины и общественная оценка разделов. Несколько раз упоминается обыкновение применять жеребьевку для справедливого распределения долей семейного имущества. Наиболее информативными являются два схожих примера – из Владимирской и Калужской губерний. В них зафиксирована практика символического разделения хлеба между представителями распадающейся большой семьи и обязательное родительское благословение.

Учитывая относительно малую представленность обрядовой составляющей семейного раздела в опубликованных материалах, интересно рассмотреть один из документов Научного архива Русского географического общества. Это описание обычаев при «разделе имения», сделанное в 1850 г. в Ливенском уезде Орловской губернии учителем уездного училища Павлом Лебедевым.

По сведениям П. Лебедева, совершение раздела предполагает последовательность определенных обрядовых действий. Обязательно приглашался священник для совершения молебнов свв. Флору и Лавру, Власию и Мамонту. Перечисленные святые почитались как покровители скота.

После молебнов, согласно описанию П. Лебедева, происходило разрезание каравай хлеба на куски по числу разделяющихся частей семьи. То же проделывали с «окороком ветчины». Части хлеба и мяса родители раздавали отделяющимся сыновьям.

ям. Те, в свою очередь, должны были целовать эти дары, целовать родителей, а также отсыпать себе некоторое количество соли. Полученное сыновья уносили в свои новые дома. В родительском же доме на столе оставалась доля того, кто продолжит жить здесь (как правило – младшего из братьев).

Автор корреспонденции приводит и толкование символического значения хлеба и мяса в этом обряде: «Хлеб означает, чтобы в новом доме никогда не переводился хлеб, а ветчина – чтобы скот и все нужное в доме водилось и всегда имелось»³. К сожалению, текст документа не позволяет установить, принадлежит ли данное толкование самому П. Лебедеву или исходит от его информантов.

Знаковая роль хлеба в русской семейно-бытовой обрядности широко известна. В контексте нашей темы особенно интересно сопоставление действий во время раздела со свадебными обычаями. В свадебной обрядности, хлеб, как и в описанных обычаях семейного раздела, фигурировал в эпизодах родительского благословения («благословенный хлеб»⁴). В описаниях такого благословения нередко встречается и упоминание о целовании молодыми, наряду с иконой, хлеба. По прибытии молодых супругов от венца в дом, где им предстоит жить, родители молодого мужа встречают новобрачных с обрядовым хлебом и солью. Повсеместно на Орловщине, как и в других регионах России, – это обязательный эпизод свадьбы. В орловских говорах зафиксирован даже специальный термин для ритуального двуединства свадебного каравай и соли при встрече молодых – «хлебосол».

Молодые должны были занести хлеб-соль в дом. Свадебный каравай является главным атрибутом свадебного застолья, вкушается он за общим пиршественным столом. Получение доли ритуального хлеба обязательно для каждого гостя. Из всех яств обильного свадебного пира он, прежде всего, выполняет объединяющую функцию. Учитывая вербальную кодировку хлеба-соли как пищи вообще, можно отметить и обычай так называемой «пежи», согласно которому гости на свадьбе должны были приносить с собой угощение для общего стола⁵. Значение этих вкладов не столько практическое, сколько символическое –

пища объединяется, складывается из долей каждого участника события, символизируя формирование нового единства.

Сопоставление двух обрядовых комплексов, на наш взгляд, позволяет рассматривать обращение с хлебом в обычаях семейного раздела как инверсированное по отношению к свадебным практикам. И в том, и в другом случае хлеб-соль выступает в роли благословения и благопожелания на новую жизнь. Но здесь воплощаются и противоположные смыслы происходящего: свадьба включает новую супружескую пару в состав большой семьи, тогда как раздел расторгает эту связь. Поэтому входящим в дом молодоженам предлагается приобщиться к общему хлебу-соли, а выделяющемуся сыну – забрать и вынести из дома свою долю обрядовой пищи. Один из владимирских корреспондентов В.Н. Тенишева прокомментировал смысл разделения каравая: «...вновь не составишь хлеб, вновь не сойдется семья»⁶. Интересным контрапунктом к этому замечанию выглядит локальная версия благословения к венцу, в которой дружка прикладывал кусок от каравая в доме невесты к ломтю хлеба, привезенного от жениха, и смешивал соль из солонки двух семей (Саратовская губерния)⁷. Подобную символическую функцию, вероятно, выполняют и лежащие рядом на столе караваи жениха и невесты в обряде «посада»⁸.

В корреспонденции П. Лебедева сообщается также о правилах выведения со двора скотины, которую делили между братьями: мать должна была встать по правую сторону в воротах и благословлять идущих мимо животных.

Небезынтересно замечание П. Лебедева о том, что центральная роль в обрядах семейного раздела вообще обычно отводилась матери. По-видимому, такое мнение сложилось вследствие того обстоятельства, что в описываемый период сами разделы в крестьянских семьях чаще происходили после смерти отца-большака. Официальные источники, как и специальные исследования обычного права русских крестьян показывают, что матери-вдовы могли наследовать главенствующие функции супруга, в частности – право решающего голоса в вопросе о выделении женатых сыновей из состава большой семьи: «После смерти крестьянина его вдова могла сохранить пожизнен-

ное главенство над хозяйством, и в отношении других членов семьи к ней переходили права, которыми ранее располагал ее покойный супруг. <...> Сохранившиеся отдельные акты свидетельствуют, что именно мать “отделяла” детей или позволяла им разделиться, “награждая” их долей общего имущества»⁹.

Вышеизложенное позволяет предположить, что обрядовая составляющая семейных разделов была более сложной и семантически насыщенной, чем это представлено в опубликованных источниках. Ее символическое содержание, на наш взгляд, определенным образом взаимосвязано с другими семейно-бытовыми обрядами, прежде всего – свадебными. Вероятно, со временем происходило упрощение и редукция обрядовой стороны разделов в связи с интенсификацией процессов распада больших семей в пореформенный период. Необычно детализированное описание обрядовых действий в рассмотренном нами документе из архива Русского географического общества может быть отчасти объяснено именно относительно ранним, «дореформенным» его происхождением.

¹ См., напр.: Матвеев П. Очерки юридического быта Самарской губернии // Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. 8: Сборник народных юридических обычаев. – СПб., 1877. С. 11–47; Пахман С.В. Обычное гражданское право в России: юридические очерки. – СПб., 1879; В. В. [Воронцов В.П.]. Семейные разделы и крестьянское хозяйство // Отечественные записки. – 1883. – Кн. 1–2; Александров В.А. Обычное право крепостной деревни России. XVII – начало XIX века. – М., 1984; Бакланова Е.Н. Крестьянский двор и община на Русском Севере (конец XVII – начало XVIII в.). – М., 1976; Мельников П.Ю. Раздел в крестьянском обычном праве Российской империи XIX века // Вестник Саратовской государственной юридической академии. – 2014. – № 4 (99). – С. 113–118 и др.

² Программа для собирания народных юридических обычаев. Гражданское право//Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. 8: Сборник народных юридических обычаев. – СПб., 1877.

³ АРГО. Р. 7. Оп. 1. Д. 6. Л. 8 об.

⁴ Словарь свадебной лексики Орловщины. – Орел, 1998. – С. 194.

⁵ Там же. – С. 195.

⁶ Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии). – СПб., 1993. – С. 194.

⁷ Терещенко А.В. История культуры русского народа. – М., 2007.

⁸ Шангина И.И. Русская свадьба: История и традиция. – СПб., 2017.

⁹ Ворошилова С.В. Имущественные права женщин по обычаям в русской деревне XIX в. // Вестник ВУиТ. – 2009. – № 70. – С. 157–167.

UDC 39(=161.1)

B.A. Leonova

Family Sections among the Peasants of the Orel Province: the Ceremonial Aspect

Leonova Bela Arsenovna, Orel State Institute of Culture (Orel), epy
Department of Cultural Heritage, Head of the Department, Ph. D. (Philology),
Leader Reseacher Fellow, ogiik.nhk@mail.ru

The report examines little-known archival information about the ritual actions performed by Russian peasants of the 19th century when separating married sons from a large family to run an independent household. Family divisions played an important role in the economic and social life of peasant communities. However, the ritual and ceremonial side of the section has not found detailed coverage in the research literature.

Keywords: Livensky uезд of the Orel province, peasant family, family ritual, ceremonial bread, mother.

А.А. Чувьюров

Память рода в ритуалах повседневной жизни коми-зырян

Чувьюров Александр Алексеевич, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья, научный сотрудник высшей категории, кандидат исторических наук, Chuvjurov@yandex.ru

В докладе дается характеристика поминальных ритуалов, бытующих в повседневной жизни коми-зырян. В основе этих действий лежат представления о бессмертии души и продолжении отношений между живыми и их усопшими родственниками, которые после смерти приобретают статус покровителей.

Ключевые слова: коми-зыряне, похороны, поминки, обряд, ритуал, кладбище, милостыня.

В христианской культуре почитание предков, уважительное отношение к родителям представляют важнейшие нормы человеческого социума. Одна из десяти заповедей, данные Всевышним пророку Моисею на горе Синай, гласит: «Почитай отца твоего и мать твою, как повелел тебе Господь...» (Втор. 5: 16).

В традиционной культуре коми-зырян уважительное отношение к родителям и памяти предков также является одной из важнейших основ.

Одно из суровых родительских проклятий – это запрет детям, без должного уважения относящимся к родителям или ведущим

порочную жизнь, дискредитирующую их близких родственников, принимать участие в похоронах и поминках родителей: «Не приходи на мои похороны и на мою могилу!». Считалось, что такой человек лишается покровительства своих предков. То же могло произойти и при неисполнении надлежащим образом всех необходимых ритуалов поминания усопших родственников. Именно на родственниках лежит обязанность организации похорон своих близких с соблюдением необходимых ритуально-обрядовых действий, в том числе и раздача милостыни в похоронно-поминальные дни.

На Средней Печоре (в Печорском р-н Республики Коми) прежде существовал обычай оставлять на гробе в ногах покойного его одежду (новую или в хорошем состоянии), чтобы приходящие проститься могли взять что-нибудь себе для поминания души умершего. Считается, что одежду умершего надо обязательно раздать до похорон: «...вся эта милостыня пойдет во благо покойному, ему на добро». В настоящее время в селах на Средней и Верхней Печоре одежда покойного раздается в дни девятин и сороковин. Информанты сообщают, что «ради усопшего необходимо в течение сорока дней после смерти подавать милостыню и совершать добрые дела: тогда душа покинувшего этот мир получит благодать на том свете – будет греться и хорошо есть в эти дни»¹.

Поминки коми-зыряне устраивают на 9-й, 40-й дни и в годовщину смерти. На поминальные обеды приглашают ближайших родственников, а также соседей и друзей усопшего. На поминках старообрядца (старообрядки) помимо родственников присутствуют также единоверцы, при этом, даже если родственники усопшего не придерживаются старообрядческой традиции, поминальную трапезу стараются проводить по «старообрядческому канону», и для того, чтобы совершить панихиду, специально приглашают человека, знающего старообрядческую богослужебную практику. Важным на поминках старообрядцев является отсутствие алкоголя. Соблюдение этих правил, с точки зрения родственников, воспринимается как один из элементов подчеркнутого уважения к памяти усопшего.

Среди верхневыхегодских коми (Усть-Куломский р-н Республики Коми) на сороковой день проводится своеобразный обряд проводов души (*лол кольалӧм*). Один из таких ритуалов автор данного доклада смог наблюдать в с. Усть-Нем летом 2000 г.

Панихида совершалась по трем утонувшим – молодой женщине, ее мужу и деверю (брату мужа). На божнице висели три полотенца (*лов чышкӧд* – «полотенце души»), помещенные туда сразу после похорон: цветастое – для молодой женщины, простые вафельные – мужчинам. После совершения поминальной службы, а затем и трапезы полотенца сняли с божницы, расстелили на столе, и на каждое поставили тарелки с продуктами с поминального стола (выпечкой, печеньем, конфетами); затем все завернули в эти полотенца.

После этого присутствующие вышли во двор, где разделились на две группы: в одной стояли родственники и женщина, проводившая поминальную службу; во второй – все остальные. Женщина, которая проводила службу, обратилась к присутствующим со следующими словами: *«Если усопшие вас чем-то обидели, словом или делом, простите Христа ради усопших за эти поступки. Если усопшие взяли у кого-то в долг и не вернули деньги или взяли на время какую-то вещь и также не возвратили ее, или причинили вам какой-то материальный ущерб, то вот тут стоят родственники, которые готовы возместить ваш ущерб»*. Затем она со словами прощения обратилась к присутствующим на поминках людям старшего поколения: *«Пӧрысь полӧс йӧз проститӧй да благословитӧй бӧрья туйсӧ мунны Алексейӧс, Евдокияӧс и Васильойӧс»*. («Люди старшего поколения, простите и благословите Алексея, Евдокию и Василия отправиться в последний путь»). Присутствующие на поминках пожилые люди отвечали: *«Мед Господь благословитас!»* («Пусть Господь благословит!»). После этого аналогичные просьбы были обращены к людям среднего (*шор полӧс йӧз*) и младшего поколения (*дзоля полӧс йӧз*). На это следовал тот же ответ: *«Мед Господь благословитас!»*.

В завершение все присутствующие спели «Царство небесное». После всех этих ритуальных фраз, поминальная еда, завернутая в полотенца, взятые с божницы, были переданы трем

участникам поминальной службы, для поминовения душ усопших. «Когда они придут домой, – сообщила мне проводившая поминальную службу женщина, – и сядут обедать, то развернут полотенце, достанут еду и обратятся к тому, в чье полотенце была завернута еда: *«Вошйы да сибедчи, Алексей, тэнад тасътіысь сейам, отлаын сейам-юам. Господь мед тэныд сетас царство небесное, пѳтлун да югыдын да шоныдын!»* («Подходи, присоединяйся, Алексей, с твоей тарелки сейчас отведаем пищи, вместе будем есть и пить. Да введет тебя Господь в Царство Небесное, - место теплое и светлое, и достаток в пище!»).

Как отмечают информанты, если регулярно в дни поминовений и родительских суббот поминать усопшего, то , если он находился в неблагоприятном месте на том свете, Всевышний может постепенно перевести его в другое место – светлое и теплое. В свою очередь, и те, кого поминают родственники, также могут оказывать им содействие в земных делах. Аналогичные ритуалы с проводом души с некоторыми локальными особенностями проводились и в других верхневыхегодских деревнях, а также среди коми-пермяков².

Поминовение усопших помимо девятого и сорокового дней как среди православных, так и старообрядцев проводятся в Радоницу, а также в дни вселенских родительских суббот: в мясопустную (за 8 дней до Великого поста), Троицкую (за день перед Троицей) и Дмитриевская (перед днем памяти св. вмч. Димитрия Солунского) субботы. Необходимость поминовения усопших в годовщину их смерти информанты объясняют тем, что *«за несколько дней до годовщины души умерших являются к своему дому, и если родные никоим образом не отмечают день их успения, то, заплавав, возвращаются в свое место»*. Особенно строго порицается пренебрежение обычаем поминания родителей. Отмечается, что родители ждут 25 лет, и если в этот период их дети должным образом не поминали усопших, то они начинают мстить своим «нерадивым детям, делать им все во зло»³. Помимо традиционных поминальных дней, некоторые информанты подчеркивают, что также необходимо отмечать день святого, чье имя при крещении получил усопший.

В дни поминок принято посещать кладбище. Обычно на кладбище отправляются только ближайшие родственники, и во время посещения они обходят также могилы всех своих родственников. Набор ритуальных действий, проводимых на кладбище, зависит от степени вовлеченности человека в религиозную традицию. Люди, соотносящие себя с православием или старообрядчеством, во время обхода могил совершают каждение: разжигают древесный уголь и кладут в емкость для каждения смолу хвойных деревьев (ели, кедра) или ладан, приобретенный в церкви, и окуривают могилу. Среди верхневычегодских коми вместо ладана в прошлом использовался можжевельник. В качестве кадиланицы употребляются различные емкости, чаще всего металлические ковшики, которые затем оставляют там же, на кладбище. Различие между действиями православных и старообрядцев заключается в направлении движения при обходе могилы: *посолонь* (по солнцу) – у старообрядцев; против солнца – у приверженцев официального православия. После совершения каждения крестообразно на могильный холмик насыпают крупу (пшено) – для птиц.

Словесные формулы, которые произносятся во время посещения кладбища, включают просьбы о прощении и пожелание усопшему хорошего места на том свете: *«Жаль муса бабэ, протит мэно грейник-мортёс, коркэ гаикэ лек кыв висьтовлі, чэсто надурнэйа вочлі – иг кывзьысь. Мед Небесной Енмыс сетас тэныд места югыдын да шоныдын»* («Дорогая, любезная бабушка, прости меня грешного человека, когда где обидел плохим словом, прости что своевольничал, не был послушным. Пусть Всевышний даст тебе на том свете место теплое и светлое»). В конце такого пожелания обращаются к умершим, чтобы не торопили живущих присоединиться к миру усопших: *«Ин тэрмедой, жаль родвужё. Ог кэ лоо, код нэ тиян дорё кутас волины, могилаясныто дзимльоны, код нэ кутас казытыны»* («Дорогие, любезные родственники, не торопите меня [переместиться к вам]. Если меня не будет, то кто будет приходить к вам, кто будет заботиться о ваших могилах и кто будет поминать вас?»).

Обязанностью родственников является также уход за могилами усопших – обновление намогильных памятников и оград-

ки, уборка сорной травы с могил. Обычно такую уборку проводят в Троицкую субботу.

Поминование усопших родственников входит также в систему ритуалов повседневной жизни. С этим обычаем коми-зырян связан обряд преломления хлеба: первый хлеб, вынутый из печи, посвящался умершим родственникам. Хлеб после прочтения молитвы преломляли и приглашали усопших родственников присоединиться к трапезе: «*Вошйёй-сибёдчёй, муса рёдительяс*» («Придите попробуйте, дорогие родители»). При этом все умершие родственники данной семьи, иногда вплоть до четвертого поколения, перечислялись поименно. После этого хлеб клали на специальную полочку под образами⁴.

Поминать усопших, особенно родителей, полагалось всякий раз, когда приступали к трапезе. Совершив крестное знамение, приговаривали: «*Вошйёй-сибёдчёй, муса рёдительяс*» («Придите, попробуйте, дорогие родители»). Как и в ситуации с преломлением первого хлеба, перечисляли умерших родственников вплоть до четвертого поколения. При этом существовали определенные запреты: считалось, что нельзя подобные ритуалы совершать в вечернее или ночное время, так как на призыв могут откликнуться души заложенных покойников или нечистые духи⁵.

Родителей и усопших родственников поминали и во время посещения бань, приглашали их попариться: «*Пывсьёй жаль муса род-вужой, тиёти мэкёд*» («Попарьтесь вместе со мной, мои дорогие родные»). Иногда перечисляли поименно имена усопших родственников вплоть до четвертого поколения.

Поминования родственников производилось и во время посещения леса (сбора ягод, охоты), а также отправляясь на рыбалку (если усопший занимался этим промыслом), приглашали их принять участие в промысле: «*Локтёй, тиёти мэкёд кыйсьёй*» («Придите, порыбачьте вместе со мной»).

Важным в системе похоронно-поминальной обрядности является забота о родовом доме, о приусадебном участке, а также лесных родовых угодьях. Нерадивое отношение к наследному (родительскому) дому приравнивается несоблюдению общепринятых поминальных ритуалов.

Последние три десятилетия наблюдается актуализация исторической памяти, и одним из проявлений этого выступают генеалогические исследования. При именовании новорожденных многие стараются назвать ребенка именем своих усопших родственников.

Описанные выше ритуалы повседневной жизни можно рассматривать как единый цикл похоронно-поминальной обрядности, как разные виды коммуникации между миром живых и мертвых. В основе этих обрядовых действий лежат сформированные в православном христианстве представления о бессмертии души и продолжении отношений между живыми и их усопшими родственниками, которые после смерти при надлежащем исполнении всех необходимых ритуалов похоронно-поминальной обрядности обретают статус покровителей.

¹ Чувьуров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых исследований. – СПб., 1998. – Вып. 4. – С. 23.

² Королева С.Ю. Проводы души в похоронно-поминальной обрядности Северного Прикамья (на материале полевых исследований) // Рябининские чтения – 2011: Мат-лы VI научн. конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижи». – Петрозаводск, 2011. – С. 78–80; Уляшев О.И. Похороны и поминки // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М.: Наука, 2000. – С. 148; Чугаева С.В. «Проводы души» в структуре погребально-поминального обряда коми-пермяков: православный канон и традиционные представления // Уральский исторический вестник. – 2008. – № 4 (21). – С. 131–137.

³ ПМА (полевые материалы автора, 1996 г., инф). Информант П.А. Бажукова П.А., 1929 г.р., пос. Дутово, Вуктыльского р-на. Запись 1996 г.

⁴ Ильина И. В. Култ предков // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. – М.: Наука, 2000. – С. 149.

⁵ Там же. – С. 150.

A.A. Chuvjurov

The Memory of the Family in the Rituals of Daily Life of the Komi-Zyryans

Chuvjurov Aleksander A., Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg),
the Department of Ethnography of the Peoples of the Volga Region and the Urals,
Leader Reseach Fellow, Ph. D. (History), Chuvjurov@yandex.ru

The article describes the memorial rituals that occur in the daily life of the Komi-Zyryans. These ritual actions are based on the idea of the immortality of the soul and the continuation of relations between the living and their deceased relatives, who after death acquire the status of patrons.

Keywords: the Komi-Zyryans, funerals, commemorations, rite, ritual, cemetery, alms.

О.М. Фишман

Семейные праздники Советской Латвии

Фишман Ольга Михайловна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук, olga_fishman@mail.ru

В докладе анализируется история семейных праздников в советской Латвии как идеологический проект, связанный с развитием «новых традиций» в СССР. Его целью являлось преобразование и унификация мировоззренческих ориентиров и системы ценностей советских людей в соответствии с новым социалистическим образом жизни и общественной структурой для преодоления, в том числе религиозных пережитков прошлого, воспитания в духе интернационализма и атеизма.

На примере новых праздников жизненного цикла позднесоветского времени, посвященных детству, совершеннолетию, свадьбе и поминальной обрядности, рассматриваются история их возникновения, расцвета и упадка, трансформация и устойчивость традиционного латышского праздничного текста, структура.

В основе исследования – авторские полевые данные, собранные в ходе общемузейной работы по подготовке и созданию экспозиции «Современные праздники и обряды» (1982), а также публикации 1950–1980-х гг.

Ключевые слова: Советская Латвия, семейные праздники, 1950–1980-е гг., идеология, история, создание, современность.

Создание новых семейных праздников в советской Латвии имело свои явные отличия от других республик и районов СССР. Прежде всего, следует понимать, что республики Прибалтики вошли в состав страны фактически только после Великой отечественной войны, до этого в них существовала собственная система традиционных праздников и обрядов, основанная на религиозном мировоззрении (Эстония, центральная и западная Латвия – лютеранство, восточная Латвия и Литва – католичество) и официальных идеологических установках.

В 1950-х гг. органами власти СССР был разработан очередной идеологический проект, связанный с развитием «новых традиций». Его целью являлось дальнейшее преобразование и унификация мировоззренческих ориентиров и системы ценностей советских людей в соответствии с новым этапом строительства социалистического образа жизни и общественной структуры не только для преодоления, в том числе религиозных пережитков прошлого, но прежде всего для воспитания человека в духе интернационализма и атеизма, отражающих изменения, происходящие в хозяйственном и культурном укладе жизни страны, общественной структуре и идеологии¹.

В создании и реализации проекта, который соответствовал бы нормам советского законодательства, к разработке нормативных документов, написанию сценариев и проведению торжеств были привлечены органы местной партийной власти, народного образования, администрации дворцов и домов культуры, комсомольские организации. Все они активно включились в процесс модернизации празднично-обрядовой системы и в советской Латвии. В полной мере были использованы многие традиционные народные и религиозные традиции крещения, конфирмации, венчания, похорон и поминаения, а также значительный опыт массовой песенно-хоровой и художественной культур. Преобразование их в общественно-политические торжества происходило за счет усиления социальных и общественных акцентов.

На примере новых праздников жизненного цикла позднесоветского времени, посвященных детству, совершеннолетию, свадьбе и поминальной обрядности рассмотрим историю их

возникновения, расцвета и упадка, трансформацию и устойчивость традиционного латышского праздничного текста, структуру. В основе исследования – авторские полевые данные, собранные в ходе общемузейной работы по подготовке и созданию экспозиции «Современные праздники и обряды» (1982), а также публикации 1950–1980-х гг. и ряд современных.

Новые семейные праздники советской Латвии выполняли традиционную функциональную и регуляторную функции, отчасти сохраняя календарную приуроченность, знаменующую основные переходные этапы обрядов жизненного цикла.

Праздник детства (*Beṛņu svētki*) получил широкое распространение в городской и сельской местностях особенно в 1960-х гг., отмечался чаще всего в июне для детей дошкольного возраста, носил характер символического расставания с детством. Местом его проведения был клуб, украшенный традиционными живыми цветами, дубовыми гирляндами, свечами. Дети, участники торжества, были одеты в праздничную, зачастую народную одежду. Каждого из них вызывали на сцену, произносили напутственные слова, вручали подарки и специальные поздравительные открытки с его именем и стихами на латышском языке, читали в его честь стихи, исполнялись музыкальные номера. Ребенок зажигал именную свечу. Главным действием праздника являлось раскачивание ребенка на качелях, установленных на сцене, символически означающее его отправление в будущую жизнь. Неслучаен был выбор возраста участников: таковым он был всегда для проходящих конфирмацию в католических районах Латвии².

Национальная специфика Праздника детства, как и других семейных и гражданских праздников, проявлялась в обязательном использовании традиционных культурных символов: веток дуба и березы, полевых цветов, зажженных свечей, общинных и семейно-индивидуальных даров, имевших давнюю семиотическую значимость, как и вся символически-игровая драматургия.

Генетическую связь с прошлым отражал и общинный, коллективистский характер обрядов, в которых проявлялась этническая солидарность участников Праздника детства.

Более всего новое идеологическое содержание и общественно-политическое назначение было заметно в повсеместно распространенном Празднике совершеннолетия (Pilngadibas svētki), долженствующим с конца 1950-х гг. заменить собою церковный обряд конфирмации. Вместе с тем атрибуты праздника сохраняли ряд ее элементов. Чествование 18-летних девушек и юношей, одетых согласно традиции в белые платья и черные костюмы, происходило в украшенном зеленью и цветами зале клуба в присутствии родственников, друзей, общественности колхоза. Представители местной власти выступали с пожеланиями успехов на трудовом пути, вручали памятные свидетельства и ценные подарки — часы, фотоаппараты и т.п. Молодые люди зажигали свечи, на заднике сцены был размещен транспарант с цифрой «18». Молодежи были адресованы выступления самодеятельных песенных коллективов. С ответным благодарственным словом к присутствующим обращался один из поздравляемых. Официальная часть праздника заканчивалась торжественным шествием молодежи к ближайшим памятным местам. Например, на музейных фотографиях 1976 г. запечатлен митинг у памятника-танка в Даугавпилсском р-не, посвященного героям Великой Отечественной войны³.

Советские этнографы, исследовавшие новые традиции Советской Латвии, свидетельствовали, что Праздник совершеннолетия способствовал тому, что конфирмация «в одних районах в значительной степени, а в других почти полностью утратил свое значение»⁴.

Современный свадебный ритуал, получивший широкое распространение с 60-х гг. XX в., включал множество традиционных элементов, главным образом эмоционального и шуточного характера. По существу ушли в прошлое сватовство, обручение, приданое в традиционном их понимании. Все обряды сосредоточились на главном событии — оформлении брака в ЗАГСе. Среди традиционных его составляющих, прежде всего следует упомянуть торжественную поездку разукрашенного свадебного «поезда» в ЗАГС; устройство почетных ворот по дороге домой; шуточную проверку трудовых навыков молодых у входа в дом, где устраивается свадьба; встречу с хлебом-со-

лю; обряд снятия фаты и венка с невесты, и надевание на нее чепца или платка замужней женщины; одаривание родителей и родни мужа невестой покрывалами на кровать, мужскими рубашками, рукавицами и перчатками и т.п. Большую роль в свадьбе, как и ранее, играли посаженные родители. Сохранялся обычай приходить на свадьбу двум-трем ряженым, которые разыгрывали комические сценки. Новым элементом, неизвестным в традиционном ритуале, были обычаи коллективных выступлений друзей молодоженов с чтением шуточных поздравлений, вручением альбомов⁵.

Так как названные праздники и обряды были адресованы детям, подросткам и молодежи, родившимся в новой советской Латвии, они довольно быстро стали популярными. Вместе с тем латвийские этнографы отмечали, что их распространение в сельской местности зависело от уровня образования: традиционный обряд дольше сохранялся среди населения с образованием 6 классов и ниже⁶. Кроме того, налицо были и региональные отличия между католической Латгале с устойчивыми ритуалами конфирмации и венчания и лютеранской Курземе с ее сложившимися еще в 1920–1930 гг. атеистическими взглядами.

Более устойчиво консервативные черты, в их числе дохристианские элементы и церковные обряды, сохранялись у латышей в похоронно-поминальной обрядности, что, впрочем, было присуще и другим народам.

Все этапы похорон и погребения в Латгале детально отражены в музейных фотоколлекциях, приобретенных у местных жителей в 1970-х гг. В отсутствии священников при погребении кто-либо из присутствующих, обычно наиболее авторитетное лицо, произносил речь о жизненном пути умершего. Поминки сопровождались соответствующими народными песнями. Не особо печальными были поминки глубоких стариков, так как издавна считалось, что не стоит «беспокоить» слезами достаточно поживших людей. «Веселые» похороны – архаичная латышская традиция.

Общепризнанными оригинальными поминальными обрядами латышей до сих пор являются кладбищенские праздники (*Kapu svētki*), повсеместно отмечаемые в летне-осенний кален-

дарный период как в лютеранских, так и в католических приходах⁷. Появившаяся в первой трети XIX в. как некая реминисценция северно-европейской культурной традиции – восприятие кладбищ как парков памяти – органично вошла в латышский праздничный текст. Отечественная исследовательница кладбищенского праздника С.И. Рыжакова пишет «о внимательном и даже любовном отношении латышей к кладбищам» и называет эту традицию своеобразной *taphophilia* – любовью к могилам и кладбищам. Неслучайно латышская кладбищенская культура вошла в число народных традиций латвийского канона культуры, сформулированного в 2008 г. В советское время этот праздник не был запрещен и сосуществовал наряду с официальными, светскими общественными днями поминовения, но без богослужения. В настоящее время кладбищенский праздник наравне с другими семейными обрядами полностью восстановлен в своих религиозных и социальных функциях, обеспечивая этнокультурную и межпоколенную связь.

С 1990-х гг. сложнейшие современные процессы культурной рефлексии, обусловленные новой фазой становления национальной латвийской государственности, отражают процессы трансформации и отчасти возврата к прежней системе семейных праздников как отражение изменений, происходящих в социальном и культурном укладе жизни, общественной структуре и идеологии страны.

⁷ Печура П., Сердант А. Новая жизнь, новые традиции. (Из опыта внедрения новых традиций в Литовской и Латвийской ССР). – М., 1960. 38 с.; Геродник Г.И. Гражданские и бытовые обряды. (Из опыта Эстонии и Латвии) // Наука и религия. – 1962. – № 7. – С. 42–51; № 8. – С. 40–51; Геродник Г.И. Дорогами новых традиций. – М.: Изд-во политической литературы, 1964. 144 с.; Кампарс П.П., Закович Н.М. Советская гражданская обрядность. – М.: Мысль, 1967. 256 с.; Лобачева Н.П. О формировании новой обрядности у народов СССР. (Опыт этнографического обобщения) // Советская этнография. – 1973. – № 4. – С. 14–24; Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды народов СССР. – М.: Наука, 1985. 190 с.; Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3–4. – С. 408–429.

² АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1750. Л. 15; Д. 1812. Л. 3.

³ Там же. Д. 1750. Л. 1517; фотокол. 1070, № 18–28; 10174, № 1–22.

⁴ Терентьева Л. Н. Формирование новых обычаев в быту колхозников Латвии // Советская этнография. – 1961. – № 2. – С. 27; Терентьева Л. Н. Семья и семейный быт латышских крестьян // Семья и семейный быт колхозников Прибалтики. Труды Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. – М.: Наука, 1962. – Т. 77. – С. 62–93.

⁵ Ефремова Л. Некоторые итоги этнографического изучения колхозников-рыбаков Видземе // Советская этнография. – 1960. – № 3. – С. 71–73.

⁶ Эндзеле М. Свадебная обрядность латышского городского населения // Советская этнография. – 1973. – № 4. – С. 102, 103.

⁷ Рыжакова С. И. Кладбищенский праздник (Кару svētki) у латышей: история, обычаи, контекст бытования // Антропологический форум. – 2013. – № 18. – С. 188–212.

UDC 392.3:394.2

O.M. Fishman

Family Holidays in Soviet Latvia: History and Modernity

Fishman Olga Mikhailovna, Russian Ethnographic Museum (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the North-West of Russia and the Baltic States, Leader Research Fellow, D. Sc. (History), olga_fishman@mail.ru

The article analyzes the history of family holidays in Soviet Latvia as an ideological project related to the development of "new traditions" in the USSR. Its goal was to transform and unify the ideological orientations and value system of the Soviet people in accordance with the new socialist way of life and social structure in order to overcome, including religious remnants of the past, education in the spirit of internationalism and atheism.

Using the example of new holidays of the life cycle of the late Soviet period: childhood, adulthood, weddings and funeral rites, the history of their origin, transformation and stability of the

traditional Latvian festive text, structure, flourishing and decline are considered.

It is based on the author's field data collected during the general museum work on the preparation and creation of the exhibition *Modern Holidays and Rituals* (1982), as well as publications of the 1950s and 1980s.

Keywords: Soviet Latvia, family holidays, 1950s-80s, ideology, history, creation, modernity.

О.В. Лысенко

Свадебный обряд в семейной традиции
белорусов-полешуков
(по этнографическим заметкам
Александра Сержпутовского 1906 г.)

Лысенко Олег Викторович, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, научный сотрудник ведущий категории, кандидат исторических наук, n_lysenko@mail.ru

В докладе представлен ранее не публиковавшийся архивный материал по свадебному обряду и семейным традициям белорусов-полешуков, записанный А.К. Сержпутовским в 1906 г. Отражая тематику конференции, акцент сделан на моделях ритуальной коммуникации ближайших родственников жениха и невесты с учетом архаичных форм общежития в патриархальной семье, существовавшей в Полесье еще на рубеже XIX и XX вв., но уже вступающей в новое время тотальной деформации традиционного семейного уклада и образа жизни. Семантическая структура свадебной обрядности под этим углом зрения предстает как совокупность регламентированных традициями действий, где каждый член семьи, ближайшие родственники и даже соседи знают правила поведения при достижении детьми брачного возраста и преодоления этой кризисной фазы их лиминального статуса.

Ключевые слова: этномузеологическое наследие, историография, архивные источники, традиционная семья, свадебные обряды, этническая идентичность, этнография белорусов.

Из немногочисленных полевых записей А.К. Сержпутовского в архиве РЭМ сохранилась «Тетрадь для заметок»¹, где первая запись датируется 9–10 февраля (ст. ст.) 1906 г.² Это время его первой экспедиции по заданию Этнографического отдела Русского музея. Проводившиеся зимой и летом 1906 г. и продолженные в 1907 г., исследования оказались очень удачными, о чем сообщалось в хронике Императорского Русского географического общества³. Практически все заметки из тетради нашли отражение в публикациях либо в рукописных текстах⁴. Единственный материал, который оказался не использованным, это достаточно объемный фрагмент записей свадебных обрядов. Они занесены в тетрадь с оборотной стороны⁵ и выполнены, как и другие заметки, карандашом.

В прижизненных публикациях А.К. Сержпутовского достаточно много этнографического материала, связанного с семейными традициями белорусов-полешуков, но собственно описания свадебных обрядов нет. Таким образом, обнаруженные нами заметки, собранные в полевых условиях, являются единственными, тем более, что они записаны, как отмечает сам автор заметок, со слов жены Ивана Аземши, известного сказочника⁶ из д. Лучицы, в семье которого он жил во время экспедиции и хорошо знал уклад их жизни.

Формат публикации не позволяет дать детальный анализ всех свадебных обрядов. Мы остановимся на первых этапах свадебного обрядового комплекса. Отражая тематику конференции, акцент сделан на моделях ритуальной коммуникации ближайших родственников жениха и невесты, с учетом архаичных форм общежития в патриархальной семье, еще существовавшей в Полесье на рубеже веков, но уже вступавшей в новое время тотальной деформации традиционного семейного уклада и образа жизни.

Ценность полевых материалов заключается, прежде всего, в аутентичности этнографического описания, которое в отличие от фольклорных текстов, обеспечивается дискурсивной природой его конструирования в процессе диалога информанта и собирателя, и соответственно в записях мы обнаруживаем как минимум два типа дискурса: дискурс рассказчика, носителя

местной традиции, и дискурс автора текста, комментатора, в нашем случае А.К. Сержпутовского – непосредственного участника формирующегося нарратива.

Записи начинаются с текста песни о судьбе дочери/невесты, в которой явно прослеживается связь свадебных обрядов с аграрным календарем и ритмом земледельческих работ: *«Мая матка кветка // Не атдавай мене па летку // Атдай у зимку // Каб я сабрала силку // На свекраву ниўку ...»*⁷. В заглавии отмечено летнее время исполнения (записи сделаны зимой). По жанру это жатвенная лирика с ярко выраженной семантикой семейной и свадебной обрядности. Следующие две записи обрядовых песен касаются ключевых моментов свадьбы, связанных с выпеканием каравай и «завивания наметки» как доминантных символов традиционной свадьбы: *«... <Когда> пекут каравай поют девушки в доме молодой: «Караваю мой раю // Я для тебе йграю // Ручками беленьками // Персцнями замеценькими»; старшая каравайница: «Усе цесто папрала // К кишеню паклала»; когда завивают <невесту>: «С пад новае клеци // Выбегла мурашечка // Вынесла завивальечко // Тоненькое й беленькое // Як папера роўненькое»*⁸.

Описание свадебных обрядов начинается с этапа, отмеченного А.К. Сержпутовским термином *провёды*, вынесенного в заглавие страницы, за которым следует изложение событий – от свадебных домашних приготовлений до венчания в церкви, от изготовления каравай и завивания невесты. *«Проведы. Приходит матка или родственница жениха к невесте. Говорят о препятствиях – это признак, что согласны. А если нет, то говорят не хадзеце и славы не рабёце. Спрашиваюць у невесты»*⁹. С этого момента запускается свадебный процесс, жизнь сельского сообщества приходит в движение и наступает первый социально значимый этап – «сватовство». Это, по сути, манифестация начала свадебного действия, когда событие выходит из узкого семейного круга и открывается внешнему миру – сельскому социуму. *«Потом шлют сваты. Хростны бацько или бацько. Они говорят: Наши бык да к ваашуй целицэ привык... Приходит и жених. Сводят жениха с невестой, чтобы они поцеловались»*¹⁰.

Затем происходит встреча семей жениха и невесты в форме совместной трапезы под общим термином «запойны»: *«Начинают пить водку. Собираются гости. Бацько невесты и бацько жениха подают друг другу руки, а кростный или сродственник обвернув руку полый разбивает руки. Берут водки 3–4 гарни и пьянствуют (запойны)»*¹¹. В дискурсе рассказчика акцент сделан на трапезе как универсальной форме ритуальной коммуникации. Праздничное застолье понятно всем участникам, так же, как и символика разбивания рукопожатия отцов семейств. Этот момент в повествовании не выделен специальным термином обрядовой лексики. Очевидно, регулярное использование рукопожатия в повседневной практике сделок («ударить по рукам»), не делает его экстраординарным событием в контексте свадебной обрядности.

Разнонаправленные события в описании обряда запойн рискуют превратиться для постороннего наблюдателя в хаос, если не предпринять их систематизацию с учетом ритма повторяющихся символических действий. Так, следуя за текстом, мы обнаруживаем, что невесты в хате уже нет, она ушла: *«Невесты в хате нет, она с дружками в другой хате, а когда всех гостей обойдут по 2 чарки, то ее зовут в хату. За ней идет братиха. Ее зовет свекр. Она здоровається, целується с свекром и сватами. С ней идут дружки. Свекр берет чарку, бросает туда деньги (1–3 р.) Будь здорова моя невахна! Она достает деньги, а водки не пьет, а выливает через голову назад, чтобы все были здоровы. Дружки свои чарки пьют. При этом свекр дает дружкам выкуп (деньги – 15–20 коп.) Это называется "перепиваць дружок". Потом дают кварту водки; молодая ведет дружек в другую хату, нарежет сала и угощает их. Невеста дарит сватов рушниками (полотенцами) и свекрухе – наметку. Сваты обвязывают ручники через плечо, а наметку свекруха прячет в пазуху»*¹².

Полагаем, что приглашение невесты в хату свекром, появление с братом в сопровождении *дружек*, церемония встречи с членами будущей семьи, их угощение и обмен дарами являются кульминацией и утверждением статуса девушки. Обряд «перепиваць дружок» связан с ролью невесты уже в новом статусе, коммуникацией внутри ее социовозрастной группы и сменой

диспозиции. Обмен дарами – это завершающая стадия. Важно отметить такой момент: в дискурсе рассказчика эксплицирована иерархия семейных статусов. Отмечается особая роль свекра, что связано в целом с дальнейшей судьбой невестки в патриархальной семье мужа, переходя в которую после свадьбы уже в качестве снохи она беспрекословно принимает правила ее главы. Отправляясь на *«запоины... свекор идет с госцинцими. Он берет по 5 пирогов пшеничных и житных, сапоги, чаровики и хустку, дальше сладкой каши, соль, мяса и т.п. в дар невесте. Тут уже невеста лично угощает свекра и свекруху»*¹³.

Таким образом только после завершения ряд символических акций распределения ролей и закрепления статуса главных участников начинается подготовка к свадьбе (вяселля) *«Когда день свадьбы назначен, то прежде собирает невеста подруг, они помогают ей в приготовлении к свадьбе: толкут, мелют, вяжут венок, шьют и т.п.»*¹⁴

Следует отметить, что именно после запоин в канве событий, освещенных архаичной традицией, появляется еще один важный соционормативный регистр – церковная традиция венчания. *«После запоин сваты берут хлеб и кварту водки и идут к попу замоўляць венец»*¹⁵. Венчание в церкви органично вплетено в структуру свадебной обрядности и даже закреплено в лексике замоўляць венец. В этой части заметок наиболее явно прослеживается значение соционормативного опыта как важного когнитивного компонента коммуникативной компетентности личностей рассказчика и автора заметок. А.К. Сержпутовский делает четкий акцент на разделение архаичной и церковной свадебных традиций. *«Нужно заметить, что венчание не есть ритуал свадьбы»*¹⁶, в то время как рассказчик продолжает повествование в заданной системе координат: *«Венчают... раньше иногда, а свадьба откладывается на 1–2 недели, пока соберут все необходимое. К венцу жених приходит к невесте с княжим – княжи – это неженатый шафер – и сватом. Этих трёх человек угощают. В это время дружки одевают невесту, накладывают ей на голову венок и отправляют в церковь»*¹⁷. В описании подготовки к церковному обряду и во время его проведения присутствуют явные следы архаики.

Это вполне закономерное переплетение христианских и архаичных традиций присутствует также в ритуальной практике использования свечей как необходимых свадебных атрибутов: *«После запоин отец невесты и отец жениха заготавливают по 2 свечи. Эти свечи по одной вставляются в кулиды каравая жениха и невесты <...> на столе в хаце невесты и горят. Другие две свечи зажигаются и держатся дружками с одной и с другой стороны порога избы. При этом говорят: “Благослови, отец и мацц и кого бог здарыў у гэтой хацы свечи палицц”. Им отвечают: “Бог благослови!”. Свечи соединяют и гасят, а потом их кладут в коробку, где каравай»*¹⁸.

Ритуальные функции свечей связаны и с церковной традицией и сакральным значением огня, воска, меда и бортничества как архаичного промысла белорусов-полешуков.

В заключение необходимо отметить, что исследование ритуальных практик с учетом архивных источников открывает новые грани в построении института традиционной семьи и перспективы самых широких историко-культурных экстраполяций в сфере гуманитарного знания.

Материал заметок по стилистике можно отнести к жанру очерков: они переданы в форме публикации, хорошо освоенной А.К. Сержпутовским¹⁹. Тем не менее, собранный в экспедиции материал не был опубликован, вероятно, из-за огромной занятости в комплектовании коллекций и переключения внимания на актуальную для этнографического музея тематику исследований материальной культуры автохтонного населения Полесья²⁰.

¹ Архив Российского этнографического музея (далее – АРЭМ). Ф. 1. Оп. 2. – Этнографические заметки, собранные А.К. Сержпутовским в феврале 1906 г.: 56 л.

² Там же. Л. 2.

³ Живая старина. – 1907. – Вып. 1. Отд. V. – С. 9.

⁴ Лысенко О.В. Этномузеологическое наследие А.К. Сержпутовского: публикация рукописи «Полешуки-белорусы» // Материалы по этнографии. Т. III: Народы Белоруссии, Украины, Молдавии / Отв. ред. Н.М. Калашникова. – СПб.: Полиграфия, 2010. – С. 353–360.

⁵ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Л. 46–28. Пагинация страниц идет по убыванию, поскольку текст свадебного обряда записан с противоположного конца тетради. С первой страницы начинаются тексты с текущими событиями, деловыми пометками и записями маршрута экспедиции, списком приобретенных экспонатов, их стоимости и пр.

⁶ Лысенко О.В. Единственная фотография белорусского сказочника Ивана Аземши, выполненная Александром Сержпутовским в 1906 г. // Беларуская кніга ў кантэкстэ сусветнай кніжнай культуры. – Мінск, 2015. – Вып. 6. – С. 229–240.

⁷ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Л. 46 об.

⁸ Там же. Л. 46.

⁹ Там же. – Л. 45 об.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. – Л. 45.

¹² Там же. – Л. 44 об.

¹³ Там же. – Л. 44.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. – Л. 44 об.

¹⁶ Там же. – Л. 42.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. – Л. 41.

¹⁹ Сержпутовский А.К. 1) Паморак // Живая старина. – 1906. – [Т.] XV. – Вып. IV. – С. 75, 76.; 2) О завитках в Белоруссии // Там же. – 1907. – [Т.] XVI. – Вып. I. – С. 33–38; 3) Очерки Белоруссии // Там же. – Вып. III. – С. 149–152; 4) Вып. IV. – С. 207–214; 5) 1908. – [Т.] XVII. – Вып. I. – С. 25–33.

²⁰ Он же: 1) Земледельческие орудия Белорусского Полесья: (к этнографии белорусов-полешуков южной части Слуцкого и северной половины Мозырского уездов Минской губ.) // Материалы по этнографии России / Под. ред. Ф.К. Волкова. – СПб., 1910. – Т. 1. С. 45–59.; 2) Бортничество в Белоруссии // Материалы по этнографии России / ЭО РМ / Под ред. Ф.К. Волкова. 1910–1929. – СПб., 1914. – Т. II. – С. 13–34.

O.V. Lysenko

The Wedding Ceremony in the Family Tradition of the Belarusians: Ethnographic Notes by Alexander Serzputovsky in 1906

Lysenko Oleg Viktorovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Eastern, Southeastern and Central Europe, Leader Research Fellow, Ph. D. (History), n_lysenko@mail.ru

The report presents a new, previously unpublished archival material on the wedding ceremony and family traditions of the Belarusians, recorded by A.K. Serzputovsky in 1906. Reflecting the theme of the conference, the emphasis on models of ritual communication of the closest relatives of the bride and groom, taking into account the archaic forms of dormitory in the patriarchal family. From this point of view, the semantic structure of the wedding ceremony appears as a set of actions regulated by family traditions. Each family member, next of kin and even neighbors know the rules of how to act in an extreme situation, when the children in the family have reached marriageable age and it is necessary to overcome this crisis phase of their liminal status.

Keywords: ethnomuseological heritage, historiography, archival sources, traditional family, wedding ceremonies, ethnic identity, ethnography of the Belarusians.

Т.Ю. Сем

Семиотика свадебной одежды народов Амура: семейные ценности

Сем Татьяна Юрьевна, Российского Этнографического музея, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Сибири и Дальнего Востока, кандидат исторических наук, semturem@mail.ru

Доклад посвящен изучению свадебной одежды народов Амура, являющейся важным фактором семейных ценностей. Ее характеризует высокий семиотический статус в традиционной культуре. В докладе на основе коллекций Российского этнографического музея приведены результаты исследования мужского и женского свадебных костюмов нанайцев, ульчей, негидальцев и уильга Сахалина, состоящих из верхней плечевой одежды, нагрудника, передника, головного убора и коротких штанов. По покрою свадебный костюм этих народов идентичен аналогичной одежде эвенков и якутов XVIII в. и восходит к тюрко-монгольской безрукавке. В декоре халатов отмечается связь с символикой плодородия родового дерева душ, женщины-прародительницы, образов животного предка и тотемного брака, хтонических животных и образа дракона – доброго начала природы.

Ключевые слова: костюм, свадьба, ритуал, семиотика, коллекции, народы Амура.

Проблемы семиотического статуса свадьбы и свадебной одежды как семейной ценности рассматривали не только зарубежные исследователи, такие как Ван Геннеп в книге «Об-

ряды перехода»¹, но и отечественный этнограф А.К. Байбурин в работе «Ритуал в традиционной культуре»². Описание разработанной структуры обряда приводит фольклорист Е.С. Новик в книге «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме», где она отмечает, что «в свадьбе моделируются обменные отношения между двумя группами внутри коллектива»³. Свадьба в этих публикациях исследовалась как важный переходный обряд жизненного цикла, свидетельствующий о переходе девушек и юношей во взрослую жизнь с ее атрибутами, в состав, которых, входили мужской и женский свадебные костюмы.

Специальному исследованию семиотики костюма у народов России посвящена докторская диссертация Н.М. Калашниковой. Автор работы писала, что ритуальная одежда «представляет собой визуальный план культуры, она маркирует человека, фиксирует его положение в пространстве и времени, соотносит с ритмом жизненного цикла»⁴.

Традиционную культуру нанайцев, в том числе их национальный костюм XX в. исследовал Ю.А. Сем⁵. Книгу по традиционной одежде нанайцев опубликовала Т.В. Мельникова⁶. О семантике женского свадебного костюма нанайцев писали также Л.П. Тарвид, Г.Т. Титорева, Т.Ю. Сем⁷. Все исследователи нанайской свадебной одежды отмечали ее высокий семиотический статус.

Цель данного исследования – представить результаты сравнительного анализа семиотики мужских и женских костюмов народов Амура (нанайцев, ульчей, негидальцев) и уилта Сахалина из коллекций Российского этнографического музея (далее – РЭМ), не введенных ранее в научный оборот.

Важным событием, имеющим семантический статус в культуре этих народов, было переодевание брачующихся в специальные ритуальные костюмы при переезде невесты в дом жениха и при встрече женихом невесты в доме его отца. Выполнение этого обрядового действия подтверждало переход новобрачных в новый статус женатых людей, что являлось важной вехой в жизни каждого человека.

Свадебную одежду народов Амура, судя по коллекциям РЭМ, изготавливали из ровдуги оленя или лося (негидальцы,

нанайцы, ульчи), либо из ткани – хлопка и шелка (нанайцы, уильта). Наиболее редкими в собрании музея являются костюмы жениха и их детали (нанайцы, ульчи, негидальцы).

Женские свадебные халаты невесты (нанайцы, уильта), в отличие от мужской одежды, уже были описаны.

По покрою свадебная одежда народов Амура была распашной с прямым разрезом спереди и короткими рукавами типа безрукавки и пришивной по бедрам; таким образом, что образуются сшитые кофта и распашная юбка.

Подобный тип одежды имеет сходство с эвенкийской женской свадебной одеждой XVIII в., сшитой из ровдуги и украшенной бисером. К такому типу принадлежала и свадебная одежда якутов XVIII в., сформировавшаяся под влиянием тунгусов (эвенков)⁸. Все эти костюмы восходят к безрукавке тюрко-монголоязычных народов Центральной Азии. У эвенков ее использование сохранялось до начала XX в. Вся эта свадебная одежда использовалась и в качестве погребальной

Мужские халаты жениха у негидальцев и ульчей (РЭМ, кол. 2566-21 и 7005-62 соответственно) вышеописанного покроя были сшиты из ровдуги и имели похожий декор, вышивку цветными шелковыми нитками и белым подшейным волосом оленя или лося. О таких халатах имеется упоминание в литературе, но семантика их не выявлена. В основах орнаментов по центру спинки на обоих костюмах имеется изображение стилизованного «древа жизни» с птичками на ветках – символами душ нерожденных детей. Само дерево изображалось в виде трех вертикально расположенных розеток с четырьмя спиралями. По линии бедер и подолу изображались стилизованные фигуры женщин-прародительниц, хозяек этих деревьев. Эти фигуры представляли собой два S-образные элемента. Остальной орнамент представлен полосами по рукавам, плечам, линии бедер и подолу в виде растительных и спиралевидных элементов, символов роста, жизни.

К ульчскому свадебному костюму жениха относятся также старинные ровдужные короткие штаны, украшенные цветной шелковой вышивкой (РЭМ, кол. 7005-65). В комплект свадебного мужского костюма входил нагрудник *бэти* трапецие-

видной формы, сшитый из разноцветных полос ткани и украшенный орнаментом, вышитым подшейным волосом оленя. Орнамент расположен в центре и представляет собой парные спирали в четыре ряда, – символ четырех поколений рода Дуван (РЭМ, кол. 7005-64). К негидальскому костюму жениха относится также головной убор из ровдуги, вышитый цветными нитями и волосом оленя. Орнаментальные мотивы головного убора представлены изображениями лягушки и двух ящериц; на темени вышита морда тигра, прародителя. Интересно, что на нагрудной части халата этого костюма также вышита морда тигра-предка (РЭМ, кол. 2566-22).

Особый интерес представляют мужские свадебные рубахи нанайцев, ранее не описанные. Такая одежда (РЭМ, кол. 3014-1) датируется концом XIX в. и она представляла собой длинную рубаху из синей плотной ткани с узкими длинными рукавами и нагрудным украшением с разрезом в верхней части. Орнамент по вороту, нагрудной части и подолу с боковыми разрезами – спиралевидный. По подолу изображены морды тигров, в центре подола – антропоморфная фигура предка. Внизу нагрудной части рубахи в одном узоре заключены – фигура совы и женщины-прародительницы. На боковых карманах расположены парные S-образные фигуры женщин-прародительниц, а на нагрудном кармане – змеевидные фигуры, между которыми помещены пары спиралей (возможно, представляющие личины). На центральном разрезе сзади изображена стилизованная фигура женщины-прародительницы. Другой левополоый халат также выполнен из синей ткани с орнаментом по вороту, подолу и боковым разрезом с ажурным спиралевидным узором. Особый интерес представляет орнамент по подолу, изображающий чередующиеся морды собаки или волка и стилизованные фигуры женщин-прародительниц, возможно свидетельствующие об их тотемном браке (РЭМ, кол. 8761-17906).

Женские нанайские свадебные халаты из собрания РЭМ в основном сшиты из ткани, имеют аналогичный покрой и однотипные украшения в виде чешуи рыбы спереди и сзади, внутри которых на спинке вышиты фигуры драконов, птиц и морды тигров (РЭМ, кол. 12676-1, 10018-69, 8762-17909). Ниже, на

уровне бедер имеются два родовых дерева, символизирующие души нерожденных детей. Дракон представлял доброе начало природы и справедливость, он одаривал женщин плодородием⁹. Иногда на некоторых женских халатах были изображены на спинке пляшущие человечки и фигуры женщин-прародительниц между деревьями душ (РЭМ, кол. 10018-68)¹⁰. Наряду с такими свадебными костюмами у нанайцев были и ровдужные, от которых в РЭМ сохранились только их детали – спинки с вышивками ромбовидной розетки из четырех спиралей с птицами по бокам – символами родового дерева душ. (РЭМ, кол. 7005-69). На костюме невеста надевала нагрудник лэлуэ, сшитый из полос ткани, украшенной восемью медными бляхами, а также пластинами и фигурами зверей (РЭМ, кол. 7005-61). Символика и семантика декора свадебной одежды негидальцев, ульчей и нанайцев была близкой – она представляла собой богиню плодородия, дракона (как мужское начало природы) и родовое дерево. Интересно, что у эвенков в конце XIX – начале XX в. родовое древо изображалось также на спинке кафтана из ровдуги или камуса, надеваемого на новогодний праздник *Икэ-нипкэ*¹¹. Деревья душ на свадебном женском костюме нанайцев иногда изображались с волнистым стволом и ветвями. Это свидетельствовало о присутствии в родах шаманов. Свадебная женская одежда уильта Сахалина в собрании РЭМ представляет собой кофту распашного покроя, сшитую из китайского шелка желтого цвета, с цветами, украшенную по полам, вороту и подолу широкой полосой вышивки белым оленьим волосом, изображающей косые кресты и ромбы, символов богини огня и плодородия, а также цветочный полосовой узор (РЭМ, кол. 2079-85).

Таким образом, высокий семиотический статус свадебной одежды народов Амура проявляется в символике плодородия, связанной с образами хтонических животных, образом женщины-прародительницы, животных предков (тигра и волка), а также родовым деревом душ и добрым началом природы в образе дракона.

¹ Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 108–134.

² Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – С. 100.

³ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М.: Восточная литература, 1984. – С. 182–191.

⁴ Калашникова Н.М. Семиотика народного костюма: Учебное пособие. 2-е изд. – СПб.: СПбГУПТД, 2016. – С. 84.

⁵ Сем Ю.А. Нанайцы. Материальная культура (вторая половина XIX – середина XX в.). Этнографические очерки. – Владивосток [Б. и.], 1973. – С. 219–221.

⁶ Мельникова Т.В. Традиционная одежда нанайцев (XIX–XX вв.). – Хабаровск, 2005. – С. 171–175.

⁷ Тарвид Л.П. Некоторые аспекты изучения свадебного костюма народов Приамурья // Этнос и культура. – Владивосток: Дальнаука, 1994. – С. 118–130; Титорева Г.Т. Орнаментика свадебного костюма нанайцев // Орнаментика в артефактах традиционной культуры: Материалы пятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. – СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2016. – С. 217–221; Сем Т. Ю. Образы богов плодородия в орнаментах на праздничной одежде нанайцев // Там же. – С. 210–217.

⁸ Сем Т.Ю. Этнокультурная и мифологическая атрибуция женского свадебного костюма XVIII века из бассейна р. Оленек (Якутия) // Кунсткамера. – 2024. – № 2.

⁹ Сем Ю.А. Указ. соч. – С. 211–221; Мельникова Т. В. Указ. соч. – С. 171–175.

¹⁰ Сем Т.Ю. Образы богов плодородия... – С. 210–217.

¹¹ Сем Т.Ю. Шаманизм эвенков по материалам Российского этнографического музея. Изд. 2-е. – СПб: Гуманитарная академия, 2017. – С. 92–98.

UDC 391

T.Y. Sem

The Semiotic Status of Wedding Clothes of the Amur Peoples: Family Values

Sem Tatyana Yurievna, Russian Ethnographic Museum, the Department of Ethnography of Siberia and the Far East, Senior Research Fellow, Ph. D., semturem@mail.ru

The article is devoted to the study of wedding clothes, which is of great scientific importance as a family value. It is characterized by a high semiotic status in traditional culture. Based on the collections of the Russian Ethnographic Museum, the article examines the male and female wedding costumes of the Amur peoples (the Nanais, the Ulchi, the Negidals and the Wilt Sakhalin), consisting of outerwear and some details of bib, apron, headdress and short trousers. According to the cut, the wedding clothes of the Amur peoples are identical with the similar clothes of the Evenks and Yakuts of the 18th century and go back to the Turkic-Mongolian sleeveless Chegedek of Central Asia. In the decorative design of the robes, there is a connection with the symbolism of fertility, the symbols of the ancestral woman, the ancestral tree of souls, the image of an animal ancestor and totemic marriage, chthonic animals, the image of the good beginning of nature in the form of a dragon.

Keywords: costume, wedding, ritual, semiotics, collections, the Amur peoples.

С.В. Романова

Сватовство у теленгитов Кош-Агачского района Республики Алтай (по материалам экспедиции 2006 г.)

Романова Светлана Владимировна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник ведущей категории, s.romanova@ethnomuseum.ru

В докладе вводится в научный оборот информация, касающаяся обряда сватовства у кош-агачских теленгитов, полученная с помощью фотографирования и метода непосредственного наблюдения в ходе экспедиции в Республику Алтай (2006) научными сотрудниками Российского этнографического музея. Констатируется сохранение и возрождение традиционных, а также возникновение ряда инновационных черт, анализируются причины данных процессов. Характеризуется серия фотографий, отражающих обряд сватовства, которые входят в коллекцию, поступившую в отдел фотографии музея.

Ключевые слова: свадебная обрядность, сватовство, теленгиты, Саяно-Алтайский регион, полевые материалы.

В работах отечественных исследователей свадебной обрядности алтайцев уделено значительное место¹. Полевые материалы, собранные научными сотрудниками Отдела этнографии Сибири и Дальнего Востока РЭМ С.В. Романовой и Н.М. Кочуковой во время экспедиции в Республику Алтай летом 2006 г. могут дополнить уже опубликованную информацию, касающуюся

этой сферы культуры коренного населения². Фиксация информации во время сватовства и свадьбы у кош-агачских теленгитов осуществлялась с помощью непосредственного наблюдения, этнографического интервьюирования и фотографирования. Обряд сватовства был зафиксирован на фотографиях, вошедших в коллекцию, хранящуюся в фотоархиве РЭМ (№ 12752)³.

В традиционной культуре народов Саяно-Алтая обряды, связанные с какими-либо начинаниями, обязательно проводятся на растущую луну. Это связано с убеждением в том, что любые новые дела, сделки и знакомства, происходящие на убывающую луну, заведомо обречены на неудачу и даже могут причинить вред. В виду представления о фазах луны, которые влияют на успех того или иного мероприятия, в одном поселке могут праздновать в один день сразу несколько свадеб. В этнографической литературе подобное явление обозначается как «магия первого дня». По той же причине в период растущей луны гораздо легче осуществлять контакты с населением, проводить фотофиксацию, вести переговоры о приобретении экспонатов, тогда как на убывающую луну все подобные (и любые другие) действия могут оказаться непродуктивными.

Обряд сватовства *кудалай*⁴, *куда*⁵, на который были приглашены научные сотрудники музея, проходил в с. Новый Бельтир Кош-Агачского р-на 12 июля 2006 г. в доме родителей невесты Айжаны Енчиновой рода *көбөк*, 1985 г.р. Поскольку старая застройка этого стационарного поселения очень сильно пострадала при землетрясении, большинство домов, возведенных при восстановлении, как и приусадебных участков, стандартные, типовые. В момент нашего прибытия гости и родственники, приехавшие в дом невесты рано утром, готовили на приусадебной территории праздничный стол, варили в котлах на открытом огне свежую баранину.

С появлением жениха (Потпокова Василия Валерьевича рода *тодош*, 1979 г. р.) и его родственников после традиционного приветствия производился обряд выкупа невесты. Заключался он в том, что сваты *кудалар* – в данном случае старший брат, зять и племянник жениха – поочередно должны были обойти всех родственников и гостей с бидоном (в прошлом для этого

использовался специальный кожаный сосуд – *тажуур*) *араки* (молочной водки), который был обернут полотнищем белой ткани (*жалама*), символизирующим чистоту. По информации В.П. Дьяконовой, такой сосуд назывался *кадак тажуур* («фляга с хадаком»). *Кадак/хадак* (платок, отрез шелковой ткани, выполняющий разнообразные функции в ритуальных практиках народов, исповедующих буддизм северного толка) обязательно должен был быть белого цвета. Использование его в свадебной обрядности теленгитов говорит о влиянии этой религии на традиционные шаманские и дошаманские верования этноса⁶. При этом сваты воспроизводили *алкыш* – благопожелательные формулы, восхваляющие родителей и других родственников невесты, адресуясь к ним с просьбой выдать девушку замуж. Обращаясь к тому или иному ее родственнику, каждый из сватов вставал на одно колено, протягивая сосуд с аракой. Родственники со стороны невесты, договорившись заранее, должны, по традиции, согласиться только на третьем круге обхода. Символическое согласие на брак выражалось в том, что родственник или родственница со стороны невесты, чья личность оговаривалась заранее, принимают сосуд, отливают из него половину напитка и уносят в дом. Оставшейся частью аракы совершают ритуальное кропление огню и солнцу в знак почитания небесных светил, остальное подносят гостям. Впоследствии, уже во время свадьбы, родственники невесты вином в открытых бутылках обносят родственников жениха (закрытые бутылки с алкогольными напитками используются во время похоронного обряда *сүк тюр*).

После того, как согласие на брак получено и невеста считается просватанной, жених заносит в дом привезенную с собой освежеванную тушу барана. При этом голова и правая передняя нога туши остаются неободранными. В работе В.П. Дьяконовой «Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая)» говорится, что перед преподнесением туши у нее удаляются передние голени⁷. Во время обряда, зафиксированного сотрудниками РЭМ, голень присутствовала как раз на передней ноге барана. Зайдя в дом, жених и его родственники, подвесили тушу на крюк в стене. Кроме нее в качестве подарков препод-

несли отрез белой ткани длиной 6 м, два отреза пестрой ткани двух видов, чай, конфеты и водку заводского производства (в прошлом использовалась кожаная фляга *тажжуур* с молочной водкой *аракы*⁸). Мясо барана варили, предварительно отрезав голову и правую переднюю ногу. Жених и брат жениха (Кольчиков Сергей Сергеевич, 1979 г.р.) должны были опалить эти части туши, вымыть и сварить. По качеству работы принято оценивать, обладает ли жених необходимыми для жизни навыками. В дальнейшем отрезанные части туши барана использовались при исполнении обряда поклонения жениха огню в доме невесты.

Во время проведения этого обряда жених должен быть одет в лучшую одежду (в данном случае, несмотря на летнюю жару, он был в теплой кожаной куртке и меховой шапке), подпоясан традиционным способом. Пояс (в данном случае отрез темно-синей шелковой ткани) ему повязывали родственники невесты, что символизирует нерушимую связь молодой пары и двух родовых объединений, к которым они принадлежат⁹. По сведениям Н.А. Тадиной, жениха подпоясывал отец невесты, что означало признание в нем зятя¹⁰. Для исполнения описываемого обряда в емкость (в прошлом – деревянное долбленое блюдо тепши) укладывают голову, правую переднюю ногу и нутряной жир барана¹¹. Жених, сидя на корточках, у горячей печи, вращает блюдо с подношениями и произносит определенные словесные формулы, обращаясь к огню рода невесты. Затем огонь необходимо «накормить» нутряным жиром. Мать невесты передает жениху чашку (сейчас – покупную пиалу) с молоком, запавленным сливочным маслом и можжевельником (*арчын*). Часть молока жених выливает в огонь. После «кормления огня» пояс и чашка остаются у будущего мужа, который хранит эти атрибуты всю жизнь. Впоследствии они входят в состав сопроводительного инвентаря при погребальном обряде.

После символического приобщения жениха к огню рода невесты оставшиеся части бараньей туши среди прочих блюд выставляются на стол для коллективной трапезы. Помимо вареной баранины и *араки* из традиционных блюд на столе присутствовали *боорсок* – изделия из теста, сваренные в бараньем

сале. На этом обрядовая часть сватовства заканчивается. Следующим этапом мероприятия является застолье и переговоры о дне свадьбы *той*.

Во время вышеописанных обрядовых действий, в которых фигурировали лишь основные участники мероприятия, родственники жениха и невесты были заняты традиционной игрой с *jödo* – берцовой костью барана. Игра заключается в том, что родственники жениха предпринимают попытки украсть ее во время варки, а родственники невесты стараются не допустить этого; в противном случае они должны будут выплатить выкуп.

Опрос информаторов как в Кош-Агачском, так и в других районах Республики Алтай свидетельствует о том, что в постсоветский период наблюдается возрождение традиционных семейных обрядов. Собранные в экспедиции данные позволяют констатировать, что среди коренного населения в настоящее время неукоснительно соблюдается обычай экзогамии. Причем запрет распространяется не только на вступление в брак внутри своего рода, но и на брак между представителями родственных родов – в данном отношении наблюдается тенденция к исчезновению послаблений советского времени. Сохраняется традиция уплаты за невесту калыма. Участились браки, заключаемые не по инициативе молодых, а по воле родителей, т.к. без их материальной помощи жених обычно не в состоянии собрать калым и посватать девушку.

В последние годы активно возрождается традиция строительства специального свадебного жилища для молодой семьи. Часто впоследствии оно используется как летняя кухня. Иногда возводят временные постройки, предназначенные исключительно для проведения свадебного ритуала. В районах расселения теленгитов рядом с домом в качестве свадебного жилища могут установить войлочную юрту¹².

В заключение можно сделать вывод, что зафиксированный обряд в целом соответствует традиции. Это относится к его структуре, символике, словесным формулам. Инновационные моменты распространяются прежде всего на материальную составляющую: пространство, в котором проводился обряд, использования одежды и утвари фабричного производства, за-

мены ряда подношений на современные аналоги. Поскольку обряд совершался не в юрте, а в типовом доме, вместо очага использовалась печь.

¹ Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. – М.: Т-во Скоропечатни А.А. Левенсонъ, 1893. Репр. изд., Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. – С. 81; Дьяконова В.П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). – Горно-Алтайск: Юч-Сюмер-Белуха, 2001; Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность XIX–XX вв. – Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. кн. изд-во, 1995 и др.

² АРЭМ Ф. 10. Оп. 2. Д. 18. Л. 30–35: Отчет об экспедиции сотрудников отдела этнографии народов Сибири и Дальнего Востока Романовой С.В. и Кочуковой Н.М. в Республику Алтай летом 2006 г.

³ РЭМ кол. 12752-72 – 12752-83.

⁴ Ойротско-русский словарь. Репр. изд. – Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. С. 94; Тадина Н.А. Указ. соч. – С. 41.

⁵ Халемба А. Родовая организация. Теленгиты // Тюркские народы Сибири. Сер. «Народы и культуры». – М.: Наука, 2006. – С. 522.

⁶ Дьяконова В.П. Указ. соч. – С. 121.

⁷ Там же. – С. 122, 123.

⁸ Тадина Н.А. Указ. соч. С. 47.

⁹ Соломатина С.Н. Символическая культура народов Южной Сибири: кулинарный код ритуала // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Мат-лы четвертых Сибирских чтений, 12–14 окт. 1998 г. Санкт-Петербург / МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. – СПб.: МАЭ РАН, 2000. – С. 228–234.

¹⁰ Тадина Н.А. Указ. соч. – С. 47.

¹¹ В традиционной культуре кочевых народов каждая часть туши животного наделяется особой символикой. (См.: Соломатина С.Н. Указ. соч.)

¹² РЭМ, кол. 12752-95.

S.V. Romanova

Matchmaking among the Telengits of the
Kosh-Agach District of the Altai Republic
(Based on Materials from the 2006 Expedition)

Romanova Svetlana V., The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of Siberia and the Far East, Leader Research Fellow, s.romanova@ethnomuseum.ru

The publication introduces into scientific circulation information relating to the matchmaking ritual of the Kosh-Agach Telengits, recorded using photographic recording and the method of direct observation during an expedition to the Altai Republic in 2006 by researchers of the Russian Ethnographic Museum. The preservation of tradition and a number of innovative features are stated. A series of photographs reflecting this process is described.

Key words: wedding rituals, matchmaking, the Telengits, the Sayano-Altai region, field materials.

И.Ш. Абилов, Е.Ю. Гуляева

Талышская свадьба в условиях транслокального проживания родственников

Абилов Игбал Шахин оглы, Талышская национальная академия (Минск), научный сотрудник, vestnik@tolish.com

Гуляева Евгения Юрьевна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана, научный сотрудник, e.gulaeva@ethnomuseum.ru

Доклад посвящен анализу изменений структуры талышских свадебных традиций в условиях транслокального проживания родственников. В центре внимания находятся несколько ключевых этапов: сговор, сватовство, помолвка, свадьба девушки, мусульманское бракосочетание (*никах*), регистрация брака в ЗАГСе и свадьба парня.

Исследование основано на тематических интервью и кейсе семьи из Масаллинского района Азербайджана, члены которой проживают в разных городах, включая Баку, Санкт-Петербург, Москву и Минск. Включенное наблюдение велось на шести свадьбах, состоявшихся с 2014 по 2022 г. Особое внимание уделено месту проведения различных этапов свадебного обряда. Показано, что свадьбы остаются важным механизмом консолидации родственников и односельчан, проживающих в разных странах. Транслокальность приводит к дублированию и модификации некоторых этапов свадьбы, однако для мигрантов село остается реальным, а не символическим центром, так как часть ключевых свадебных событий проходит именно там.

Ключевые слова: талыши, свадьба, миграции, транслокальность.

Доклад посвящен тому, как реализуется инвариантный сценарий талышской свадьбы¹ в условиях транслокального проживания родственников². В данной работе свадьба понимается как процесс, включающий несколько этапов, основными из которых являются сговор, сватовство, помолвка, свадьба девушки (торжество, которое устраивает сторона невесты), мусульманское бракосочетание *никах*, заключение брака в ЗАГСе и свадьба парня (торжество, которое устраивает сторона жениха)³. Структура доклада выстроена в соответствии с последовательностью этих этапов.

В основе исследования лежит кейс семьи, происходящей из Масаллинского района Азербайджана. Ее члены и большинство их ближайших родственников не проживают в родной деревне. Одни переехали в районный центр Масаллы и столицу Азербайджана Баку, другие выбрали местом проживания Санкт-Петербург (основное направление миграции односельчан), Москву, Калининград или Минск. Нередко жены с детьми проживают в деревне, а мужья работают за границей.

Помимо тематических интервью, проводилось включенное наблюдение на шести свадьбах, сыгранных с 2014 по 2022 г., пять из которых состоялись в кругу изучаемой родственной группы, одна – у их знакомых из соседнего села. В одном случае жених и невеста постоянно проживали в Баку, в двух – невесты жили в Минске, а женихи – в Баку, в трех – оба молодожена до брака постоянно проживали в Санкт-Петербурге.

Несмотря на то, что ни в одном случае молодые люди не жили в деревне, именно там на свадьбах женихи высмотрели своих невест и сообщили матерям о намерении жениться. В целом, женщины, проживающие в диаспоре, чаще бывают на свадьбах в деревне, чем их мужья, но и последние стараются приезжать на основные этапы свадеб ближайших родственников.

По традиции первое обсуждение возможности свадьбы происходит между старшими женщинами обеих семей. Потом семья невесты с ближайшими родственниками рассматривает возможность заключения брака. В пяти исследуемых случаях женщины договорились о свадьбе в деревне, в одном – в Баку.

Следующим этапом свадьбы является сватовство. В этот день в дом к невесте приходят сваты, в знак согласия на брак им подают сладкий чай. Этот этап в основном проходил по месту жительства невесты. У одной девушки из Петербурга сватовство фактически не проводили, так как большинство родственников жениха и невесты находились в деревне. У невест из Минска сватовство было совмещено со следующим этапом – помолвкой и проходило в доме родителей невест. У одной из них со стороны жениха присутствовали отец, приехавший из Баку, и живущая в Сургуте замужняя сестра с сыновьями. Со стороны невесты присутствовали родственники, проживающие в Минске, Москве и Петербурге.

Помолвка, во время которой главным ритуальным действием является обмен кольцами, как и сватовство, обычно проходит там, где живут невесты, но в одном из шести случаев помолвка невесты из Санкт-Петербурга прошла в деревне.

После помолвки стороны согласовывают, где и как будут проходить свадьбы стороны невесты и стороны жениха, в частности – вместе или разделено. В Баку, по мнению наших информантов, существует тенденция объединять свадьбы девушки и парня. В таком случае при входе в зал ставят две коробки, в одну из которых гости жениха кладут деньги для его семьи, а гости невесты – для ее.

Свадьбу девушки устраивает сторона невесты для своих родных и знакомых, на ней выделяется определенная квота для гостей со стороны жениха, которую распределяют его родители. Точно также на свадьбе парня, которую устраивают родители жениха, выделяются места для стороны невесты, которые распределяют ее родители.

В трех случаях свадьбы невест прошли по месту их жительства, а в трех других было проведено по две свадьбы невесты, одна из которых проходила по месту жительства девушки, а вторая – в деревне⁴. У одной невесты в Минске присутствовали ее родственники из деревни, Баку, Петербурга, Москвы, Киева, Свердловской области, Кыргызстана; а со стороны жениха из Баку приехали сам жених и его отец. На ее же свадьбе в деревне были сам жених, его родители, старший брат, дво-

юродная сестра из Баку, а также дядя жениха из Петербурга. Перед свадьбой в Минске молодые зарегистрировали брак в ЗАГСе, хотя в деревне и в Петербурге это обычно происходит перед свадьбой парня. В одном случае молодые посетили ЗАГС в Азербайджане после помолвки, прошедшей в деревне, но до объединенной свадьбы, состоявшейся в Петербурге.

Между свадьбами девушки и парня обычно проходит несколько месяцев (в деревне может пройти всего лишь несколько дней, особенно, если речь идет о свадьбе людей, не живущих постоянно в селе); в этот период обычно заключается мусульманский брак *никах*. Эту процедуру стараются провести в деревне в доме у муллы, имеющего специальную лицензию, в присутствии одного-двух человек с каждой стороны (например, отца жениха и брата отца невесты). Во время обряда читается молитва и заключается договор. В четырех случаях *никах* заключался в деревне, в одном – в Баку, и в отношении еще одного случая данных, к сожалению, нет.

В трех случаях свадьба парня была сыграна по месту жительства жениха, а в трех – проводилась в деревне. Переезд невесты в дом жениха обычно происходит перед банкетом в день свадьбы парня. У одной из минских невест свадьба парня проходила в Баку, но забирали ее из родительского дома в деревне и перевозили в дом семьи жениха тоже в деревне. Другую девушку из Минска накануне банкета забрали из родительского дома в селе и сразу повезли в дом жениха в Баку. Со стороны невест на обеих свадьбах в Баку присутствовали родственники, живущие в Азербайджане, России и Белоруссии. Во всех шести рассматриваемых случаях молодожены не остались жить в деревне.

Сейчас большинство городских и сельских свадеб проводят в ресторанах. При этом от того, насколько значителен банкет, зависит, как будут рассажены гости. Например, в Минске талышей-односельчан мало, поэтому на свадьбах мужчины и женщины сидят за столами вместе. Наличие большего числа односельчан в Петербурге требует более строгого соблюдения этикетных норм. Поэтому здесь чаще проводятся банкеты, на которых мужчины и женщины сидят не только за разными столами, но и в разных частях зала. При этом первых, как пра-

вило, в два-три раза больше. Бывают свадьбы, проводимые в ресторанах, на которые приглашают только мужчин. Например, такую свадьбу невесты устраивал работающий в Петербурге мужчина, семья которого жила в деревне. Правда, для близких родственников, в том числе женщин, была организована еще одна свадьба невесты в деревне. Иногда свадьба невесты проходит в два дня, например, в первый день приходят близкие родственники, включая женщин («большой семейный круг»), а во второй – только мужчины (родственники, друзья, коллеги и односельчане). В Петербурге свадьбы, на которые не приглашают женщин (они могут собираться в этот день дома), явление не единичное. При этом следует подчеркнуть, что в деревне свадеб, на которые приглашают только мужчин, не бывает. В случае, если свадьба проходит не в ресторане, женщины располагаются в доме, а мужчины – в палатке во дворе. Поэтому, видимо, проведение свадеб, на которых присутствуют только мужчины, не кажется странным.

В заключение следует подчеркнуть, что транслокальность усложняет и «перемешивает» структуру свадьбы, некоторые этапы вынужденно дублируются, объединяются, меняются местами и модифицируются⁵. При этом у мигрантов часть важных свадебных этапов все равно проходит на родине.

Свадьбы консолидируют родственников, живущих в разных странах и городах, и способствуют поддержанию связей среди односельчан за пределами села. При этом их интенсивность между поколениями, а также женщинами и мужчинами разная. Так, например, одна из минских невест, переехавшая жить в Петербург, была на свадьбе родственников в городе два раза еще до замужества и пару раз после. Ее брат был в Петербурге на свадьбах, в том числе мужских, шесть раз. Их тетя рассказывала, что бывает на талышских свадьбах в Петербурге три-четыре раза в год (при этом она подчеркнула, что ходит на свадьбы только к близким). Наконец, ее муж посещает свадьбы в Петербурге до пятнадцати раз в год, так как с апреля по сентябрь они проводятся практически каждую неделю. Таким образом, именно среднее поколение односельчан «связано» друг с другом свадьбами в наибольшей степени. Ситуация, видимо,

в ближайшие десятилетия изменится, так как число детей в семьях сократилось еще в 1980-е гг., соответственно для новых поколений круг близких и дальних родственников стал значительно меньше.

¹ О талышской свадьбе см.: Чурсин Г.Ф. Талыши // Известия Кавказского историко-археологического института в Тифлисе. – Тифлис: [б.и.], 1926. – С. 30-35; Абилов И.Ш. Заметки по этнографии талышей // Очерки по истории и этнографии Талыша. – Минск: Медисонт, 2011. – С. 202–205.

² В данном докладе понятия «транслокальность» и «транслокальный» используются для описания контекста, в котором члены сообщества, проживая в разных местах, поддерживают между собой тесные связи.

³ Следует оговориться, что большинство информантов делят свадьбу на большее количество этапов. Например, одаривание невесты женщинами со стороны жениха; нанесение невесте хны накануне свадьбы парня; «ночь забоя быка», когда родственников угощают печенкой накануне свадьбы девушки и свадьбы парня; 3-й и 7-й дни после свадьбы парня, когда близкие навещают невесту, и когда она сама выходит к родственникам жениха. Иногда даже покупка подарков и нарядов для свадьбы воспринимаются как отдельный этап.

⁴ В деревне во время свадьбы девушки в доме ее родителей днем угощают женщин, а во дворе в палатке накрывают столы для мужчин. Вечером невеста с гостями сидит в палатке, но, как правило, уже без угощения. Жених со своей свитой находится в другом месте, а под конец вечера приходит в палатку с букетом цветов. Но если свадьба проходит в банкетном зале, то жених и невеста сидят вместе за специальным столом в центре зала.

⁵ Например, в Минске, где меньше родственников и односельчан, труднее исполнить все обряды, так как многие не могут приехать на длительное время. Кроме того, обязательно участвуют белорусские друзья.

I.Sh. Abilov, E.Yu. Guliaeva

Talysh Wedding in the Context of Translocal Residence of Relatives

Ighal Shakhin oglu Abilov, The Talysh National Academy (Minsk), Research Fellow, vestnik@toliss.com

Evgenia Yuryevna Guliaeva, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of the Caucasus and Central Asia, Research Fellow, e.guliaeva@ethnomuseum.ru, guliaevaevgenia@list.ru

The report is dedicated to analyzing the changes in the structure of Talysh wedding traditions in the context of translocal residence of relatives. The focus is on several key stages: discussing the possibility of marriage, matchmaking, engagement, the bride's wedding, the Muslim wedding ceremony (*nikah*), civil marriage registration, and the groom's wedding.

The study is based on thematic interviews and a case study of a family from the Masalli district of Azerbaijan, whose members live in various cities, including Baku, Saint Petersburg, Moscow, and Minsk. Participant observation was conducted at six weddings from 2014 to 2022. Special attention is given to the location of different stages of the wedding ceremony. The study shows that weddings remain important for consolidating relatives and fellow villagers living in different countries. Translocality leads to the duplication and modification of certain stages of wedding, yet for migrants, the village remains a real, not just symbolic, center: some key wedding events still take place there.

Keywords: Talysh people, wedding, migration, translocality.

Л.Ф. Попова

Юрта как часть приданого невесты в традиционной культуре казахов

Попова Лариса Федоровна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Кавказа, Средней Азии и Казахстана, заведующая отделом, rem_larisa@mail.ru

До начала XX в. юрта являлась важнейшей составной частью приданого казахской невесты. При наличии своей юрты женщина была более самостоятельной в случае полигамии мужа, а ее дети гарантированно наследовали часть приданого. В отдельной юрте невестке было легче соблюдать обычай избегания свекра и старших родственников мужа. Свадебная юрта изготавливалась брачующимися сторонами на паритетных началах: у казахов сторона жениха доставляла чаще всего войлочные покрышки, а сторона невесты – деревянный каркас. Несмотря на это женщина по нормам обычного права считалась собственницей юрты и в ряде случаев после расторжения брака могла забрать юрту с собой. Нарядная свадебная юрта, облик которой документирован слабо, являлась временным жилищем молодой семьи – она заменялась более просторной и практичной. Однако следует поставить вопрос о выявлении культурных механизмов этой замены.

Ключевые слова: казахи, свадьба, невеста, приданое, юрта.

Калым и приданое являлись основными предметами казахского обычного права в сфере брачных отношений. Эти обычно-правовые нормы, хотя и перешли сегодня в обрядо-

вую сферу, сохраняют в казахском обществе экономическую, социальную и культурную значимость. Данное обстоятельство в большой мере стимулирует научный интерес к этим категориям, особенно в контексте влияния других правовых систем – мусульманской (шариата) и государственной. В ряде работ недавнего времени, вновь было актуализировано положение о том, что в Средней Азии калым являлся главным источником для подготовки приданого и, тем самым, экономической базой новой семьи¹. Таким образом, говорить о калыме как плате за невесту не приходится.

В отличие от социальных аспектов этнографические характеристики приданого (состав, морфология и семиотика компонентов) пока остаются поверхностными. Для их углубления необходимо применение более сильной «оптики» – сравнения известных вариантов, выявления противоречий в своде данных и причин их появления, проведение кросс-культурного анализа, привлечение вещевых и фотографических музейных памятников, архивных материалов². Целью настоящего доклада является рассмотрение свадебной юрты как важнейшей части приданого в казахской традиции XIX – начала XX в.

Одно из описаний приданого казахской невесты дано И.А. Козловым: *«По уплате женихом должного калыма родители невесты обязаны озаботиться о немедленной выдаче ему его невесты с приличною для нее кибиткою, называемой утау, с особым головным убором, носимым киргизкою в первое время ее замужества и называемым саукеле, с приличною постелью, – по киргизски, тусек-орын, с порядочною лошадью под верх, с более или менее соразмерным количеству туй-мала, числом верблюдов и лошадей, и с большим или меньшим количеством носильного платья и вещей для убранства в кибитке...»*³.

Закономерно, что юрта в данном перечне поставлена на первое место, поскольку от ее наличия зависело устройство семейной жизни новобрачных. К сожалению, свадебной юрте *отау* посвящена только одна работа⁴.

По обычаю, женатый сын сразу после свадьбы выделялся отцом из родительского дома и получал *инчи* – долю семейной собственности. Это имущество вкупе с приданным жены и

составляло экономическую основу новой семьи. Выделенный сын перемещался в юрту, привезенную из дома тестя, становясь ее хозяином. Случалось, что из-за неладов с отцом сын без его разрешения уходил невыделенным, лишаясь при этом права на инчи. В таких обстоятельствах он начинал самостоятельную жизнь, пользуясь только приданым жены. «Дай мне жену или инчи»⁵, – требовал от отца непокорный сын.

Наличие своей юрты имело для невестки ряд больших преимуществ. При наличии у мужа нескольких жен те из них, кто обладал собственной юртой, могли пользоваться известной свободой в ведении хозяйства. Также в этом случае приданое как неотчуждаемая собственность наследовалось детьми только этой жены; уровень же конфликтности при таком дисперсном расселении семьи снижался. Как резюмировал А.И. Левшин, *«сколько бы жен киргиз не имел, всякая из них при малейшем его недостатке живет в особой кибитке или юрте; потому-то и полагается правилом, что невеста должна в приданом своем непременно иметь кибитку»*⁶. В середине XIX в. Н.И. Красовский фиксировал, что муж никогда не смешивал приданое своих жен, избегая семейных раздоров и дурной славы «похитителя жениного приданого»⁷. Кроме того, при наличии отдельной юрты невестке легче было соблюдать обычай строгого избегания свекра и старших родственников мужа, влекущий за собой множество запретов.

В случае, если у невесты не было юрты, молодые селились в юрте отца жениха на ее левой (гостевой) половине за занавесом, где и жили до тех пор, пока отец не выделял сына. Отсутствие юрты у молодухи могло быть связано с бедностью ее семейства, а так же с тем, что жених по какой-то причине решился на похищение невесты без приданого. Отец жениха зачастую мог предоставить юрту молодой семье⁸, включив ее в реестр инчи.

Вопрос об устройстве свадебной юрты *отау* освещен явно недостаточно. По имеющимся данным⁹, ее отличал небольшой размер, белые покрывки и богатое убранство.

Как известно, стороны невесты и жениха формировали свадебную юрту на паритетных началах. Приезжая за невестой в назначенный тестем день, жених привозил с собой допол-

нительную выплату скотом *той-мал* – размер ее должен был соответствовать приданому¹⁰, – различные подарки и белые войлочные покрывала для юрты. Согласно источникам, жених привозил либо все покрывала¹¹, либо только верхние¹², либо четыре покрывала из семи¹³, либо, помимо покрывал, еще дверные косяки босага и купольный обод *шангарак*¹⁴. Интересно свидетельство о том, что когда жених привозил покрывала, сторона невесты начинала нашивать на них «вырезанное разными фигурами сукно разных цветов, которое невеста заготавливает заранее»¹⁵. Эта форма взаимодействия трактована Х.А. Аргынбаевым как символ утверждения права мужчины на жилище при переходе к патрилокальному браку¹⁶. Представляется, что этот переход произошел очень давно, и его результатом к началу XX в. могла бы стать полная собственность мужчины на юрту. Однако в значительной части тюркского кочевого мира этого не произошло. Так, например, у северных киргизов жених также привозил часть юрты, но это был деревянный остов¹⁷. У узбеков-карлуков остов юрты и войлоки приобретал жених, а сторона невесты давала дверной занавес, тесьмы и веревки¹⁸. Учитывая то обстоятельство, что женщина в ряде случаев при разводе могла забрать юрту и приданое, в этом обычае скорее следует усматривать идею породнения сторон и дарообмена между ними.

Основная функция свадебной юрты – проведение в ней заключительных брачных церемоний, поскольку молодые должны были стать мужем и женой именно в *отау*. Однако не всегда это было так. Вследствие того, что процесс подготовки приданого и юрты *отау* начинался только после доставки женихом выплаты *туй-мал*, жених мог ожидать «получения» невесты около месяца. В то же время с брачной ночью можно было не откладывать – согласно Н.И. Гродекову, она происходила в юрте тестя¹⁹.

В ауле жениха свадебную юрту устанавливали подле юрты его отца. Облик *отау* документирован слабо, поэтому большую ценность имеет сообщение Ч.Ч. Валиханова: «Внутри богатые кайсаки юрту украшают шелковыми ташкентскими материями; такие чистые юрты обыкновенно изготавливаются в

приданое дочери и называются утау, их не выставляют зимой, чтобы не задымить, а можно видеть только летом и то [ставят их только] для дорогих гостей. Средняя цена юрты такого достоинства от 200 до 400 баранов»²⁰.

Следовательно, молодой семье к осени следовало приобрести другую юрту – большего размера, с серыми покрышками. Скорее всего, она приобреталась новой семьей при помощи родственников. Анализируя источники, складывается впечатление, что юрта в приданом и в дальнейшей жизни семьи зачастую была одна и та же. Так, Н.И. Красовский пишет: *«Полная юрта средней величины, с кошмами серого цвета, стоит киргизу рублей 100, много 150, следовательно, заготавливать для каждой из выходящих замуж дочерей такую юрту не отяготительно, если только умно распорядиться получаемым калымом»²¹*. Для сравнения: интересно, что киргизы могли не хранить свадебную юрту, а включали ее элементы по магическим соображениям в состав нового, более просторного жилища²².

С точки зрения стратегии казахской семьи в отношении владения юртами интересны следующие данные: *«Между юртами различаются два типа: торгоутская – имеющая форму конуса, и киргизская – куполообразная. Первая менее устойчива. Она выставляется в ауле для гостей и для выделенных сыновей. Обладание большим количеством юрт, и притом разных типов, – гордость киргиза»²³*. Это сведение вызывает много вопросов. Например, если торгоутскую юрту выставляли для женатых сыновей, то могла ли она являться свадебной. Исследователь М.С. Муканов указывает, что такой тип юрты считался непрестижным²⁴. Тогда закономерно возникает вопрос: почему ее ставили для гостей? Возникающие вопросы говорят о сложности феномена приданого казахской невесты, и в частности, входящей в него свадебной юрты. Несомненно, изыскания в этом направлении необходимо продолжить.

В заключение отметим, что предметная сфера приданого казахской невесты связана с широким кругом архаичных представлений и норм, и поэтому представляет большой интерес как семиотическая система.

¹ Абашин С.Н. Калым и махр в Средней Азии: право или ритуал? // Отечественные записки. – 2003. – № 5. – С. 428.

² Пример такого подхода см.: Попова Л.Ф. Украшение лошади невесты в традиционной культуре казахов // Казахский исторический журнал. – 2024. – № 2 (2). – С. 180–203.

³ Баллюзек Л. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в Малой киргизской орде силу закона // Записки Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Казань, 1871. – Вып. II. – С. 177–178

⁴ Фиельструп Ф.А. Свадебные жилища турецких народностей // Материалы по этнографии. – Л., 1926. – Т. 3. – Вып. 1. – С. 111–122.

⁵ Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1: Юридический быт. – Ташкент, 1889. – С. 43.

⁶ Материалы по казахскому обычному праву / Под ред. Юшкова С.В. – Алматы, 1948. – Сб. I. – С. 26.

⁷ Красовский Н.А. Область сибирских киргизов. – СПб.: Главное управление Генерального штаба, 1868. – Ч. 3. – С. 48.

⁸ Гродеков Н.И. Указ. соч. – С. 47.

⁹ Фиельструп Ф.А. Указ. соч.

¹⁰ Статус этой части выплаты стоит подчеркнуть особо: именно после ее внесения брак вступал в силу; после этого, даже если невеста умирала, жениху вручалось приданое, и он в статусе вдовца уезжал домой. Однако у казахов существовала и такая норма: если невеста умирала бездетной, ее приданое возвращалось родителям. В связи с этим возникает вопрос о необходимости перемещения приданого из одного дома в другой.

¹¹ Ибрагимов И.И. Этнографические очерки киргизского народа // Русский вестник. – 1878. – № 9. – Т. 137. – С. 39.

¹² Материалы по казахскому обычному праву. – С. 176.

¹³ Леваневский М.А. Очерки киргизских степей (Эмбенского уезда) // «Землеведение», 1895. Кн. 2. – С. 78.

¹⁴ Гродеков Н.И. Указ. соч. С. 66.

¹⁵ П. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Землеведение. – 1895. Кн. 2. – С. 78.

¹⁶ Аргынбаев. Свадьба и свадебные обряды у казахов в прошлом и настоящем // Советская этнография. – 1974. – № 6. – С. 72.

¹⁷ Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Отв. ред. Б.Х. Кармышева, С.С. Губаева. М.: Наука, 2002. – С. 33.

¹⁸ Шаниязов. Узбеки-карлуки. – Ташкент: Наука, 1964. – С. 146.

¹⁹ Гродеков Н.И. Указ. соч. – С. 67.

²⁰ Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. в 5 т. – Алма-Ата, 1964. Т. 1. – С. 189.

²¹ Красовский Н.А. Указ. соч. – С. 34.

²² Алымбаева Б. Юрта киргизов в прошлом и настоящем // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана / Отв. ред. Г.П. Васильева. – М.: Наука, 2000. – С. 101.

²³ Маковецкий П. Юрта (летнее жилище киргиз) // Записки Западно-Сибирского отдела ИРГО. Кн. XV, вып. III. – Омск, 1893. – С. 10.

²⁴ Муқанов М.С. Виды переносного жилища казахов // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана / Отв. ред. Г.П. Васильева. – М.: Наука, 2000. – С. 89.

UDC 392.4+347.626.7

L.F. Popova

Yurt as Part of the Bride's Dowry in the Traditional Kazakh Culture

Popova Larisa Fedorovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, Head of the Department, rem_larisa@mail.ru

Until the beginning of the XX century, the yurt was the most important component of the dowry of the Kazakh bride. With her own yurt, the woman was more independent in the case of her husband's polygamy, and her children were guaranteed to inherit part of the dowry. In a separate yurt, it was easier for the daughter-in-law to observe the custom of avoiding father-in-law and husband's older brothers. The wedding yurt was made by the marrying parties on a parity basis: among the Kazakhs, the groom's side delivered, most often, felt tires, and the bride's side – a wooden frame. Despite this, according to the norms of customary law, the woman was considered the owner of the yurt and in some cases, after the dissolution of the marriage, she could take the yurt with her. The elegant wedding yurt, whose appearance is poorly documented, was the temporary home of a young family – it had to give way to a more spacious and practical

yurt. However, the question should be raised about identifying the cultural mechanisms of this substitution.

Keywords: Kazakhs, wedding, bride, dowry, yurt.

МУЗЕЙНЫЕ, АРХИВНЫЕ, ПОЛЕВЫЕ И ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ КАК ИСТОЧНИКИ В ИЗУЧЕНИИ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

УДК 398.34

С.С. Петряшин

«Куриный бог»: проблема антропоморфности
домашнего оберега

Петряшин Станислав Сергеевич, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии русского народа, научный сотрудник, кандидат исторических наук, s.petryashin@ethnomuseum.ru

Доклад посвящен антропоморфным типам «куриного бога» – оберега куриц и их местопребывания от вредоносных действий домашних духов. Данные обереги рассматриваются как важная принадлежность каждого семейного хозяйства,

залог здоровья и достатка домочадцев. Территория бытования антропоморфных «куриных богов» охватывает Верхнее Поволжье и соседние губернии. Выделено два основных типа данных оберегов – каменные головы и деревянные фигуры. Возникновение и массовое бытование антропоморфных «куриных богов» объясняется тесной связью в русской крестьянской культуре оберегов дворового пространства с человекоподобными домовыми духами (домовой, дворовой, кикимора) и христианскими святыми покровителями животных.

Ключевые слова: куриный бог, обереги, домашние духи, антропоморфность, русские крестьяне.

В русской сельской культуре XIX–XX вв. «куриным богом» назывался предмет, помещаемый в курятнике или около него в качестве оберега от домашних духов или их местопребывания. Часто таковым предметом оказывался камень с естественным отверстием, но также роль «куриного бога» могли исполнять старые лапти, отбитые горлышки кувшинов и рукомойников, ведра без дна, еловые ветки, полоски кумача и др. Представления о «курином боге» фиксируются преимущественно в южно- и среднерусской этнографической зонах. Данный оберег был в распоряжении практически каждой семьи, мог передаваться по наследству и выступал предметом заботы каждой хозяйки, держащей кур. «Куриные боги», принадлежащие некоторым семьям, считались особо сильными и могли одалживаться другим хозяйкам, если их обереги не спасали птицу от болезней. В некоторых локальных традициях благотворное влияние «куриных богов» не ограничивалось курятником и охватывало весь дом и хозяйство. Например, во Владимирской губернии крестьяне считали, что камень с отверстием «и для дома хорош, и для скотины, а если кур держат, то эта штука нужна»¹.

В исследовательской литературе феномен «куриного бога» давно и плодотворно изучается. Его происхождение связывали с находимыми крестьянами в земле неолитическими топорами, древнерусским культом бога Волоса². Исследователи сопостав-

ляли «куриных богов» с похожими оберегами для скота, изучали их связи с образами домового и кикиморы. Магическая сила «куриных богов» объяснялась, прежде всего, наличием в них отверстий (символов женского начала, плодородия), их старостью, ветхостью (знак освоенности, связи с предками) и необычным видом, способным отвести дурной глаз от объекта защиты³. При этом исследовательским вниманием оказалась обделена группа антропоморфных «куриных богов». Их появление в ряду камней с отверстиями, лаптями и горлышками от сосудов заслуживает объяснения. Этому вопросу посвящен настоящий доклад.

По имеющимся данным антропоморфные «куриные боги» зафиксированы во Владимирской, Московской, Ярославской и Костромской губерниях. Самым ранним источником можно считать сообщение П.С. Казанского, сделанное им в 1868 году, о «куриных богах» из Кологривского уезда Костромской губернии. Помощники исследователя добыли для него несколько камней с отверстиями, «не без сопротивления со стороны женской половины, боявшейся за благосостояние своих кур»⁴. Самым интересным Казанскому показался искусственно отделанный камень, «изображающий голову, у которой ясно виден нос, просверлены ноздри, означены уши, видны глаза»⁵. Материалы коллекции «куриных богов», собранной Костромской архивной комиссией, подтверждают наличие среди крестьян этой губернии камней-оберегов подобного вида. Ветеринар и краевед Н.М. Бекаревич – один из собирателей этой коллекции – опубликовал в своем исследовании два камня, представляющих собой скульптурно вырезанные человеческие головы⁶. На фотографиях камней узнаются глаза, нос и рот.

Также информанты Бекаревича вспоминали, что раньше бытовали «искусственно иссеченные из камня боги, даже расписанные красками или с выбитыми изображениями»⁷. Под это описание подходят два «куриных бога» в собрании Смоленского и Рыбинского музеев-заповедников⁸. В отличие от скульптурных голов, представленных Бекаревичем и Казанским, данные камни плоские и несут на себе плоскорельефные изображения человеческих голов. Оба камня имеют с одной из сторон

дугообразное завершение, в которое вписана вырезанная или процарапанная человеческая голова. Над плечами обозначены стилизованные опущенные крылья. У более тонко отделанного рыбинского экземпляра штриховкой переданы перья на лице и шее «бога». Длина камней – 5–7 см. Форма и размеры самого камня близки к таковым православных каменных образков. Такая деталь, как опущенные крылья за спиной, возможно, сделана под влиянием иконографии христианских ангелов.

В Дмитровском районе Московской области А.Б. Зерновой были собраны сведения об антропоморфных «куриных богах» совсем другого типа. В селе Дьяково крестьянами широко использовались «куриные боги» в виде человеческих фигур. По словам информантки, их ноги кончались куриными лапками, и от плеч спускались опущенные куриные крылья⁹. Зерновой была опубликована фотография «Боглаза» – одного из антропоморфных «куриных богов» более простой формы. В настоящее время он хранится в музее-заповеднике «Дмитровский кремль»¹⁰. Вероятно, все другие фигуры, также как и «Боглаз», были деревянными. Об этом говорит тот факт, что, по воспоминаниям информантов Зерновой, один ревностный священник строго приказал местным крестьянам сжечь антропоморфных «куриных богов» под страхом анафемы¹¹. К этой же группе предметов, вероятно, относится оберег, описание которого привел Г. Завойко. В Вязниковском уезде Владимирской губернии во дворе лесной сторожки на нашести был найден «“курячий бог” <...> какой-то особенной формы, наподобие человеческой фигурки, увидеть которого мне, к сожалению, не удалось»¹².

Таким образом, выделяется два типа антропоморфных «куриных богов» – каменные головы и деревянные фигуры. Каменных «богов» можно разделить на два подтипа в зависимости от использованного вида резьбы – скульптурные и плоскорельефные. Общей иконографической деталью обоих типов «богов» являются опущенные птичьи крылья за плечами.

Как к крестьянам попадали антропоморфные «куриные боги»? По воспоминаниям информантов Бекаревича из Макарьевского уезда Костромской губернии, раньше каменных «богов» разносили по деревням странники (вместе с песком из

святых мест и проч.) и продавали крестьянам¹³. Вероятно, где-то существовал промысел по добыче природных камней с отверстиями и изготовлению антропоморфных «куриных богов». То же самое можно предположить и для деревянных «куриных богов» Московской области – едва ли крестьяне сами вырезали себе такие обереги.

Почему антропоморфные «куриные боги» не были отторгнуты крестьянами и прижились в сельской культуре? Стоит вспомнить о взаимозаменяемости животных оберегов – «куриных», «скотых» и «лошадиных» богов – и их связях с домашними духами. Например, камень с отверстием в некоторых местах Костромской губернии считался не «куриным», а «лошадиным» богом¹⁴. Согласно Д.К. Зеленину, крестьяне ассоциировали с домовым сосновую или еловую ветку с густо разросшейся хвоей¹⁵: «русские подвешивали ее во дворе, причем в одних местах ее считали местопребыванием домового, а в других – оберегом от домового, “если он шалит во дворе”»¹⁶. В Московской области такая еловая ветка служила «куриным богом»¹⁷. В Ярославской губернии верили, что в старом горшке, помещаемом на шесте около куриных насестов, «селится дух, покровительствующий курам»¹⁸. О тесной связи «куриных богов» с домашними духами говорят и некоторые названия камней с отверстиями: «кикимора одноглазый» (сев.-рус.) и «куриный домовый» (пензенск.)¹⁹. Таким образом, антропоморфность «куриного бога» может объясняться антропоморфностью образов домашних духов (домового, дворового, кикиморы), чьим местопребыванием или воплощением мог быть данный предмет. В этом случае «куриный бог» может трактоваться как изображение домового духа.

Также антропоморфность оберега может объясняться использованием христианских икон в качестве «скотых богов». Особенно популярны были в этом отношении иконы свв. Власия, Георгия, Флора и Лавра, Николая. Несмотря на то, что были известны и христианские «куриные боги» (Косма и Дамиан, Димитрий Солунский, Кирик и Улита и др.), их иконы не ставили в курятниках. Взаимозаменяемость икон и животных оберегов в пространстве двора, однако, создавала предпосыл-

ку для антропоморфизации «куриных богов». К этому могла подтолкнуть и народная этимология самого названия «куриный бог»: крестьяне объясняли его тем, что данным предметам куры молятся как иконам²⁰.

Изучение антропоморфных «куриных богов» показало, что территория их бытования ограничена Верхним Поволжьем и соседними регионами. Такая относительно узкая локализованность и отсутствие источников ранее 1860-х гг. дают основания полагать, что антропоморфные типы «куриных богов» имеют достаточно позднее происхождения и не восходят напрямую к древнерусской пластике. Выделяются два типа «богов» – каменные головы (с двумя подтипами) и деревянные фигуры. Возникновение и проникновение в сельскую культуру антропоморфных «куриных богов» может быть объяснено их ассоциацией с образами домашних духов и христианских святых покровителей животных.

¹ Завойко Г. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // Этнографическое обозрение. – 1914. – Т. СIII–CIV. – № 3–4. – С. 126.

² Бекаревич Н.М. Заметка о «куричем божестве» в Костромской губернии // Труды Второго Областного Тверского археологического съезда 1903 года 10–20 августа. – Тверь: Тверская ученая архивная комиссия, 1906. – С. 115–122; Зеленин Д.К. Магическая функция примитивных орудий // Известия АН СССР. 7-я сер. Отделение общественных наук. – 1931. – № 6. – С. 713–754; Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С. 150–156.

³ Киселев А.В. Амулеты в русских дворовых постройках Верхневолжья XIX–XX века // Сообщения Ростовского музея. – 2002. – Вып. XII. – С. 98–106; Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. – М.: «Индрик», 2002. – С. 115; Успенский Б.А. Указ. соч. – С. 150–156; Щепанская Т.Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сборник МАЭ. – СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. – Т. 47. – С. 149–190; Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. – 1932. – № 3. – С. 15–52.

⁴ Казанский П.С. О крестьянских курьих богах // Древности: Археологический вестник, издаваемый Московским археологическим обществом. – 1868. – Т. I. – С. 186.

- ⁵ Там же.
- ⁶ Бекаревич Н. М. Указ. соч. – С. 120.
- ⁷ Там же. – С. 121.
- ⁸ Номера по книгам поступлений: РБМ-4878, СОМ 19092.
- ⁹ Зернова А.Б. Указ. соч. – С. 50.
- ¹⁰ Номер по книге поступлений: МЗДК КП ОФ 3366. Длина фигуры – 36 см.
- ¹¹ Зернова А.Б. Указ. соч. – С. 50.
- ¹² Завойко Г. Указ. соч. – С. 127.
- ¹³ Бекаревич Н.М. Указ. соч. – С. 121.
- ¹⁴ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб.: Товарищество Р. Голик и А. Вильборг, 1903. – С. 43.
- ¹⁵ Такие ветви назывались крестьянами «ведьмино помело», «матка», «курина лапа». См.: Завойко Г. Указ. соч. – С. 104.
- ¹⁶ Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934–1954. – М.: «Индрик», 2004. – С. 185.
- ¹⁷ Зернова А.Б. Указ. соч. – С. 49.
- ¹⁸ Зеленин Д.К. Троецпыляница // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. – М.: «Индрик», 1994. – С. 139, 140.
- ¹⁹ Левкиевская Е. Е. Указ. соч. – С. 115.
- ²⁰ Иконы в крестьянской среде традиционно назывались «богами».

UDC 398.34

S.S. Petriashin

«Chicken God»: the Problem of Anthropomorphism of a House Amulet

Petriashin Stanislav Sergeevich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, Researcher, Ph. D. (History), s.petryashin@ethnomuseum.ru

The report is devoted to anthropomorphic types of chicken god – amulets that protected hens from harmful actions of household spirits or were spirits' place of residence. These

amulets are considered as an important accessory of each family household, a guarantee of health and prosperity of family members. Anthropomorphic chicken gods were in use in the Upper Volga region and neighboring provinces. These amulets are divided into two main types – stone heads and wooden figures. The emergence and widespread existence of anthropomorphic chicken gods is explained by the close connection of courtyard amulets with humanlike house spirits (domovoy, dvorovoy, kikimora) and Christian saint patrons of animals in Russian peasant culture.

Key words: chicken god, amulets, household spirits, anthropomorphism, the Russian peasants.

М.А. Докучаева

Трансформация статуса «бытовая вещь»
в «семейную реликвию» в культуре
ингерманландских финнов середины XX века

Докучаева Мария Алексеевна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник первой категории, mariafoxer@mail.ru

Доклад посвящен материально-предметному миру семей ингерманландских финнов середины XX в. Анализируя архивные материалы и вещевые коллекции конца XX – начала XXI в., собранные научными сотрудниками Российского этнографического музея, автор анализирует особенности восприятия вещей в семьях вынужденных переселенцев: что люди брали с собой, чем руководствовались, как в процессе переезда менялось их отношение к вещам и повышался семиотический статус вещей в семье.

Ключевые слова: семья, семейные реликвии, семейная память, ингерманландские финны, репрессии, вынужденные переселенцы, материально-предметный мир.

В конце XX – начале XXI в. научными сотрудниками отдела Российского этнографического музея (РЭМ), А.Ю. Заднепровской, Л.В. Корольковой, Н.Н. Русановой и М.А. Докучаевой проводились рекогносцировочные экспедиции в Ленинградскую обл. к семьям ингерманландских финнов. Основными методами полевых работ являлись интервьюирование, наблю-

дение и фотофиксация. В общей сложности было записано 107 интервью с информантами разного пола и возраста, проживающих в Тосненском, Гатчинском, Волосовском и Ломоносовском районах Ленинградской обл.

Изучение проблемы, связанной с материальной культурой семей ингерманландских финнов, неизбежно обращает нас к определенному историческому контексту. Начиная с 1930-х гг. финское население подвергалось нескольким волнам гонений. В ходе проводимой политики коллективизации большое количество зажиточных финских семей было раскулачено и выселено в Сибирь или на Кольский п-ов. С началом Великой Отечественной войны их положение усугубилось еще больше. Постановлением военного совета Ленинградского фронта от 26 августа 1941 г. финское и немецкое население пригородных районов Ленинграда подлежало обязательной эвакуации в Коми АССР и Архангельскую обл. Не успевшие эвакуироваться оказались на оккупированных территориях; они были принудительно вывезены сначала в карантинный лагерь в пос. Веймарн под Кингисепом, а оттуда в Эстонию и далее – в Финляндию.

При внимательном прочтении записанных интервью обращает на себя внимание, что описанный выше период стал основным событием семейной памяти всех опрошенных респондентов. Возраст при этом не имеет значения: те, кто был непосредственным участником событий, их дети и внуки – все так или иначе сводили разговор к этой теме. Кроме того, информанты старшего поколения, испытывавшие комплексную социальную травму и сильный стресс (угроза жизни и здоровью, лишение дома, имущества, стабильного статуса), в беседах постоянно обращались к воспоминаниям о прошлой «счастливой» жизни, а их дети выросли на этих рассказах¹. У многих сохранились фотографии отцовских домов, ассоциирующихся со временем безмятежности и покоя.

У семейной памяти существуют свои специальные носители, она может передаваться как через устные рассказы, так и посредством вещественных источников (семейных фотографий и реликвий, мемориальных вещей и т.п.). Систематизация письменного нарратива и вещественных памятников, поступивших в

архив и фонды РЭМ, с позиции материально-предметного мира высланных финских семей показала, что вещи, которые люди брали с собой в ссылку или принудительную эвакуацию, со временем наделялись ими огромным мемориальным смыслом.

Британские антропологи Архун Апшадурай и Игорь Копытофф в своих работах предположили, что «...каждая вещь имеет свою биографию, ее нельзя рассматривать в отрыве от культуры, в которой она существует. И каждая вещь наделена памятью на протяжении всей ее биографии...»². Похожих взглядов придерживался и отечественный лингвист и филолог В.Н. Топоров: «...любая вещь несет в себе объемную информацию, касающуюся не только ее внешних характеристик, но и разнообразных смыслов, которыми ее наделяет та или иная культура или конкретный индивид («хозяин» вещи)...»³. С момента изготовления вещь начинает накапливать смыслы и значения, у нее появляется своя история, своя биография. Согласно семиотическому подходу, все используемые людьми вещи можно разделить на три группы: вещи с высоким семиотическим статусом (амулеты, обереги и т.д.); вещи с низким семиотическим статусом (выполняют только утилитарные функции); между ними находится самая многочисленная третья группа вещей, имеющих и утилитарное и символическое назначение⁴.

Такая классификация применима и к вещам, включенным в материально-предметный мир семей ингерманландских финнов. Предметы выполняют роль помощников в быту, служат его украшением, а некоторые хранят память о важных семейных событиях; такие вещи становятся семейной реликвией⁵.

Во время любого переезда весь привычный предметный мир человека подвергается жесткому отбору и помещается в некий вещевой комплекс под названием «багаж»⁶. В нашем случае в первую очередь необходимо учитывать, что переезд финских семей из Ленинградской обл. был принудительным. Выбор того, что можно взять с собой, жестко регулировался административными документами, а времени на сборы отводилось крайне мало. Семьи забирали только самое необходимое – то, что, как им казалось, поможет освоиться на новом месте. При этом в условиях стресса вещи оценивали, руководствуясь чувствами,

а не здравым смыслом. Все, что не могли увезти с собой, люди старались спрятать: «...собираясь в эвакуацию, все, что можно было, упаковали в два сундука и закопали во дворе дома...»⁷. Кроме того, в процессе транспортировки багаж могли украсть, потерять или сломать: «... у прабабки моей был пояс с золотом, она его с собой взяла, а в дороге в поезде умерла от тифа. Пока бабушка моя ее оплакивала, бегала, рыдала, пояс этот сняли...»⁸. Те немногие вещи, которые доезжали до места назначения, являлись единственной ниточкой, связывавшей финские семьи с прошлым. Как писал британский социолог Зигмунт Бауман, «мигранты живут в “сиюминутном времени”, их жизнь оказывается вне прошлого и будущего. Прошлое отдалается и почти не связано с тем, что происходит в настоящем, а будущее не сформировано и размыто»⁹. Это в полной мере относится и к вынужденным переселенцам. Анализ собранных материалов показал, что материальный мир репрессированных финских семей выстраивался вокруг следующих групп предметов:

1) вещи, способствующие формированию повседневности (одежда, белье, инструменты). Например, музейный экспонат рубанок (кол. 11732-1) передал в музей Андрей Егорович Аделя (1926 г.р.). Рубанок принадлежал его отцу; по словам последнего владельца, такие рубанки очень ценились в 1930-е гг., поэтому семья Аделя всюду возила его с собой – и в Финляндию, и далее в Калининскую обл. В состав багажа семьи Андрея Ивановича Сиполайнинена (1924 г.р.) вошли мутовка (кол. 11732-6) и щетки для вычесывания шерсти (кол. 11732-3/1, 2);

2) вещи, обеспечивающие связь со старой, «нормальной» жизнью. Из беседы с Ириной Кузьминичной Мокс (1919 г.р.): «Отец на гармонии хорошо играл, первый гармонист в округе был. Он в колхоз отказался идти – нас в 1936 г. на Урал выслали, от Перми 400 км. Отец ее (гармонь) с собой взял, играл нам все, как раньше... Он там и умер, на Урале...»¹⁰.

3) вещи, обеспечивающие сохранение семейных связей, таких как семейные фотографии и подарки родных. В фондах РЭМ хранится наплечный платок (кол. 12141-2), его передала в музей Мария Семеновна Руотси. Платок принадлежал бабушке дари-тельницы – Пукконен Анне Павловне, которая умерла в 1928 г.

и перед смертью подарила его внучке. Во время переселения семьи в Сибирь в 1942 г. женщина взяла платок с собой, после возвращения домой он бережно хранился как семейная реликвия. В другой семье сберегли крестильную одежду: «...эта одежда уже третье поколение передается, мы придерживаемся этой традиции, потому что бабушка нас так учила, наставляла...»¹¹;

4) вещи, сохраняющие этническую и религиозную самоидентичность – религиозная литература, документы, фотографии на религиозные темы. Их информанты особенно выделяли; почти все говорили, что брали с собой Библию, Катехизис, сборники Церковных песен, фотографии пасторов своего прихода, своей конфирмации, родных и т.д.

Для многих финских семей восстановление в правах и возвращение в места прежнего проживания стало возможным лишь в 1950-е гг. Вместе с ними вернулись и вещи. В кризисной ситуации люди переосмыслили значение и функции окружающих их предметов и изменили их статус, резко повысив семиотическую составляющую, из разряда только функциональных они перешли в разряд семейных реликвий. Вернувшиеся из ссылки вещи стали носителями семейного знания, воплощением памяти о представителях предыдущих поколений и важных событий, темой для рассказов и предметами гордости. При этом ценностью наделялась не столько сама вещь (рубанок, гармонь, платок), как связанная с ней история. Именно эти вещи формируют семейную память, биографию семьи, они передаются из поколения в поколение и способствует укреплению семейно-родственных связей¹².

¹ Разумова И.А. Идентификация общности «спецпереселенцы» сквозь призму мемуарных текстов // Труды Кольского науч. Центра РАН. Гуманитарные исследования. – Апатиты: Изд-во КНЦ РАН, 2019. – № 16. – С. 5–20.

² Appadurai A. Introduction: Commodities and the politics of value. // The social life of things. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. P. 3–63; Kopytoff Y. The cultural biography of things commoditization as a process // The Social Life of things. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996. – P. 66–67.

³ Топоров В.Н. Вещь в антропоцентрической перспективе. – URL: <http://ec-dejavu.ru/v/Vesh.html#toporov>

⁴ Байбурин А.К.: 1) О жизни вещей в традиционной культуре // Живая старина. – 1996. – № 3. – С. 2–3; 2) Семиотические аспекты функционирования вещей // этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука, 1989. С. 63–89; Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. – М.: Искусство, 1971. – С. 511; Цивьян Т.В. Семиотические путешествия. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2001. – С. 247.

⁵ Разумова И.А. Семейные реликвии // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы: Сб. Музея антропологии и этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. Т. LVII. – С. 63–70.

⁶ Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. – М.: Индрик, 2003. – С. 528.

⁷ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 213. Л. 19.

⁸ Там же.

⁹ Бауман З. Индивидуализированное общество. – М.: Логос, 2002. – С. 188; Бредникова О.А., Ткач О. А. Дом дляномада // Журнал социальных исследований. – 2010. – № 3. – С. 72–95.

¹⁰ АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 81. Л. 68.

¹¹ Там же. – Д. 236. Л. 16.

¹² Сулейманова О.А. Переезд на новое место жительства: к проблеме семантизации вещей в современной культуре (на материалах Кольского Заполярья) // Арктика и Север. – 2017. – № 27. – С. 30–50; Она же. Мигранты и вещи. Опыт переезда, и материально-бытовая адаптация городских семей Кольского севера. – М.: Наука, 2021. – С. 188.

UDC 325.254.6:94(47).084

M.A. Dokuchaeva

Status Transformation of a “Household” Item into a “Family Heirloom” Using the Example of the Material World of the Ingrian Finns in the mid-20th Century

Dokuchaeva Maria Alekseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the North-West Russia and Baltic Regions, Research Fellow of the First Category, mariafoxer@mail.ru

The report is devoted to the material and subject world of the families of Ingermanland Finns in the middle of the 20th century. Analyzing archival materials and clothing collections of the late 20th – early 21st centuries, collected by researchers of the Russian Ethnographic Museum, the author attempts to understand the peculiarities of the perception of things in families of internally displaced persons: what people took with them, what guided them, how their attitude to things changed during the move and the semiotic status of things in the family increased.

Keywords: family, family heirlooms, family memory, the Ingrian Finns, repressions, forced migrants, material and objective world.

В.А. Дмитриев

Отражение семейных связей
в планировке усадьбы и жилища
у чеченцев и черноморских шапсугов

Дмитриев Владимир Александрович, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук, dmitriev_home@mail.ru.

Планировка усадьбы и жилища народов Северного Кавказа определялась отношениями между членами семьи и законами гостеприимства. Показателем данной связи является расположение помещения для приема гостя в центре семейного пространства – у чеченцев и на периферии – у адыгов (в частности причерноморских). Предполагается, что отмеченное различие было обусловлено спецификой практики выделения молодежи мужского пола из родительского коллектива.

Ключевые слова: гостеприимство, семья и семейное пространство, причерноморские адыги, чеченцы.

При аналитическом подходе к описанию культуры этноса семья рассматривается через категории «соционормативная культура» или «социальные отношения», практика гостеприимства часто характеризуется в рамках этой же сферы, но чаще относится к внесистемной категории «обычай»; жилище же причисляется к разделу культуры жизнеобеспечения, соотно-

симой с материальной культурой. Применение данного подхода весьма результативно при построении классификационных схем культурных явлений.

Функциональный подход позволяет строить иные системные комплексы. В предлагаемой автором модели в позицию субъекта культурного действия помещается семейный коллектив, а местом действия признаются селитьба и жилище. Под селитьбой понимается объектный набор, обеспечивающий локализацию семьи, а под жилищем в широком понимании – способ организации селитьбы для функционирования семьи. Базовой функцией семьи является внутренняя организация комплекса поведенческих ролей родственников и ответных действий на вызовы внешней среды.

Если рассматривать традиционный способ отношения семейных коллективов народов Северного Кавказа к вызовам внешнего мира, реализуемый в пространстве жилища, то он предстает как регулируемое открывание домашнего/семейного пространства, в целом определяемое как гостеприимство. Обычай гостеприимства как функция является комплексом ритуальных действий, направленных на временную адаптацию лиц, посторонних семейному коллективу¹. Гость, которым является любой человек, появившийся в семейном пространстве с мирными намерениями, получает защиту, пропитание и максимально возможный комфорт в принимающей семье. Обычай гостеприимства, по крайней мере в хронологических рамках этнографического подхода, является доминантой этоса культуры народов Кавказа.

Для размещения гостя в доме выделяется специальное помещение, где он, если пожелает, может находиться изолированно. В ответ от него требуется проявление уважения к хозяевам дома. В традиционной адыгской культуре максимальное развитие обычая гостеприимства привело к появлению отдельной гостевой усадьбы², лишенной признаков домашнего хозяйства. Интересно отметить, что гостевые помещения у адыгов обнаруживают связь с молодежной средой: они часто используются для проведения досуга молодежи, и *vice versa*, допускается размещение гостей в строениях, где собирается молодежь.

В домашнем пространстве поведение членов семьи обусловлено их гендерной ролью при пересечении границ пространства дома, усадьбы, зоны хозяйственной деятельности и зоны, которую условно можно назвать зоной набега или зоной маятникового пребывания. Выход за пределы усадьбы предпочтителен для молодых мужчин, в том числе как повод для проявления этикетного уважения к старикам. Для девушек и женщин он регулируется вариативными установками, хотя традицией диктуется замыкание замужних женщин в границах усадьбы и тяготение к хозяйственному центру дома. Многовекторной в семейном пространстве является позиция мужчины, главы семьи, которая регулируется, как предписанием пребывать в сакральном центре жилища, так и необходимостью проявления им доминантной активности во всех пространственных зонах, в том числе вне семейного пространства.

Можно признать, что схема организации пространства, в котором существует семейный коллектив, является проекцией структуры родственных отношений, сложившейся у народов Северного Кавказа:

- нуклеарная или расширенная малая семья занимает усадьбу и непосредственно жилище;
- союз малых семей, составляющий большую семью, образует кварталы в одном или в нескольких селениях, к которым добавляются используемые им хозяйственные угодья;
- коллектив родственников, признающих себя таковыми, в настоящее время расселяется вне традиционной территории проживания и поддерживает отношения между собой по необходимости; его общее пространство в прошлом использовалось лишь периодически (выше мы его обозначили как «пространство набега»).

Отметим, что в прошлом (в основном ранее конца XIX в.) типичным было нахождение в ядре семейного пространства не малой, а большой семьи, но тогда динамика отношений между входящими в этот коллектив брачными парами образовывала тенденцию превращения однокамерного жилища в многокамерное. В процессе изменения традиционных родственных отношений пространство жилища устойчиво закрепились за

малой семьей, но здесь важно подчеркнуть, что традиционное многокамерное жилище и современный дом с несколькими комнатами принадлежат к явлениям разного социального порядка. Вместе с тем не следует переоценивать степень самостоятельности современной малой семьи, как это постулируют данные официального статистического учета только на том основании, что дом этой семьи, как и окружающая его усадьба, признаются пространством независимого социального коллектива. Есть основание полагать, что за жилищем, принадлежащим одной брачной паре или неженатым людям, скрытно наличествует транслокальная дистрибуция коллективов, входящих в квази-большую семью³.

Следует отметить, что усадьба как проекция семейно-хозяйственной организации явилась формой селитьбы вокруг дома только в XX в., будучи ранее формой вычленения большесемейной зоны из пространства хозяйственной деятельности соседской (сельской, *джамаата*) общины. Однако именно усадьба является пространством для выполнения основных функций семьи, локализующейся в ее жилом сегменте. Гостевое помещение – это часть усадебного локуса, но его функциями могли наделяться и постройки, отдаленные от дома: жилища на пастбищах, охотничьи балаганы, у причерноморских адыгов – пасеки, кунацкие – на Северо-Западном Кавказе, у чеченцев и дагестанцев – дома молодежи и мечети. Гостевым домом могла оказаться и кузница. Отдаленные от дома гостевые постройки могли оставаться в фамильном пользовании (шапсугские пасеки) или общинном, если общине было предоставлено семей право совместного пользования. По нашим наблюдениям, в 1970–1990-х гг. для маргинальных категорий гостей, не нашедших себе приют в конкретной семье, отводились колхозные сараи, строения для сушки табака, помещения при овчарнях, комнаты в административных зданиях и клубах, сельские библиотеки и т.п. Такое усеченное гостеприимство простиралось до обеспечения пищей, но пресекало образование куначеских связей. Своеобразным развитием ограниченного гостеприимства стало использование в качестве гостевого дома музеефицированной «Усадьбы жителя аула черноморских шапсугов Лыготх».

По разным источникам, в том числе полевым наблюдениям автора, действия семейной общины в селитьбе усадьбы и жилища по отношению к гостю демонстрируют две стратегии. Одна типична для Западного Кавказа (адыго-шапсугский тип), вторая – для Северо-Восточного Кавказа (чеченский тип).

Оба типа находят проективную связь с планировкой усадьбы дома и, шире, всего семейного пространства, их генезис опосредован нормами выделения сыновей из семейного коллектива. С одной стороны, отношения внутри современной семьи способствуют эмансипации молодежи, с другой – современные молодые малые семьи не столько выделяются, сколько продолжают сегментироваться внутри пространства квазибольшой семьи.

В традиции чеченцев совершеннолетних сыновей старались выделить из отцовской семьи, поэтому для усадеб чеченских сел 1970–1990 гг. не было типичным наличие домов, построенных для подрастающих или женатых сыновей. Напротив, у причерноморских адыгов дом для взрослеющего сына старались поставить на усадьбе рядом с родительским.

Это различие коррелирует с разными способами размещения гостя в доме, что соответствует разнице понимания цели гостеприимства. Так, у чеченцев основное внимание уделялось обеспечению безопасности гостя, и поэтому ему отводили комнату в доме хозяев, чаще за их спальней. В черноморской Шапсугии гостя при отсутствии специального помещения селили на усадьбе в доме, построенном для младшей семейной пары или для подрастающего сына, а в крайнем случае – в проходной детской комнате. Гость находился под опекой хозяев, но в то же время он мог свободно перемещаться по дому.

В Кавказском регионе в XXI в. налицо тенденция поднятия престижа сельской семьи через строительство на усадьбе домов коттеджного типа с избыточным числом комнат и прочих помещений, отчего формы обычая гостеприимства становятся менее зависимыми от этнических традиций.

¹ Першиц А.И. Гостеприимство // Социально-экономические отношения и соционормативная культура: Свод этнографических понятий и терминов. – М.: Наука, 1986. С. 39–41; Гусенова Д.А. Институт гостеприимства в структуре этнокультурной идентичности северокавказских народов // Современные проблемы сервиса и туризма. – 2012. – № 4. – С. 25–32; Вейнмейстер А.В. Гостеприимство: к определению понятия // Теория и практика сервиса: экономика, социальная сфера, технологии. 2013. – № 2 (16). – С. 147–152; Блейх Н.О. Социальная и интернациональная природа северокавказского гостеприимства // Психология, социология. Педагогика. – 2014. – № 2 (39). – С. 6–10.

² Миллер А.А. Черкесские постройки // Материалы по этнографии России. – СПб: 1914. – Том II. – С. 58, рис. 2.

³ Существует классическое определение «большой семьи» как родственного коллектива, ведущего совместную жизнь в одном доме и отличающегося коллективной собственностью, коллективной формой производства, коллективным потреблением и т.д. См: Косвен М.О. Семейная община: опыт исторической характеристики // Советская этнография. – 1948. – № 3. – С. 3, 4. Квазибольшой семьей предлагаем называть такую ее организацию, при которой отсутствует какой-либо признак, например, по теме настоящего доклада – это *проживание в одном доме*.

UDK 392.3:728.67

V.A. Dmitriev

Reflection of Family Ties in the Layout of the Estate and Dwelling of Chechens and Black Sea Shapsugs

Dmitriev Vladimir Aleksandrovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Caucasus and Central Asia, Principal Researcher, D. Sc. (History), dmitriev_home@mail.ru

The structure of the farmstead and home of the peoples of the North Caucasus was determined by the norms of relations between family members and the hospitality standards. An indicator of

this connection is the location of the guestroom: in the center of the family space for the Chechens and on its periphery for the Circassians (in particular, the Black Sea Adyghe). This difference was manifested by differences in the practice of separating male youth from the parental collective.

Keywords: hospitality, family and family space, the Black Sea Adyghe, the Chechens.

Д.В. Ахба

Традиции устройства усадьбы и придомовых территорий (двора) у абхазов

Ахба Диана Владимировна, Абхазский государственный музей, отдел Древней истории и средних веков, заведующая отделом, dakhba@mail.ru

Анализ полевых исследований по изучению семейных традиций показывает, что двор у абхазов является пространственной проекцией семейных структур. В традиционной культуре абхазов двор отражает все характерные особенности культурной, духовной и хозяйственной жизни народа, с ним связаны многие представления являющиеся ценным этнографическим материалом.

Специфика народной жизни, ее духовных запросов, обычаи и традиции определили большие размеры двора. Даже в тяжелых экономических условиях абхазы не практикуют урезание площади двора. Несмотря на изменение с течением времени хозяйственной, духовной и других сторон народной культуры, абхазский двор продолжает сохранять основные присущие ему с древности характерные черты. В абхазском быту двор является пространством, в пределах которого совершаются многочисленные обрядово-ритуальные действия, которые были строго регламентированы.

Абхазский двор несет и эстетическую функцию как отражение представлений абхазов о красоте, функциональности и целесообразности обустройства жизненного пространства.

Ключевые слова: двор, усадьба, молельница, фольклор, примета, ворота, перелазы, граб, гость, клевер.

Анализ полевых исследований по изучению семейных традиций показывает, что двор у абхазов является пространственной проекцией семейных структур. По традиции абхазские семьи вводили во двор невесту в сопровождении свадебной песни «Радеда», здесь же размещалась вся семья и приглашенные. Молодые члены семьи и родственники встречали невесту и сопровождающих у ворот двора, а другая часть молодых родственников становилась в два ряда с факелами в руках, и между ними как сквозь строй невеста направлялась к амхаре (специально отведенный для новобрачных на территории двора дом). У порога амхары старшая женщина в семье сыпала на невесту просо, пшено или кукурузу, чтобы невеста принесла в семью благополучие и богатство.

Особо сложными были культовые действия, связанные с погребением членов семьи; в этом случае левая сторона двора предназначалась для мужчин, а правая – для женщин.

На территории двора также существовали сакральные места, на которых проводился ряд культовых молений за благополучие всех членов семьи. Обряд моления проводила старшая женщина в семье.

Археологические памятники эпох неолита и энеолита дают представление о древней истории Абхазии и о развитии такого важного элемента культуры, как жилище. С появлением первых жилищ важнейшую роль стала играть придомовая территория – двор. У абхазов, как и у каждого народа, сложились свои традиции устройства усадеб, придомовых территорий и дворов. О давности появления двора у абхазов свидетельствуют лингвистические, фольклорные, археологические и этнографические материалы.

Упоминание двора часто встречается в фольклорных материалах. Так, в Нартских сказаниях есть упоминание двора как просторного, цветущего и благоухающего пространства с огромным Нартовским домом внутри. Здесь же упоминается и двор ацанов – маленьких людей (карликов), которых считали «древнейшими аборигенами Абхазии»¹. Приведем также фрагмент из записей известного краеведа Е. Адзинба 1920 г. об охотнике и божестве охоты Ажъейпшбаа: «...охотник понял,

что это чудесное явление, и последовал за туром по опасной крутизне. Через некоторое время он вошел вслед за туром в пещеру. В глубине ее он увидел прекрасный красивый двор. Это было жилище Ажъейпшыаа. Дом его небольшой, построен из меди»².

В традиционной культуре абхазов двор отражает все характерные особенности культурной, духовной и хозяйственной жизни народа, с ним связаны многие представления, являющиеся ценным этнографическим материалом. При выборе места для устройства усадьбы абхазы уделяли особое внимание тому, чтобы место было сухим и находилось недалеко от источника воды, на что обратил внимание известный абхазский ученый Ц. Бжания³.

Основной задачей при устройстве усадьбы был выбор «счастливого места», на которое указывали особые приметы, например, это могло быть место отдыха коров и лошадей, а также пространство, где часто собирались дети для разных игр⁴. Примет для выбора места усадьбы было много. Так, в каждом углу выбранного участка оставляли по одному куриному яйцу, и если через сутки их никто не съедал, то это место считалось счастливым. Согласно другому способу глиняную миску на ночь оставляли перевернутой в том месте, где намечалось строительство дома; если к утру стенки сосуда изнутри оставались сухими, то место считалось пригодным для поселения⁵. Интересный способ описан в материалах Д.И. Гулия: если предполагают строить дом, то в намеченном месте кладут большой камень и, если под ним окажутся черные муравьи средней величины – место счастливое; если крупные – не особенно счастливое, а если мелкие – несчастливое. Согласно другому свидетельству, если темной ночью на том месте, где предполагают строить дом, где-нибудь будет замечен свет как бы от свечки, то место считается счастливым⁶. Другой способ выбора места описан Г. Чурсиным: на ночь ставят полный кувшин воды; если к утру он останется полным, то это означает, что место счастливое⁷.

Обряды моления проводились и перед строительством, и после него. Так, перед строительством, старшая женщина в семье, обращаясь к Владычице Земли, сообщала ей, что с этого момен-

та эта усадьба и двор выкуплены и просила ее о дальнейшей спокойной жизни. Хозяин дома приносил клятву Богу о том, что вместо каждого срубленного дерева посадит фруктовое, а вместо согнанных диких животных и птиц заведет домашних.

При устройстве усадьбы абхазы особое внимание уделяли центральному двору перед домом, поскольку это было связано с соблюдением традиционных обычаев, уходящих своими корнями в глубокую древность. Сами поселения абхазов были в основном изолированы друг от друга, т.е. относились к хуторной системе, это отмечали многие путешественники и исследователи.

Самое раннее описание абхазского двора относится к XVII в., так, в материалах Арканджело Ламберти говорится: «Двор весь окружен и отделен сперва рвом, потом забором. Каждый старается устроить красивей из весьма крепких столбиков, врытых в землю и переплетенных тонкими ветвями. Над входом ставят большие ворота, укрепленные перекладами и большими брусьями; на них вырезаны изображения различных животных или другие фигуры»⁸.

Традиционная абхазская усадьба, по этнографическим данным, состоит из главного дома, центрального двора перед домом, жилых и хозяйственных построек, фруктового сада, виноградника, огорода и пахотных полей для посева зерновых. Все элементы усадьбы отделялись друг от друга красивым забором, колья для которого обычно изготавливали из каштана, а сам забор оплетал рододендрон. Перед фасадом дома, у проезжей части, был главный вход, где устанавливали деревянные ворота с изображением различных животных – птиц, собак и др. С других сторон во двор можно было войти через калитки или перелазы. Двор обычно представлял собой большой луг, имеющий разную форму в зависимости от рельефа местности – четырехугольную, круглую или вытянутую.

Во все времена во дворе оставляли одно большое тенистое дерево, чаще всего граб или липу (редко, но в некоторых дворах встречаются и фруктовые деревья – груша, хурма, яблоня, грецкий орех и др.). Под тенистым деревом семья отдыхала в летние дни, иногда там же, во дворе, принимали гостей. У абха-

зов существует поверье, что гром никогда не ударяет в грабовое дерево, потому что граб состоит в фамильном родстве с богородицей⁹. Поэтому при постройке дома абхазы часто использовали граб в качестве строительного материала, чтобы молния не поражала новый дом. Известный абхазский этнограф И.А. Аджинджал пишет: «Абхазы и мегрелы верили, что тому хозяйству, во дворе которого растет грабовое дерево, не будет причинено божеством грома и молнии (Афы) никакого вреда»¹⁰.

В устройстве абхазских усадеб зримо проявлялись сословные аспекты общественного строя. Дворы у князей и дворян отличались большими размерами и их засекали для красоты клевером или маргаритками. Несмотря на изменение с течением времени хозяйственной, духовной и других сторон народной культуры, абхазский двор продолжает сохранять основные присущие ему с древности характерные черты.

По современным полевым наблюдениям, двор, как и ранее, представляет собой большой луг, имеющий, в зависимости от местности, правильную четырехугольную, округлую или вытянутую форму. Двор содержится в постоянной чистоте, пасутся там только телята, других животных, как и птиц, во двор не запускают. Вместе с тем, на сегодня в устройстве абхазского двора имеются и некоторые изменения. Уже с 1930-х гг. абхазы стали менять плетеные из прутьев изгороди на штакетные и исполненные из живых растений, что было связано с появлением цитрусовых культур. Для «живых» изгородей стали использовать колючий подвой цитрусовых – трифолиату. В конце 1970-х гг. такие изгороди стали заменять на металлические, но живые изгороди в некоторых местах еще сохранились. Деревянные ворота, на которых ранее вырезались изображения различных животных, птиц и другие фигуры, сейчас повсеместно заменяют металлическими. В некоторых дворах перед домами, а также вдоль изгороди разбиваются цветочные клумбы, раньше этого не наблюдалось. Если раньше по плетню пускали побеги тыквы и огурцов, то в настоящее время новой чертой в оформлении абхазского двора стало устройство беседок, увитых виноградной лозой.

Многие путешественники и ученые восхваляли особую красоту абхазского двора. Побывавшая в Абхазии в 1923 г. со-

ветская писательница Зинаида Рихтер пишет: «Безукоризненно чистый двор с традиционной липой (или каштаном) посредине, к которой гость привязывает верховую лошадь. Домик под дранью, с балконом на сваях. Над входом олени и туры рога, нередко шкура медведя, сохнувшая на солнце. Внутри ковры, пуховики, подушки – чистота, которой могут позавидовать немецкие хозяйки»¹¹.

На территории абхазской усадьбы двор занимает весьма значительное пространство. Сама специфика народной жизни, ее духовных запросов, обычаи и традиции определили большие размеры двора. Даже в тяжелых экономических условиях абхазы не практикуют урезание площади двора.

В абхазском быту двор является пространством, в пределах которого совершаются многочисленные обрядово-ритуальные действия семейного цикла. В нем проводятся обряды долговременной (ввод невесты в дом во время свадьбы) и кратковременной (соблюдение обычая гостеприимства) адаптации не-членов семьи и большинство из актов общения членов семейного коллектива.

Назначение абхазского двора заключалось в том, чтобы обеспечить возможность совершения культовых и ритуальных действий и молений, связанных с благополучием всех членов семьи, животноводством, пчеловодством, виноградарством, которые необходимо было проводить именно на территории двора. Также абхазский двор исполнял особые функции, связанные со многими обычаями, исполнявшимися во время многолюдных свадеб и похорон. Абхазский двор несет и эстетическую функцию как отражение представлений абхазов о красоте, функциональности и целесообразности обустройства жизненного пространства.

¹ Инал-ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты, Ацаны. Сб. статей и материалов. – Сухуми: Алашара, 1977. – С. 23.

² Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. // Абхазия страна души. – Т. II. – Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2011. 450 с.

³ Бжания Ц. Из истории хозяйства абхазов. – Сухуми: Алашара, 1973. – С. 84.

- ⁴ Полевые материалы автора. с. Ачандара, информатор Ф. Царгуш, 1987 г.
- ⁵ Полевые материалы автора. с. Бармыш, информатор М. Бениа, 1987 г.
- ⁶ Гулиа Д. И. История Абхазии. Издание Наркмпроса ССР Абхазия. – Тифлис: 3-я типография Полиграфтреста ВСНХ Грузии, 1925. – С. 223, 224.
- ⁷ Чурсин Г. Ф. Материалы для этнографии абхазов. // Архив Абхазского научно-исследовательского института языка литературы и истории. Рукопись № 52, 1937.
- ⁸ Ламберти А. Описание Колхиды // Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа. – Вып. 43. – Тифлис, 1913. – С. 189.
- ⁹ Полевые материалы автора. с. Ачандара, информатор А. Джения, 1987 г.
- ¹⁰ Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии. – Сухуми: Алашара, 1969. – С. 19.
- ¹¹ Рихтер З. В солнечной Абхазии и Хевсуретии // Диалог времён. История. Традиция. Культура. Альманах. – №. 1. – Сухум: Абики, 2016. – С. 136.

UDC 392.3:728.67

D.V. Akhba

Traditions of the Arrangement of the Estate and Adjacent Territories (yard) among the Abkhazians

Akhba Diana, Abkhaz State Museum (Sukhumi), the Department of Ancient History and Middle Ages, Head of the Department, dakhba@mail.ru

The scientific article is a part of the full article On the Cult of the Courtyard among the Abkhazians and is devoted to the issues of the arrangement of the adjacent territories, the estate and the yard. When arranging the estate, Abkhazians paid special attention to the central courtyard in front of the house, since this was associated with the compliance of the of traditional customs rooted in the era of the tribal system.

The central courtyard of Abkhazians is the main part of the Abkhazian estate. In the traditional culture of the Abkhazians, the courtyard reflects all the characteristic features of the cultural,

spiritual and economic life of the people, many ideas are associated with it, which represent valuable ethnographic material.

The class aspects of the social system were clearly manifested in the arrangement of Abkhazian estates. The courtyards of princes and nobles were large and were planted by clover (or daisies) for beauty.

The very specificity of the people's life, its spiritual needs, customs and traditions determined the large size of the courtyard. Even in difficult economic conditions, the Abkhazians do not practice reducing the area of the courtyard. Despite the change in the economic, spiritual and other aspects of folk culture over time, the Abkhazian courtyard has continued to preserve main characteristic features inherent to it since ancient times. In Abkhazian life, the courtyard is a space within which numerous ritual and ceremonial actions are performed, which were strictly regulated.

The Abkhazian courtyard also has an aesthetic function as a reflection of the Abkhazians' ideas about beauty, functionality and expediency of arranging living space.

Keywords: yard, estate, praying woman, folklore, omen, gate, climbing frame, hornbeam, guest, clover.

И.А. Каранетова

Культура детства у народов Приамурья
(по материалам коллекций Российского
этнографического музея)

Каранетова Ирина Альфредовна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник ведущей категории, karapetovaIA@yandex.ru

В докладе рассматриваются этнографические предметы народов Приамурья, связанные с миром детства и хранящиеся в Российском этнографическом музее. Основная их часть приобретена в начале XX в. у нанайцев, ульчей и нивхов Нижнего Амура. Это вещи, связанные с родильной обрядностью: колыбели, одежда, игрушки, детские амулеты и обереги. Дополнением к вещевым коллекциям служат фотографии, являющиеся, наряду с экспонатами, важным и ценным историко-этнографическим источником.

Ключевые слова: Российский этнографический музей, экспонат, коллекция, мир детства, колыбель, игрушки, амулеты.

Особое место в собрании Российского этнографического музея (далее – РЭМ), по культуре народов Приамурья – нанайцев, ульчей, нивхов – занимают экспонаты, отражающие предметный мир детства. Это вещи, связанные с родильной обрядностью: колыбели, предметы одежды, игрушки, детские амулеты и обереги. Прекрасным дополнением к вещевым коллекциям служат фотографии, являющиеся, наряду с экспонатами, важным и ценным историко-этнографическим источником.

Детство – важный этап в жизни и становлении человека: время роста и подготовки ребенка к выполнению жизненных задач в семье и родовом сообществе.

Рождение ребенка было не только радостным, но в то же время и тревожным событием: с одной стороны, новорожденный был беззащитен и считался наиболее подверженным воздействию злых сил, с другой – до отпадания пуповины такой ребенок воспринимался сакрально нечистым и даже опасным не только для семьи, но и всего родового коллектива. Предполагалось, что в этот период, ребенок связан с иным миром, еще «не укрепился на этом свете»¹, и не вполне сформировался как человек. Такие представления были характерны для всех народов: «...новорожденный не считается человеком (и даже просто ребенком) до тех пор, пока над ним не совершен ряд ритуальных действий...»². Важным в этом цикле были обряды, связанные с последом и пуповиной. Они отражали идею женского плодородия и заботу о сохранении жизни ребенка. После выполнения определенных ритуальных действий нанайцы укладывали послед в берестяной сосуд, который подвешивали на дереве, расположенном за пределами стойбища³ (фотокол. 4700-107); пуповину хранили в прямоугольной берестяной сумке. Такая сумка имеется в коллекции по ульчам (кол. 1997-172). Нивхи, по сведениям, этнографа Е.А. Крейновича, детское место заворачивали в траву и «натыкали на жердь», а после отпадания пуповины «жердь с детским местом уносят в тайгу и втыкают около дерева с развилкой так, чтобы она не упала»⁴.

Если ребенок рождался с плацентой на голове, то считалось, что он будет шаманом. В этом случае нанайцы из плаценты делали маленький бубен, который подвешивали на ремень колыбели (сведения приводятся в коллекционной описи)⁵.

С самым ранним, младенческим, периодом жизни ребенка был связан комплекс мер, в том числе и ритуальных, направленных на сохранение его жизни. В первую очередь, защитной функцией наделялась сама колыбель. Перед тем как впервые положить в нее ребенка, ее изнутри «очищали», поджигая кушочки чаги «для выкуривания злого духа, который мог в ней спрятаться»⁶.

В коллекциях РЭМ имеются ночные и дневные колыбели с полным набором постельных принадлежностей – подушками, одеяльцами и т.п. Форма колыбели и материал, из которого ее изготавливали, у разных народов различались: у нижеамурских нивхов и ульчей ночные люльки представляли собой продолговатый короб из бересты с невысоким бортиком (кол. 1930-2, 7006-80). Дневные колыбели, долбленные в виде желоба, заканчивались сиденьем и отверстием для стока мочи (колл. 1997-82, 8762-16595). Ребенок находился в ней в сидячем положении со свободно спущенными ногами. При помощи кожаных ремней колыбели могли придавать вертикальное положение. У нанайцев были дневные люльки общетунгусского типа: они состояли из двух согнутых дугой и скрепленных под углом дощечек, служивших бортиками, и дна из поперечных дощечек (кол. 6808-17, 6938-10). Ночные колыбели нанайцев, выдолбленные из части ствола дерева, имели форму лодки (кол. 4795-467). Нередко на самой колыбели вырезали символы и знаки, например, делали ряд сквозных отверстий или изображали ухо, чтобы ребенок хорошо слышал и рос умным (кол. 4795-467). В качестве оберега на колыбель вешали амулеты в виде миниатюрного лука со стрелой, кости и клыки хищных птиц и зверей (кол. 7006-85, 6876-155, 4795-467), а также металлические подвески, изображения колющих и режущих предметов, вырезанных из дерева (кол. 6762-155, 6875-155). Об одном из таких амулетов – связки, из 13 косточек рыси и двух деревянных ножичков – собиратель сообщал, что «кости рыси охраняют ребенка от посягательств черта, который боится ее костей» (кол. 6876-155). Такие защитные меры считались особенно актуальными в период между отпадением пуповины и появлением первых зубов. Появление зубов знаменовало новый важный этап в жизни ребенка – изменение его статуса.

Родители старались делать все возможное для сохранения жизни младенца. При лечении пользовались не только средствами народной медицины, но и применяли магическое воздействие, а в особо тяжелых случаях обращались за помощью к шаману. Если у нанайцев ребенок часто болел, родители по указанию шамана вырезали из дерева миниатюрное антропо-

морфное изображение его двойника, чтобы болезнь переселилась в эту фигурку (кол. 8529-82). По-видимому, той же цели служило деревянное антропоморфное изображение, которое обшивали куском холста и держали под подушкой больного младенца. По сообщению собирателя Е.Р. Шнейдера, такую фигурку делали для каждого ребенка, и мать «кормила» ее своим молоком, сцеживая в отверстие, специально проделанное в фигурке. Сильным оберегом от детских болезней у нанайцев считалось изображение тигра (кол. 1998-40). Ульчи в качестве оберега ставили возле больного шаманскую стрелу и пучок прутьев с железными наконечниками. Металл у всех народов Сибири считался объектом сакрализации, обладающим высоким символическим статусом. Коллекция детских амулетов и оберегов, хранящаяся в РЭМ, дает представление о наиболее часто встречавшихся недугах и способах их магического лечения. В собрании имеется специальный амулет от болезней живота в виде деревянной мыши, которую прикладывали к больному месту и окуривали багульником, дыму которого приписывались лечебные свойства. От поноса, дизентерии, рвоты и худобы «помогали» деревянные антропоморфные фигурки с согнутыми ногами. Их «кормили» материнским молоком и разной пищей. Самую большую коллекцию, составляют амулеты, исцеляющие от дневного и ночного детского плача, т.к. считалось, что во время плача душа покидает ребенка. Чаще всего это были антропоморфные фигурки с остроконечной головой, а также изображения животных и птиц с распростертыми крыльями. Если амулеты не помогали, то призывали шамана, который «должен был поймать душу ребенка и вернуть ее»⁷. Среди экспонатов, хранящихся в РЭМ, имеется мешочек 10×4 см из красной материи, изображающий душу ребенка. По сведениям собирателя, мешочек этот шаман носил на поясе (кол. 1047-6).

У нивхов, в том числе и нижеамурских, первой «одеждой» новорожденного, в которую его заворачивали, были шкурки щенка или зайца, наделявшиеся защитной магической функцией. Они также служили ему постелью. Для грудных детей шили рубашки из ткани (кол. 4798-26), а когда они начинали ходить, им изготавливали одежду, соответствовавшую полу, как прави-

ло, из мягких шкурок и ткани. Детская одежда из кожи рыб, шкур животных и ткани – халаты, нагрудники, обувь, головные уборы и рукавицы – широко представлена в коллекционном собрании РЭМ. Аппликативный спиралевидный орнамент, которым подчас украшали спинку детской одежды, также имел защитную магическую функцию. Той же цели служили и наkosные украшения девочек (кол. 1998-407).

Воспитание ребенка, его адаптация к социальной среде проходили по отработанной многими поколениями схеме. Целенаправленное систематическое обучение детей «женской» и «мужской» социальным ролям начиналось с пяти-шестилетнего возраста. В своих играх дети, подражая взрослым, приобщались к будущей трудовой деятельности. При этом воспитание в традиционном обществе всегда имело четкую гендерную специализацию. Девочки – будущие матери и хозяйки дома – играли в куклы, одежду для которых вырезали из бумаги, рыбьей кожи или ткани. Лиц куклы по традиции не имели. У каждой девочки была целая «семья» кукол. Игрушки мальчиков отличались бóльшим разнообразием; они соответствовали их будущей роли охотника-добытчика. В музейных коллекциях имеются деревянные ножички, самострелы, детские охотничьи перевязи, миниатюрные нарты, лодки, мячики из древесного гриба-трутовика. Отцы и деды для мальчиков изготавливали луки и стрелы, чтобы те упражнялись в стрельбе по мишеням (кол. 1998-356, [438–441]). Среди игрушек нанайских мальчиков были и антропоморфные куклы – *бучуэн*, в прошлом также служившие оберегами (кол. 4795-454, 457).

Вещевые и фотоколлекции, особенно приобретенные в начале XX в., позволяют составить достаточно полное представление о многих сторонах жизни нанайцев, ульчей и нивхов, в том числе о культуре детства этих народов, являясь важным и ценным историко-этнографическим источником.

¹ Таксами Ч.М. Традиционное воспитание детей у нивхов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука, ЛО, 1988. – С. 100.

² Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – С. 240.

³ РЭМ. Кол. оп. 4795-435.

⁴ Крейнович Е.А. Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, 1973. С. 343.

⁵ Там же.

⁶ Таксами Ч.М. Указ. соч. – С. 102; Сем Ю.А. Воспитание детей в традиционной культуре нанайцев//Традиционное воспитание детей у народов Сибири: Сборник статей / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – Л.: Наука, ЛО, 1988. – С. 123.

⁷ Сем Ю.А. Указ. соч. – С.123–124.

UDC 392.16:069.5

I.A. Karapetova

Childhood Culture of the Peoples of the Pre-Amur Region (Based on the Collections of the Russian Museum of Ethnography)

Irina Alfredovna Karapetova, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of Siberia and Far East, Leading Researcher, karapetovaIA@yandex.ru

The article analyses objects from the collection of the Russian Museum of Ethnography that are associated with the world of childhood of the peoples of the Pre-Amur region. Most of these objects were acquired from the Nanai, Ulchi and Nivkh people of the Lower Amur area in the early 19th century. These are items related to birthing rituals, cradles, clothes, toys, children's amulets and charms. In addition to the collections, photographs are also used along with the artefacts as an important and valuable historical and ethnographic source of information.

Keywords: The Russian Museum of Ethnography, exhibit, collection, world of childhood, cradle, toys, amulets.

А.И. Руденко

О «Гичгие» – ритуальной деревянной кукле оленных коряков, охранителе оленей и рода (на материалах Тигильского районного краеведческого музея 2012–2019 гг.)

Руденко Алла Ивановна, Тигильская центральная межпоселенческая библиотека (Камчатский край Тигильский район, с. Тигиль), ведущий методист, кандидат искусствоведения, rudenall@mail.ru

В докладе рассматривается опыт проведения в Тигильском районном краеведческом музее в 2012–2019 годы обрядов «Каюю» / «Килвэй» («Рождение олененка» / «Рогов») оленных коряков с использованием ритуального предмета «Гичгий», охранителя оленей и рода. В результате были уточнены некоторые аспекты символических действий с применением «Гичгий» в сравнении с описаниями в этнографической литературе, удалось прояснить классификационные характеристики обрядов, выяснить, как они к относятся к праздникам «Каюю» / «Килвэй».

Ключевые слова: коряки, оленеводы, Камчатка, семья, обряд, традиции, Гичгий, ритуальное «кормление».

В Тигильском районном краеведческом музее (ТРКМ) накоплен опыт проведения обрядов оленных коряков с привлечением ритуального предмета «Гичгия» с 2012 по 2019 годы. Чавчувены (оленные коряки) проживают в Тигильском районе

Камчатского края. Музей был открыт в 1998 году. Первые экспонаты поступали в учреждение из национального с. Седанка, находящегося в 30 км от с. Тигиль. Оленевод Интаят, передавая родовые куклы «Гичгий» в фонд музея, обратился с просьбой к сотрудникам проводить ежегодное их «кормление». Таким образом, в фонде музея хранятся 4 комплекта кукол «Гичгий» из рода Интаята Якъентовича Икавава и рода Акея Оллича.

Целью исследования является выявление особенностей проведения обрядов с участием ритуальной куклы «Гичгий» в музейной практике. Задачи изучения – уточнить некоторые аспекты проведения музейного обряда «пробуждение куклы Гичгий» в сравнении с описаниями в этнографической литературе, а также выявить, к какой классификации обрядов относятся праздники «Каюю» / «Килвэй, определить характер предметов, входящих в единый комплекс с экспонатом «ритуальная деревянная кукла «Гичгий» рода Якъенто. Такие обряды ранее не проводились в муниципальных музеях Камчатки.

Понятие «обряд» подразумевает совокупность установленных обычаев действий, в которых воплощаются религиозные представления или бытовые традиции¹. В ТРКМ данный обряд ежегодно проводила хранитель музейных предметов О.К. Алексеева (1953–2022), владевшая корякским языком, с детства наблюдавшая его проведение. Музей, таким образом, чтит традиции «пробуждения Гичгий», «кормление» *калаков* (антропоморфные фигурки, представляющие добрых охранителей, предков), по завету Интаята. Со дня образования музея сотрудники регулярно проводили корякский обряды с «Гичгием». Нужно отметить, что с 2012 по 2015 годы обряд именовали «Каюю» (олenenок), в котором будили Гичгий, и его проводили в феврале, а потом с 2016 года – «Килвэй» – он проводился в апреле. Было замечено, что О.К. Алексеева ждала сообщения из табуна о рождении первого олененка. Первоначально возник вопрос: почему в начале назывался обряд «Каюю», а потом «Килвэй». Они были совмещены с друг другом. Оказывается, как указывает В.В. Горбачева: «Почти у всех групп оленных коряков праздник молодого оленя – Каюю постепенно слился с праздником рогов Килвэй / Кэлвай. Весной, в апреле, большин-

ство оленей (молодые телята, яловые важенки, старые олени) сбрасывают свои рога»². В.Н. Малюкович отмечает, что праздники чавчувенов (оленные коряки) были непосредственно связаны с оленеводством и исходили от него, например, отел оленей, ему соответствуют декабрьский и февральский кильвей³. Автор отметил, что угощение у оленеводов на праздниках готовилось исключительно только из оленины⁴.

Описание экспоната «Кукла Гичгий». Кукла имеет вид антропоморфного существа (по представлению коряков – это хозяин домашних оленей, мужчина). Выполнена из деревянной доски. Она плоскостная, хорошо отшлифована. В верхней части на ее «лице» просматриваются прорези: по две черточки – брови и глаза. Слегка обозначен рот в нижней части личика в виде миниатюрного диагонального крестика. Туловище предмета имеет в верхней части покатые плечи. Что касается нижней части, то она оформлена в виде ласточкиного хвоста (здесь используем наименование элемента архитектуры). Вдоль туловища посередине проходит 6 крупных круглых углублений. Имеются мелкие углубления с левой и с правой сторон от второго углубления, расположенного посередине туловища. От мелких углублений проходят вниз по туловищу тонкие линии, имитирующие одежду, украшенную бахромой. В целом мастер изготовил изящную куклу по сравнению с теми, которые мы можем наблюдать на иллюстрациях в этнографической литературе, но и не только. Например, в ТРКМ имеется другой экспонат куклы более грубой работы. К остоу Гичгия прикреплены два чаута (аркана), собранные в круг. К ней подвешены лучок со сверлом для добывания огня, ложечка, скульптурки рыб, нерп, 2-х вильчатые палочки, человечки остроголовые, ровдужная (замшевая) веревка, с завязанными на ней узелками, табакерка, изготовленная из рога оленя. Хранитель О.К. Алексеева отмечала, что в комплект с ритуальной куклой Гичгий входят предметы, которыми повседневно «пользовался» Гичгий. Женщины шили культовые предметы. Мужчины мастерили из дерева и оленьего рога скульптурки малых форм, которые были перечислены выше.

Оленеводы, владельцы Гичгия, обожествляли его, проводя обряд камлания/общение с духами (кор. «эньянвата») с помо-

щью «священной еды» (кор. «инэлвет»). Ритуальный предмет кормят «священной едой», состоящей из оленьего жира и заячьего пуха.

Выделены этапы проведения обряда: 1. Приготовление угощения – варили шурпу из оленины, отваривали язык оленя (когда не было оленьего, то стали использовать говяжий). 2. Вынос нарты (или стола), с покрывшей из оленьей шкуры. 3. Размещение на нарте или столе ритуальных предметов – куколок, треногу, куклы «Гичгий», корытца с жиром из костного мозга ног оленя, с заячьим пухом, деревянного блюда с кусочками оленьего (говяжьего) языка для подношения гостям. 4. Перед совершением обряда добывания огня и на этапах проведения обряда «Пробуждение Гичгия» рассказывается о назначении родовой куклы. 5. Информирование посетителей о назначении куклы Гичгий.

Звучит рассказ о том, что в далекие времена корякские женщины разговаривали с куклой тихим голосом. Они просили ее об удачной зимовке для оленей, благополучного отела, удачной охоты. К кукле «Гичгий» обращались за помощью, когда случалось убегание оленей, и часть стада терялась. Куклу «кормили» и снаряжали на поиски оленей, прежде надев на нее кухлянку, выносили из юрты, размещая ее в той стороне, куда предположительно убежали олени. Женщины садились вокруг костра, одна из них брала кусок сухожилий из ног оленя, совершая обход очага, держала над ним сухожилия и произносила слова по-корякски: «Хой, хой, епп, эч, гатка, к, оявлен к, лэги элнветын» – «Хой, Хой, еще не рассвело, олени, придите на выгон!». Ведущая объясняла, что старые люди говорили, что если сухожилия начинали скручиваться от огня и трещать, то это могло означать: у сбежавших оленей сводило ноги и они возвращались домой. 6. Проведение ритуала добывания огня с помощью сверления лучком. 7. Демонстрация обряда «пробуждение куклы «Гичгий». 8. «Кормление» куклы при помощи оленьего костного мозга и заячьего пуха.

Описание обряда «Пробуждения куклы Гичгий». Перед зрителями демонстрируется кукла – огниво, объясняется, что на ней высверлены углубления, и чем их больше, тем древнее кук-

ла. Подчеркивается, что в обряде участвовали женщины, они садились в круг, напевая песню – заговор о защите оленей. Перед всеми присутствующими демонстрировался древний способ добывания огня при помощи лучка

О.К. Алексеева отмечала, что огонь добывал только мужчина, он «будил» куклу Гичгий. Она рассказала: в 1930-е годы, когда в стойбище были репрессированы мужчины и огонь добывать было некому, его добывал мальчик. Факт добывания огня мужчинами не подтверждается в этнографической литературе. Например, В.В. Горбачева подчеркивает, что женщины разжигали огонь с помощью гычгыев⁶. В музейной практике к обряду добывания огня привлекались мужчины – сотрудники музея. Видимо, у седанкинских чавчуменов огонь добывали мужчины. *Участники мероприятия.* На мероприятие приглашались старожилы села, подростки, участники конференций. В давние времена в обряде участвовало все селение или семья.

Результаты исследования. Обряд Каюю / Килвэй с помощью «пробуждения куклы Гичгий» относится к календарным, промысловым, семейным, общественным, коллективным праздникам⁷. Но, как указывают исследователи, его проводили и в кругу семьи. С семейным культом теснейшим образом было связано стадо домашних оленей⁸. «Пробуждение Гичгия» могло происходить в любое время года. Обращались к объекту с разными заклинаниями, касающимися семейного благополучия, удачной зимовки и отела оленей, защиты от вредоносных существ, изгнания духов болезней у оленей и людей⁹. В.В. Горбачева отметила: «В большой патриархальной семье оленеводов имелось несколько деревянных приборов для добывания огня. Каждый прибор был связан с определенной частью домашних оленей, принадлежащей членам малой семьи»¹⁰. Гичгий передавался по наследству младшему сыну, а если наследника не было по мужской линии, то дочери, а также если муж дочери оставался в семье ее родителей¹¹.

Отметим, что в музее при проведении обрядов Каюю / Килвэй хранителем музейных предметов не отмечалось, что это праздники. Целью проведения этих обрядов заключалось в том, чтобы накормить куклу Гичгий и привязанных к ней ох-

ранителей, уважая традиции оленеводов, сдавших в музей свои семейные реликвии. Стало очевидным, что кукла Гичгий – это не просто экспонат, а вещь, которая при ее использовании «оживляется», и с помощью нее молодому поколению транслируются культура чавчуменов, их семейные и общественные традиции. Д.М. Угринович определил обряд как «особый способ передачи новым поколениям определенных идей, норм поведения, ценностей и чувств»¹², подчеркнул его символическую природу¹³. С демонстрацией обрядов молодому поколению, передаются традиции семьи и рода, осуществляется связь поколений. В целом ритуальная коллекция «Гичгий» и относящиеся к ней материалы о нем являются источником изучения семейных традиций оленных коряков Камчатского края.

¹ БЭС. Новейший энциклопедический словарь. 120 000 словарных статей / М.Б. Аввакумова [и др]. 1-е изд., – М.: РИПОЛ классик, 2010. – С. 1217.

² Горбачева В. В. Обряды и праздники коряков. – СПб.: Наука, 2004. – С. 50.

³ Малюкович В.Н. Мелодия северного рассвета / Серия «Из фондов музея». – Петропавловск-Камчатский: «Новая книга», 2023. – С. 38–44.

⁴ Там же. – С. 36.

⁵ Отчет о деятельности Тигильско музея за 2019 год. URL : <https://tigilmuseum.ru/?s=%D0%BE%D1%82%D1%87%D0%B5%D1%82+2019> (дата обращения 07.10.2024).

⁶ Горбачева В.В. Указ. соч. – С. 48.

⁷ Малюкович В.Н. Мелодия северного рассвета. Указ. соч. – С. 38 – 44.

⁸ Горбачева В.В. Указ. соч. – С. 28.

⁹ Малюкович В.Н. Указ. соч. – С. 37.

¹⁰ Горбачева В.В. Указ. соч. – С. 28.

¹¹ Там же. С. 28.

¹² Угринович Д.М. Обряды. За и противю. – М.: Политиздат, 1975. – С. 156.

¹³ Там же.

A.I. Rudenko

*Gichgiy as a Ritual Complex of the Deer
Koryaks, a Guardian of Deer and the Genus
(Based on the Materials of the Municipal State
Cultural Institution Tigilsky Regional Museum
of Local Lore)*

Rudenko Alla Ivanovna, Municipal Budgetary Cultural Institution Tigil Central Inter-settlement Library (Kamchatka Territory Tigilsky district, settlement Tigil), Leading Methodologist, Ph. D. (Art History), rudenall@mail.ru

The report examines the experience of conducting *Kayuyu / Kilway (Birth of a fawn / Horns)* deer koryaks in the Tigil district Museum of Local Lore in 2012-2019 using the ritual object "Gichgiy", the guardian of deer and the genus. As a result, some aspects of symbolic actions with the use of *Gichgias* were clarified in comparison with descriptions in ethnographic literature, it was possible to clarify the classification characteristics of the rituals, to find out how they relate to the holidays *Kayuyu / Kilway*.

Keywords: the Koryaks, reindeer herders, Kamchatka, family, ritual, traditions, *Gichgiy*, ritual "feeding".

Н.В. Мальцева, В.А. Белокопытова

Семья оленеводов Болдухиных
(сквозь призму новых поступлений
в фонды Магаданского областного
краеведческого музея)

Мальцева Наталья Васильевна, Магаданский областной краеведческий музей (Магадан), заместитель директора по культурно-просветительной и организационной работе, banshchikova1986@mail.ru

Виктория Александровна Белокопытова, Магаданский областной краеведческий музей (Магадан), экскурсовод отдела музейной педагогики, vicky2014@mail.ru

Рассмотрен уникальный предметный ряд этнографической коллекции, переданный в музей родственниками представителя рассохинской группы эвенов-олeneводо в Среднеканского района Магаданской области. Через данные предметы можно проследить историю эвенского рода и особенности оленеводческого хозяйства до первой четверти XXI в.

Ключевые слова: эвены, оленеводство, лопата *эри вун*, сумка для сушеного мяса, *коробдя*.

В 2024 г. этнографическая коллекция Магаданского областного краеведческого музея пополнилась новыми предметами эвенской династии Болдухиных – семьи потомственных оленеводов, сохранивших традиции и практики ведения хозяйства до наших времен. Предметы в количестве 18 экз., принадле-

жавшие Марии Михайловне Болдухиной (1935–2024) и Ивану Федоровичу Болдухину (1971–2015), передала в музей их дочь и сестра, Наталья Федоровна Калашникова. Среди предметов: лопата для уборки снега, шкатулка, мешок для сушеного мяса и другие.

Семья Болдухиных принадлежит к эвенскому роду Уягынкын, кочевавшему по территории Охотско-Колымского края. В 1932 г. вследствие форсированной коллективизации они вместе с семьей Хабаровских (род Дойда), с которыми издавна были связаны семейно-брачными отношениями, скрылись в тайге на р. Рассоха. Здесь они находились в изоляции до конца 1950-х гг., занимаясь охотой и оленеводством, приобретшим в хозяйстве главенствующий характер. Нарращивание поголовья стало насущной задачей¹. Изолированность позволила семьям сохранить традиционную материальную и духовную культуру и крепкие внутрисемейные отношения.

Мария Михайловна родилась в семье Михаила Павловича Хабаровского, в тайге, предположительно в 1935 г. – «в год большой воды». Традиционно девушки из рода Дойда выходили замуж за молодых людей из рода Уягынкын. Марию сосватал Федор Дмитриевич (1931–1984), сын Дмитрия Афанасьевича Болдухина (1897–1967), уважаемого старейшины рода и шамана. Всю жизнь до глубокой старости она – дочь, жена и мать оленеводов – прожила, кочуя в тайге. Мария Михайловна не владела русским языком, не умела читать и писать. Но она была настоящей хозяйкой: готовила еду, шила одежду, воспитывала детей. Ее дочь, Наталья Федоровна, вспоминает, что никогда не видела маму спящей: «Ночью открою глаза – а мама вышивает или шьет». Мария Михайловна родила и вырастила десятирых детей. Указом Верховного Совета СССР 5 ноября 1984 г. ей было присвоено звание «Мать-героиня» с вручением ордена. Проявила стойкость она и когда потеряла мужа – в 1984 г. умер Федор Дмитриевич. Семья осталась в тайге со стадом.

В 1990-е гг. вследствие экономических причин оленеводство Магаданской области пришло в упадок. Иван Федорович Болдухин, сын Марии Михайловны, председатель родовой общины Каньон, сохранял малое количество поголовья, что-

бы поддерживать привычный уклад семьи. Старые оленеводы своим авторитетом удерживали детей и других родственников в тайге².

Болдухины переселились в пос. Сеймчан в 2015 г., когда старикам стало невозможно жить в тайге по состоянию здоровья. Младшее поколение семьи, внуки и правнуки Марии Михайловны, к тому времени уже переехали в г. Магадан. Они продолжали регулярно навещать бабушку, хотя между пос. Сеймчан и г. Магадан 497 км. Марию Михайловну до последних дней дети привозили в город, поддерживали традиции встречи семьи. Несмотря на то, что бабушка не говорила по-русски, младшие члены семьи заботились о ней, слушали с огромным уважением.

Мария Михайловна до глубокой старости отличалась активностью и любознательностью. В ноябре 2023 г. она с Натальей Федоровной посетила Магаданский областной краеведческий музей, общалась с сотрудниками (дочь выступала переводчиком с эвенского языка), с интересом рассматривала этнографическую экспозицию музея, рассказывала о предметах, их назначении, узнавала на фотографиях знакомые лица.

М.М. Болдухина умерла 9 апреля 2024 г. в возрасте 89 лет. За два дня до своей смерти в пос. Сеймчан она принимала у себя в гостях сотрудников музея, рассказывала эвенские сказки и мифы. Настояла на том, чтобы на встречу достали национальный костюм, оделась самостоятельно, ее подняли (уже не могла сама стоять) и сфотографировали в «привычной одежде» – капоре, переднике, кафтане, торбасах, расшитых ею собственноручно.

Рассказы Марии Михайловны, зафиксированные сотрудниками музея во время командировки в пос. Сеймчан, сегодня являются бесценным материалом в изучении эвенской культуры.

Личные бытовые предметы, изготовленные Марией Михайловной и ее сыном Иваном, были завещаны в дар музею.

Одним из них является лопата для очистки снега (МОКМ КП-39707). Она выполнена из цельного куска дерева, предположительно лиственницы (длина – 101,0 см, ширина – 24,2 см, толщина – 6,8 см). Состоит из рукояти и полотна прямоугольной формы. В верхней части рукояти сзади выполнен Г-образный выступ.

Верхние углы полотна лопаты скруглены, нижние ровные. По боковым краям лицевой части выполнен бортик, вверху образующий треугольный выступ. По центру полотна справа и слева размещены отверстия, в которые продет ремешок из ровдуги, зафиксированный узлами. Ремешок состоит из двух частей, сшитых между собой сухожильными нитями.

Наталья Федоровна рассказала, что его закрепляли, чтобы женщине было удобно набирать снег и легче за ремешок и ручку поднимать тяжелую лопату.

Полотно лопаты укреплено от растрескивания жестяными фрагментами. Два из них закреплены гвоздями на передней части полотна: треугольный – сверху у ручки и прямоугольный – снизу. На задней стороне полотно усиливают большой и маленький прямоугольные фрагменты.

Лопата – *эриун* – изготавливалась из цельного куска дерева, удлиненной, неглубокой и слегка вогнутой. Рабочая кромка была плоской, чтобы было легче набирать снег. Ею расчищали место для юрты³.

Частые перекочевки предполагали закрепленное место для каждой вещи. Этим объясняется бытование у эвенов сумочек, коробок, чехлов и других упаковочных приспособлений.

Шкатулка, изготовленная Иваном Федоровичем (МОКМ ВХ-7871/8), выполнена из дерева, предположительно, березы (длина – 26,5 см; ширина – 12,4 см; высота – 4,0 см). Коробочка прямоугольной формы с выдвигающейся крышкой, конструктивно соответствующая пеналу. Основная часть предмета изготовлена из цельного куска за исключением передней стенки – отдельной дощечки трапециевидной формы. Она прикреплена металлическими заклепками к боковым стенкам. Внутренняя часть шкатулки выбрана, образуя прямоугольное углубление. Для крышки на боковых продольных стенках выполнены треугольные пазы, а на задней – выступ. Крышка выполнена из двух дощечек, скрепленных между собой жестяными пластинками и заклепками из гвоздей. Спереди на крышке кругообразный выступ, на который привязан кожаный ремешок для удобства использования. По информации Н.Ф. Калашниковой, семья Болдухиных в шкатулку складывала деньги и документы.

Деревянные футляры *коробдя* использовали для хранения мелких вещей, свечей, наперстков, игл⁴. Также их делали для хранения небольших икон и литых складней. Они представляли собой плоскую доску с выдолбленными углублениями необходимого размера⁵.

Среди предметов, сшитых Марией Михайловной для сына Ивана имеется мешок для хранения сушеного мяса (МОКМ КП-39711/1, длина – 36,0 см, ширина – 22,0 см). Он сшит из коричневого камуса. Обычно эвенские мастерицы использовали для пошива сумок остатки шкур, камусы, обрезки. Мешок состоит из полости и горловины. Передняя и задняя стенки полости сшиты каждая из двух закругленных внизу камусов. Боковые стенки пришиты к ним сухожильными нитями. Притачное округлое дно завершает формирование цилиндрической, слегка расширенной книзу полости мешка.

Широкая притачная горловина изделия составлена из двух фрагментов. Нижний – из ровдуги, верхний представляет собой полосу из белой ткани с желтыми и розовыми цветами. Фрагменты пришиты сухожильными нитями и суровой ниткой темно-зеленого цвета. Устье горловины стягивается кожаными завязками.

Представители семьи Болдухиных рассказывают, что у эвенов есть понятие *ханин* – душа, которая после смерти человека возвращается в кого-то из его потомков. Мария Михайловна Болдухина ушла из жизни, но живут ее внуки и правнуки, ее легенды и вышивки. И музей богат экспонатами, которые могут рассказать историю семьи оленеводов последующим поколениям.

¹ Банщикова Н.В. Оленеводство Среднеканского района: история и перспективы // Вестник СВНЦ ДВО РАН. – 2012. – № 1. – С. 118.

² Там же. – С. 119.

³ История и культура эвенов. – СПб.: Наука, 1997. – С. 90.

⁴ Там же.

⁵ Художественная обработка меха и кожи у народностей Крайнего Северо-Востока. Вып. 2 // Авт.-сост. Л. В. Андреева. – Магадан: ОАО МАОБТИ, 2004. – С. 189.

N.V. Maltseva, V.A. Belokopytova

**Boldukhin Reindeer Herding Family
(on the Example of New Acquisitions
in the Funds of the Magadan
Regional Museum)**

Maltseva Natalya Vasilievna, Magadan Regional State Autonomous Cultural Institution Magadan Regional Museum, Deputy Director for Cultural and Educational and Organizational Work, banshchikova1986@mail.ru

Victoria Alexandrovna Belokopytova, Magadan Regional State Autonomous Cultural Institution Magadan Regional Museum, Guide of the Department of Museum Pedagogy, vicky2014@mail.ru

A unique series of ethnographic collection items, donated to the museum by relatives of a representative of the Rassokhin group of the Even reindeer herders from the Srednekansky district of the Magadan region, was examined. These items reflect the history of the Even clan and the characteristics of reindeer herding up to the first quarter of the 21st century.

Keywords: the Evens, reindeer breeding, *Erivun* shovel, bag for dried meat, *korobdya*.

М.В. Федорова

Визуальны образы бурятской семьи на фотографиях из собрания Российского этнографического музея

Федорова Марина Владиславовна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник ведущей категории, fedorovarme@mail.ru

В докладе исследуется визуальная репрезентация бурятской семьи посредством историко-культурного анализа и систематизации фотографий из собрания Российского этнографического музея, отражающих различные аспекты семейного быта бурят второй половины XIX – начала XX в.

Автор определяет возможную степень родства изображенных на снимках людей, атрибутирует личности ряда персонажей, выявляет роль членов семьи в традиционном укладе жизни и хозяйственной деятельности. В результате проведенного исследования вводятся в научный оборот малоизвестные визуальные документы, представляющие собой достоверный и весьма содержательный источник для изучения семейно-брачных отношений бурят конца XIX – начала XX в.

Ключевые слова: визуальные образы, фотографии, семья, буряты, Российский этнографический музей, фотоколлекции.

Изучению семейно-брачных отношений бурят конца XIX – начала XX в. посвящено множество научных работ, в которых рассматриваются форма и структура бурятской семьи, харак-

тер внутрисемейных отношений, методы воспитания детей, нормы заключения брака и свадебная обрядность¹. В своих трудах исследователи основывались главным образом на собственных полевых материалах, опубликованных и архивных письменных источниках. Задачей нашего исследования является историко-культурный анализ и введение в научный оборот малоизвестных визуальных документов – фотографий из собрания Российского этнографического музея (далее – РЭМ), отражающих различные аспекты семейного быта бурят второй половины XIX – начала XX в. Это снимки, сделанные во время экспедиций в Забайкальскую область и Иркутскую губернию исследователями и путешественниками: Карлом де Брандисом (1866), С. Б. Тумановым (1878–1879), П.П. Шимкевичем (1893), Ф.Я. Коном (1902), Л.Ж. Жабэ (1912), Д.Э. Ухтомским (1913), С.И. Руденко (1923) и др.

В рассматриваемый период фотография становится важным средством отражения жизни народов, проживающих на территории России. Исследователи, снабженные фотографическими аппаратами, в своих путешествиях стремились максимально полно запечатлеть традиционную культуру местного населения: жилища, средства и способы передвижения, хозяйственные занятия, быт, антропологические типы и костюмы представителей разных социальных слоев, семейные и религиозные обряды. Из всего этого богатейшего визуального материала, хранящегося в РЭМ, нами были выявлены и проанализированы более 50 снимков, воссоздающих образ бурятской семьи. По жанру их можно разделить на три группы: 1) портреты (студийные или снятые на фоне жилища, во дворе, в степи, интерьере и пр.); 2) видовые панорамные фотографии; 3) жанровые сюжеты.

1. К наиболее ранним портретам относится фотография бурятской семьи (РЭМ 8764-19653), сделанная прусским подданным бароном Карлом де Брандисом во время путешествия по Восточной Сибири в 1866 г. Этот снимок под авторским названием «Богатые буряты в летней одежде» наряду с другими многочисленными фотографиями Брандиса был опубликован в 1870 г. в пятитомном альбоме². Между тем, в коллекционной

описи РЭМ содержится информация о запечатленном на портрете мужчине – «Глава Ходайского рода Ринчин Номтоевич³ с женой и сыном», что, несомненно, повышает историко-культурную ценность фотографии.

Групповые семейные портреты бурят широко представлены в коллекциях РЭМ. Из них еще три снимка имеют сведения о фамилиях изображенных людей: «Богатый хори-бурят Цыренжап Гончик-Жапов⁴ с детьми» (Л.Ж. Жабэ, РЭМ 2501-1), «Семья Василия Холодова» (РЭМ 8764-19970)⁵ и «Хударен Хунгеев с братом, женой и сестрами» (РЭМ 8764-19955). Обычно же имена персонажей отсутствуют, так как главный интерес исследователей был сосредоточен на фиксации антропологических типов и традиционных костюмов различных социальных слоев и этнических групп. К таким безымянным семейным портретам относятся фотографии Ф.Я. Кона «Тункинские буряты и девочка дархатка» (РЭМ 687-42), Д.Э. Ухтомского «Семейство бурятов суджа на фоне стены своего дома» (РЭМ 4977-3), С.И. Руденко «Интерьер юрты у Агинского дацана» (РЭМ 3963-14), «Мужчина и женщина, стоящие с телятами у хозяйственной постройки» (РЭМ 3963-3) и др.

Степень родства запечатленных на снимках людей не всегда можно точно установить. Так, на групповом портрете «Семья бурята Баргузинского ведомства» (РЭМ 4793-41), снятом П.П. Шимкевичем в 1893 г., изображен отец семейства, слева и справа от которого сидят две женщины с детьми. В каком родстве находятся эти люди, определить сложно: возможно, женщина в возрасте – это мать мужчины, а молодая – его жена. Однако, учитывая, что по нормам обычного права у бурят допускалась полигамия, можно предположить, что на снимке изображен мужчина со старшей и младшей женами и их малолетними дочерьми.

Несмотря на то, что у бурят господствующей формой являлась малая моногамная семья, обычай допускал многоженство: мужчина мог взять в дом вторую жену, если от первого брака у него не было детей. Традиционно бурятские семьи были многодетными, что связано с необходимостью продолжения рода, почиталось за счастье, являлось показателем бо-

гатства и благополучия, определяло высокий социальный статус родителей.

Детская тема широко представлена в фотоколлекциях РЭМ. Это групповые портреты, выполненные П.П. Шимкевичем (РЭМ 4793-34, 35, 37), Л.Ж. Жабэ (РЭМ 2501-2, 3), С.И. Руденко (РЭМ 3963-1, 32) и др. Фотографии отражают обычаи, связанные с воспитанием ребенка, наглядно демонстрируют способы ухода за малолетними детьми, который обычно осуществлялся стариками и старшими сестрами.

Среди многочисленных снимков, посвященных миру детства, особо следует отметить фотографию С.Б. Туманова «Бурятка-мать» (РЭМ 9630-10), на которой изображена молодая женщина, кормящая грудью ребенка. Этот снимок имеет не только научное и историко-культурное значение, но и является высокохудожественным произведением искусства, воплощающим образ материнства.

2. Видовые фотографии – это поселения, степь, где люди являются частью панорамной композиции. К этой группе относятся многочисленные снимки С.И. Руденко: «Летние жилища – летники», «Летняя юрта у Агинского дацана», «Летние юрты близ Агинского дацана» и др. (РЭМ 3963-5, 6, 7, 8, 9, 12, 13), С.Б. Туманова «Юрта и палатка» (РЭМ 9630-18), «Зимняя юрта» (РЭМ 8764-19731) и др. Эти авторские названия свидетельствуют, что главным интересом исследователей были виды поселений и конструкции традиционных жилищ. Группы людей, располагающиеся рядом со своими деревянными домами или войлочными юртами, обычно сняты издали общим планом. Между тем, данные изображения являются весьма информативным источником для изучения состава и родственных связей жителей бурятских поселений, степени распространения малых и больших патриархальных семей.

3. Жанровые сюжеты отражают занятия и повседневную жизнь бурятской семьи. К наиболее ранним фотографиям этой группы относятся постановочные снимки, выполненные в 1878–1879 гг. С.Б. Тумановым. На одном из них – «Буряты в традиционной одежде» (РЭМ 9630-4) – изображен мужчина с плугом, запряженным в лошадь, и стоящая рядом женщина,

вероятно, его жена. Вторая фотография – «Бурятская семья» (РЭМ 9630-13) – представляет супружескую пару и их детей, сидящих в санях, запряженных быками.

Для снимков начала XX в. характерна документальная фиксация происходящих в реальном времени событий, бытовых и хозяйственных сцен. К ним относятся фотографии С.И. Руденко «Перекочевка с летника на зимник» (РЭМ 3963-31), «Женщина за работой» (РЭМ 8764-19734), изображающая замужнюю бурятку, шьющую одежду, и сидящих рядом с ней детей, а также фотография неизвестного автора «Обед в юрте» (РЭМ 11996-89), представляющая совместную трапезу большой патриархальной семьи: мужа (главы семьи) с женой, матерью и двумя мужчинами, вероятно, его братьями. Снимки «Стрижка овец в загоне», «Выделка овчин» (РЭМ 11996-90, 91) демонстрируют распределение ролей членов семьи, участвующих в хозяйственной деятельности.

Рассмотренные нами фотографии, выполненные в разных жанрах, представляют многообразие визуальных образов бурятской семьи, обусловленное не только этнографической реальностью, но также техническими возможностями и исследовательскими предпочтениями авторов снимков. Как справедливо отмечено «фотография, с одной стороны, рассматривается как исторический и визуально-антропологический документ <...> с другой стороны, предполагается, что фотография несет в себе отпечаток личности того человека, который ее создал, и что “объектив фотокамеры можно назвать субъективом”»⁶. Выбор исследователями-фотографами сюжетов был обусловлен прежде всего их стремлением зафиксировать различные аспекты традиционной культуры бурятского этноса, при этом раскрытие семейно-родственных отношений людей, запечатленных на снимках, зачастую не являлось приоритетной задачей.

Проведенный нами анализ широкого круга визуального материала из собрания РЭМ позволил с большей или меньшей долей вероятности определить степень родства, атрибутировать личности ряда персонажей, выявить роль членов семьи в традиционном укладе жизни и хозяйственной деятельности. Таким

образом, фотографии из собрания РЭМ, многогранно раскрывающие образы бурятской семьи, представляют собой достоверный и весьма содержательный визуальный источник, обогащающий и дополняющий научные письменные материалы.

¹ Басаева К.Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX – начало XX века. – Улан-Удэ, 1991. 192 с.; Вяткина К.В. Очерки культуры и быта бурят. – Л., 1969. 218 с.; Линховоин Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. – Улан-Удэ, 1972. 102 с.; Залкинд Е.М. Общественный строй бурят XVIII – первой половины XIX в. – М., 1970. 400 с.; Обряды в традиционной культуре бурят / Д.Б. Батоева, Г.Р. Галданова, Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова. – М., 2002. 222 с.; Николаева Д.А. Мифологические представления о женщине в традиционной системе семейных взаимоотношений у бурят // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии. Улан-Удэ, 2004. Т. I. – С. 165–172 и др.

² Амур, Восточная Сибирь, Западная Сибирь и Урал: Альбом в 5 т. СПб., 1870. Т. II. Ил. 139.

³ Ринчен Номтоев (1821–1907) – известный бурятский просветитель, ученый-филолог, писатель, переводчик, буддийский духовный деятель. В 1889 г. был избран действительным членом Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества.

⁴ Цыренжап Гончик-Жапов – родственник Л.Ж. Жабэ, сын главы Сагангудского рода Засагай Гончикжаба (Жаб гулваа) из с. Долгой Агинской Степной думы Читинского окр. Забайкальской обл.

⁵ Холодов Василий – купец из улуса Бозой. Имел несколько двухэтажных домов, пригонял на продажу овец из Унги. См.: А. Махачкеев. Пионеры бурятского бизнеса. – URL: <https://burunen.ru/news/society/80553-pionery-buryatskogo-biznesa/> (дата обращения: 20.07.2024).

⁶ Головнева Е.В, Головнев И.А. «Старый Владивосток»: город и горожане в фотографиях Карла Шульца // Новое литературное обозрение. – Т. 174. – № 2 (174). – 2022. – С. 108; Мещеркина Е.Ю. Субъектив камеры // Интеракция. Интервью. Интерпретация. – 2002. – № 1. – С. 85; Ярская-Смирнова Е., Романов П. Взгляды и образы: методология, анализ, практика // Визуальная антропология: Настройка оптики. – М.: Вариант, 2009. – С. 7–16.

M.V. Fedorova

Visual Images of the Buryat Family in Photographs from the Collection of the Russian Museum of Ethnography

Fedorova Marina Vladislavovna, Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Siberia and Far East, Leading Research Fellow, fedorovarme@mail.ru

The paper explores the visual representation of the Buryat family through historical and cultural analysis and systematisation of photographs from the collection of the Russian Museum of Ethnography, reflecting various aspects of Buryat family life in the second half of the 19th – early 20th centuries.

The author determines the possible degree of kinship of the people on the photographs, discovers the identities of a number of characters, ascertains the role of family members in the traditional lifestyle and economic activities. As a result of this research, previously little-known visual documents, which represent a reliable and informative source for the study of family and marriage relations of Buryats of the late 19th – early 20th centuries, are introduced into scientific circulation.

Keywords: visual images, photographs, family, the Buryats, traditional culture, the Russian Museum of Ethnography, photography collections.

Е.В. Быкова

Рукописные и визуальные источники о семейных ценностях староверов- часовенных на Енисее*

Быкова Екатерина Васильевна, Вятский государственный университет (Киров), доцент кафедры культурологии, социологии и философии, кандидат искусствоведения, ev2_74@mail.ru

На основе экспедиционных материалов, собранных в старообрядческих общинах часовенных на Енисее и его притоках в 2018–2024 гг., проведен анализ семейных ценностей, которые сохраняются в Красноярском крае. Рукописные настенные листы «Цветники» декларируют основные принципы домостроительства и семейных отношений, воспитание детей и другие традиционные ценности, которые формируются в контексте сохранения и следования своей вере у старообрядцев-беспоповцев часовенного согласия. Выявленные в семейных архивах фотоальбомы являются летописью семьи, и воспроизводят наиболее значимые семейные события; это один из уникальных источников, реконструирующий жизнь общины. Воспитание детей и приобщение к чтению на старославянском языке происходит в семье, формируется уважение к Вере и традициям семьи. Современная староверческая семья на Енисее, несмотря на доктринальные запреты, пользуется некоторыми благами цивилизации, например телефонами. Актуальной остается проблема «родительской памяти»: возвращение в родительский дом после ухода в «мир».

* Исследование выполняется в рамках реализации гранта РНФ № 23-28-00908 «Визуальный контент в современных конфессиональных общинах России».

Ключевые слова: рукописные источники, старообрядцы Енисея, часовенные, семейные традиции, воспитание детей; фотография, визуальный контент, нарративы.

Экспедиции с 2018 г. на Енисей и его притоки в Енисейском и Туруханском р-нах Красноярского края позволили собрать материал о семейных традициях в общинах беспоповских согласий часовенных и титовцев. О семьях титовского согласия, о таежном быте и традициях воспитания детей подробно сказано в книге Н.Г. Сидоркиной «Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев»¹. Это повествование – ценный исторический, этнографический и фольклорный источник о семейных традициях староверов Килиных и Брагиных из титовского согласия, проживающих на р. Сым в Енисейском р-не Красноярского края.

Общение в старообрядческих семьях со староверами – часовенными, живущими в уединенных поселениях на заимках, на берегах рек Кас и Сым, Дубчес, Подкаменная Тунгуска, и в поселениях на Енисее Никулино, Зотино, Ворогово, Сумароково, Чулково – еще раз подтвердило представление о сохранении древнерусских традиций в этих общинах, при этом наблюдаются и некоторые послабления в зависимости от коммуникации с «миром».

На десятки, а иногда и сотни километров – ни одной живой души в тайге, но жители отдаленных заимок на притоках Енисея не считают себя пустынножителями, хотя стараются отдаляться от «мира», идти по «узкому пути» и этому учат в своих семьях. Этим можно объяснить часто встречающийся в домах и моленных настенный лист «Две дороги – Два пути» в различной иконографии². Ограниченное общение с «миром» позволяет им не «замиршаться», соблюдать все правила собора, быть «чистыми». Они редко выезжают «в мир, в добры люди», однако к ним приезжают родственники, охотники и рыбаки. День проходит в труде и с молитвой. В домах и дворовом пространстве часто можно встретить лестовки – старообрядческие четки, используемые при молении.

В другом настенном листе «Возраст и действия и обычаи жизни человеческой. Зри лет Жития...» концептуально изложен

жизненный путь человека в виде лестницы. Тема семьи здесь представлена только в 28 лет – «*полн день*». Этот жизненный период характеризуется как «Твердость. Венчание. Гордость». Молодой человек косит траву, внешний вид мужчины в трудах соответствует облику старовера: прическа «под горшок», с бордой, в подпоясанной рубахе и в портах. Изображение соотносится с полднем и кровью. Этот период время определен в настенном листе как уход от родителей и формирование своей собственной семьи. Брак становится священным и неприкосновенным после брачения (совершения таинства венчания). Часовенные крестообразно иконой знаменуют новобрачных и говорят слова благословения перед тем, как вопросить, по любви ли и согласию вступают молодые в брак, нет ли кумовства и родства, единоверны ли брачующиеся. У часовенных принято обмениваться перстнями трижды в виде обручения. После благословения бывает застолье, которое начинают сначала жених с невестой и с родителями, вкусив три блюда, потом угощаются все остальные. «Замиренные», как правило, находятся в другой комнате. Особых свадебных традиций нет, свадьбу ведут специально приглашенные из среды одноверцев, разрешено спиртное домашнего приготовления.

Староверы придирчиво выверяют степень родства между вступающими в брак: учитывается не только кровное, но и духовное (по крестным) родство. Положено вспоминать родню жениха и невесты до седьмого колена; если в рамках «седьмого колена» нет общих сродников, то можно вступать в законную связь.

Анализ аватарок в WhatsApp в группах поселений на Енисее и приенисейских охотников показал, что староверы используют для заставки к номеру телефона фотографии со своими женами или всей семьи с детьми. Муж с бордой, как правило, одет в косоворотку, жена в платье, на голове – *шашмура*. Это своеобразный маркер, по которому можно узнать старообрядца. Несмотря на запрет использования телефонов, это сейчас одно из средств коммуникации в староверческих поселениях на Енисее, где есть Интернет и связь. В чатах решаются транспортные вопросы, обсуждается погода, охота и рыбалка, а также собиранство ягод и грибов и их продажа.

У староверов семейные отношения не зависят от психологических качеств супругов. Жене положено слушаться приказаний мужа, несмотря на свой характер. В лексике обращения детей к родителям слово «папа» до сих пор отсутствует; согласно древнерусским традициям отца называют «тятя». Девочки и женщины покрывают платком голову в знак смирения и покорности отцу, мужу и Богу.

Во время экспедиций в поселения часовенных на Енисее и его притоках часто декларируется запрет на фотографирование. Иногда поясняют, что на фотоаппарат – можно, а на телефон нельзя. При этом фотографии имеются в каждой семье «мирских» староверов. Фотокарточки для старшего и среднего поколения часовенных выполняют функции социализации, коммуникации, меморизации и т.д. Анализ фотографий одного из альбомов семьи И.В. Голдобина подробно изложен в статье А.А. Пригарина³. В альбомах запечатлена летопись семьи, часто встречаются свадебные фотографии, а также фотографии новоселья, строительства домов, охотничьих трофеев. Интерес представляют и комментарии к этим фотографиям.

Воспитывать детей в тайге помогают Бог, природа, труд и уединенность. Для первых детей воспитателем и нянькой была мама, следующие малыши воспитывались старшими ребятами под присмотром родителей. Малыши растут в атмосфере богослужения. С трех лет дети, подражая взрослым, стоят на молитве, с пяти-семи лет молятся со всей семьей, а, научившись читать по-старославянски, читают Псалтырь на моленях, заучивают некоторые псалмы, Символ веры и молитвы. Личный пример родителей или родственников оказывается решающими в деле воспитания детей. С азов грамотности открывается мир древнерусской церковной письменности. Интересно замечание известной книжницы м. Македонии, что писать письма следует исключительно печатными буквами, а не скорописью. Вредно учить детей такой грамотности и портить почерк⁴.

В староверческой семье мать учит детей сразу и русской грамоте, и чтению по-старославянски. При обучении учат читать шепотом. Староверы до сих пор читают, шевеля губами, равно как и молятся (в уме молиться нежелательно). Перед чтением

обязательно надо трижды перекреститься (с молитвой «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного»), так же, как и по закрытии книги. В семьях староверов сохранилась забытая традиция: чтение вслух в кругу семьи по праздникам.

Сегодня в экспедиционных исследованиях фиксируется большое количество книг, которые оцифрованы с рукописных, написанных в монастырях, и распечатаны в мини-типографиях в Красноярске и Абакане. Наиболее популярны «Чудеса Пресвятой Богородицы», различные «Цветники» и др. В «Цветниках» содержатся притчи и стихи, посвященные маме и родной семье, родительскому дому и «родительской памяти». В рукописи «Родительская память», написанной Нохриным Памфилом Васильевичем, сказано: «А теперь и у нас у всех дети // И какая-то естественная боль о них, // Страдальчески тяжело в этом свете // Велик подвиг лежит на долю их».

Таким образом, эти семьи, следующие канонам веры, уникальны в сохранении веры и традиций: и маленькие, и подростковые дети не менее набожны, чем их родители. Семья представляется как маленькая церковь, где богослужение – главное занятие. Староверы начитаны, в речи своей используют цитаты из прочитанных книг, а современные нравы и правила поведения объясняют для соборных часовенного согласия примерами из жизни святых.

¹ Сидоркина Н.Г. Заповедная вера. Книга жития и страданий сымских старообрядцев. – Киров, 2020. 320 с.

² Быкова Е.В., Костров А.В. Старообрядческий лубок «Две дороги – два пути»: комментированное прочтение визуального образа. – Киров: ООО «Кировская областная типография», 2019. 192 с.

³ Пригарин А.А. «Семейный фотоальбом» одного сибирского старовера: методы био(фото)графии // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – 2023. – № 11. – С. 397–410.

⁴ Быкова Е.В. «Вся жизнь дыхания нашего в книгах»: м. Македония – книжница староверов-часовенных на Енисее // Народы Сибири и Дальнего Востока с древних времен до наших дней / Мат-лы IX Сибирского истор. Форума. Красноярск, 14–16 сентября 2022 года. – Красноярск: Сибирский федеральный университет, 2022. – С. 1483–1487.

E.V. Bykova

Handwritten and Visual Sources about the Family Values of the Old Believers on the Yenisei

Bykova Ekaterina Vasilyevna, Vyatka State University, Kirov, the Department of Cultural Studies, Sociology and Philosophy of Vyatka State University, Associate Professor, Ph. D. (Art History), ev2_74@mail.ru

Analysis of family values that are preserved in the Krasnoyarsk Territory is made based on the expedition materials, collected in the Old Believer communities of chasovennye on the Yenisei and its tributaries in 2018–2024. Handwritten Cvetniki, wall sheets declare the basic principles of home building and family relations, child rearing and traditional values that are formed in the context of preserving and following their faith of the Old Believers - the non-priest of the chasovennye. The identified photo albums in the family archives are a chronicle of the family, and reproduce the most significant family events, one of the unique and contemporary reconstructing the life of the community. The upbringing of children and the introduction to reading in the Old Slavic language takes place in the family, and forms respect for the Faith and traditions of the family. The modern Old Believer family on the Yenisei, despite doctrinal prohibitions, enjoys some of the benefits of civilization, for example, telephones, which are screwed up. The problem of "parental memory" remains relevant: returning to the parental home after leaving for the "world".

Keywords: handwritten sources, Old Believers of the Yenisei, chasovennye, family traditions, parenting, photography, visual content, narratives.

Е.В. Дьякова

Образ «рождения семьи» на фотографиях
торжественной регистрации браков
советского периода (по материалам
Российского этнографического музея
из УССР, 1970-е гг.)

Дьякова Елена Васильевна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), Отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, научный сотрудник ведущей категории; dyiakova.elena@gmail.com

Доклад посвящен визуальному канону свадебной фотографии, который был характерен для фотофиксации торжественной регистрации браков на примере фотоколлекции 10016 (Украинская ССР), выполненной в 1970-х гг. Основной целью доклада является выявление типичных черт фотографий торжественной регистрации брака, которые опознаются носителями и знатоками украинской культуры советского времени как изображения свадьбы.

В фототеке Российского этнографического музея хранятся фотоколлекции, которые позволяют выявить и определить характерные особенности свадебного канона фотографий народов разных республик СССР и, тем самым, определить ключ к визуальному коду и пониманию сюжетов.

Ключевые слова: свадебный канон, украинцы, свадьба, этнографическая фотография.

Фотофиксация свадебного обряда в СССР, начиная со второй половины XX века являлась его неотъемлемой частью. Фотографии со свадьбы являются способом сохранения и передачи семейной памяти и транслируют семейную историю из поколения в поколение, из прошлого в будущее. Одновременно они документируют и передают информацию об изменениях статусов членов семьи. Свадебная фотография является одним из сюжетов общего массива фотографий, которыми конструируется идентичность семьи. Семейные фотоснимки обязательно включают образы родственников и важных событий, которые содержат визуальный код, интуитивно понятный членам представителям одного народа или этнической группы. Исследователи семейной фотографии отмечают¹, что процесс фотографирования и визуальный образ представляет устойчивый, узнаваемый всеми членами общества канон.

Развитие фотографических технологий сделало свадебную фотосъемку доступной практически для каждой семьи, а процесс фотографирования стали включать в состав торжества. Сценарий торжественной части свадьбы во многом сформировала традицию свадебной фотосъемки и стала причиной создания канона свадебной фотографии, который касался одного из важных этапов рождения новой семьи.

К 1960-м годам свадебный обряд народов СССР претерпел существенные изменения, которые были связаны с новыми традициями. Органы записи актов гражданского состояния (ЗАКСы) стали особенно торжественно включаться в процесс изменения социального статуса брачующихся. Спустя некоторое время, в городах момент записи стал частью свадебного обряда, его кульминацией и началом рождения новой семьи. Традиция проводить записи в актах гражданского состояния во Дворцах появилась в г. Ленинграде в 1959 году, когда 1 ноября была торжественно зафиксирована первая запись во Дворце на Английской набережной, д. 28.

Фотографический ряд многочисленных изображений торжественной регистрации брака советского времени в собрании Российского этнографического музея (далее – РЭМ) позволяет выявить специфические черты фотофиксации официальной части советских свадеб, характерных для разных республик СССР.

В частности, в фототеке РЭМ хранится множество фотографий с украинскими свадебными сюжетами, выполненными во время торжественной регистрации брака в 1970-80-х годах (например, фотоколлекции №№ 9699, 10016, 10183).

Так, на фотографиях из коллекции 10016 можно выделить общие черты, которые составляют официальный свадебный канон Украинской ССР. Коллекция поступила в Российский этнографический музей в 1977 году и включает 188 профессиональных фотографий официальных регистраций брака из разных городов и областей Украинской ССР (гг. Ровно, Херсон, Чернигов, Киев, Полтава, Донецк, Львов, Черкассы, Запорожье, Северодонецк, Севастополь, Житомир, Днепропетровск, Одесса, Харьков; области Киевская, Кировоградская, Днепропетровская, Винницкая, Крымская, Житомирская, Днепропетровская, Крымская). На фотографиях зафиксированы этапы свадьбы, которые должны были бы присутствовать в фотоальбоме каждой новой семьи. Среди основных сюжетов: фотоснимки жениха и невесты у здания Дворца до и после бракосочетания; коллективная фотография у входа в зал бракосочетания или во дворец; вручение факела; торжественная церемония записи в книгу регистрации браков, обмен кольцами; вручение свидетельства о браке; поклон родителям; встреча родителями молодых с хлебом и солью; приветствие молодых с шампанским «свадебный кубок»; поздравления родственников; возложение цветов у мемориала.

Каждый этап узнаваем по расположению людей на фотоснимках и схожему композиционному решению. Наиболее канонично выглядят фотографии, сделанные непосредственно во Дворце бракосочетания. На протяжении всего обряда жених и невеста всегда изображаются рядом, часто держатся за руки. Невеста стоит всегда слева от жениха. На коллективных фотографиях, где запечатлены все присутствующие, расстановка гостей (и их расположение на снимке) строго регламентирована: невеста и жених всегда стоят рядом друг с другом, за ними или по сторонам от них расположены свидетели («дружки»), родители, ближайшие родственники и остальные гости. Порядок расположения гостей на фотографиях позволяет визуально

определить роли участников обряда, а также их вероятные родственные связи.

В коллекции 10016 присутствует несколько таких фотографий, сюжет которых можно условно назвать «у входа» (№№ РЭМ 10016-1, 2, 6, 11, 21, 39). На них изображены жених и невеста со свидетелями или гостями на фоне Дворца бракосочетаний, у входа в зал для торжественной регистрации, на лестнице. Сюжеты, где запечатлены жених и невеста и сотрудники ЗАГСа, чаще всего выполнены в профиль, поскольку такая расстановка позволяет гостям детальнее следить за обрядом, а фотографу более четко фиксировать ключевые моменты.

Знаковым сюжетом для советского свадебного обряда украинцев являлся обмен кольцами, стоя на рушнике (напр. РЭМ 10016-5, 8, 13, 17, 19, 23). В музейных описях он имеет название «на рушнике». Это фотографии, где молодые надевают друг другу кольца, напротив них – сотрудница ЗАГСа с небольшим подносом для колец. Пара стоит на вышитом полотенце-рушнике, который обычно приносили с собой свидетели («дружки») и расстилали перед началом церемонии.

Вручение свидетельств о браке зафиксировано чаще всего таким образом: в профиль изображена сотрудница дворца бракосочетания, которая в руках держит свидетельство о браке, напротив нее – молодые муж и жена. Сюжет возложения цветов у мемориалов (памятники погибшим воинам, неизвестному солдату, героям Великой отечественной войны) или к памятнику В.И. Ленину безошибочно узнаваем по расположению фигур свадебной процессии, расположенной напротив мемориала. Чаще всего на фотографиях запечатлена невеста в процессе возложения цветов.

Частью официального свадебного обряда было также «вручение факела» (№№ РЭМ 10016-89, 104, 174, 186, 191, 254). Этот сюжет фиксировал традицию зажжения факела от источника огня вечной славы, как символического акта памяти о погибших за свободу и независимость социалистической Родины².

Визуальный код свадьбы транслируется и в костюмах гостей. Невеста чаще всего одета в белое платье (длинное или короткое, в зависимости от моды тех лет), на голове у нее венок

или фата с цветами, на ногах – белые туфли, в руках – цветы. Костюм жениха включал классический пиджак и брюки, белую рубашку, ботинки темного цвета и галстук. Гости обычно одеты строго и празднично, иногда к одежде были прикреплены букетики цветов – бутоньерки.

Определить этническую принадлежность людей на советских свадебных фотографиях можно по этническим маркерам, заимствованным из традиционной культуры. Таковыми являлись, прежде всего, декоративные элементы одежды участников церемонии и убранства зала. Несмотря на то, что костюмы участников торжества были подчеркнута официальными, строчки вышитого орнамента встречались в женском костюме: на горловине, рукавах и подоле платья. Орнаментированный традиционным украинским орнаментом рушник фигурирует на фотографиях в нескольких этапах торжественного бракосочетания: он лежит на столе рядом с книгой регистрации актов государственного состояния, на нем стоят молодые муж и жена при обмене кольцами, на рушнике подают обрядовый хлеб. Праздничный интерьер торжественного зала маркирует стол, покрытый вышитым полотенцем, на котором стоит букет из колосьев или цветов. Обязательными деталями интерьера являлись флаги и гербы СССР и УССР. Этническим маркером служит также обрядовый хлеб с солью «хлеб-соль», которым символически встречают молодую семью родители невесты. Этот сюжет входит в число обязательных свадебных моментов, следуя после «поклона родителям».

Таким образом, свадебные фотографии из коллекции 10016 собрания РЭМ фиксируют важнейшие моменты украинских свадеб 70–80-х годов XX века и одновременно являются доказательством и памятью о рождении новых семей. Строгое соблюдение правил фотосъемки, иерархия расположения участников обряда в кадре, последовательность сюжетов, наличие свадебных атрибутов, отличительные особенности костюмов, характерные позы и мимика; элементы дизайна интерьера Дворцов бракосочетаний формируют фотографический свадебный канон украинской свадьбы советского периода, который отражал коллективные представления о том, каким образом должно быть зафиксировано начало семейной истории.

¹ Бойцова О.Ю. Любительские фото: визуальная культура повседневности. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета, 2013. – С. 54; Чудинова М.М. Аристократизм по-советски, или свадебные фотографии с историко-антропологической точки зрения // Вестник Пермского университета. – 2018. – Вып. 3 (42). – С. 127.

² Советские традиции, праздники и обряды. [Сборник / Сост. М.Д. Довбуш и др.]. М.: Профиздат, 1986. – С. 320–322..

UDC 930.2

E.V. Dyakova

The Image of the «Birth of a Family» in Photographs of the Solemn Registration of Marriages in the Soviet Period (Based on the Materials of the Photo Collection REM 10016)

Dyakova Elena Vasilyevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), Department of Ethnography of Eastern, South-Eastern and Central Europe, Leading Research Fellow, dyakova.elena@gmail.com

The report is dedicated to the visual canon of wedding photography, which was typical for the photo fixation of the solemn registration of marriages on the example of the photo collection 10016 (Ukrainian SSR), made in the 1970s. The main purpose of the report is to identify the typical features of photographs of the solemn registration of marriage, which are recognized by native speakers and connoisseurs of Ukrainian culture of the Soviet era as images of a wedding.

Keywords: wedding canon, the Ukrainians, wedding, ethnographic photography.

Е.В. Дьякова

Фотографии Д.Н. Гобермана – источник изучении этнических традиций жителей Молдовы и Западной Украины

Дьякова Елена Васильевна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, научный сотрудник ведущей категории, dyiakova.elena@gmail.com

Давид Ноевич Гоберман, советский художник и искусствовед, в 1960–1970-х гг. совершил несколько экспедиций в разные районы Молдавской и Украинской ССР с целью изучения и фотофиксации традиционной жизни молдаван, украинцев и евреев. В результате проделанной им работы было опубликовано более 20 книг, проиллюстрированных фотографиями жилищ, предметов народного быта, культовых сооружений, надгробных памятников Историко-археологического комплекса Старый Орхей. На сегодняшний день эти издания, фотографии и негативы являются ценным источником по изучению этнографии молдаван, евреев и украинцев.

Ключевые слова: Гоберман Давид Ноевич, молдаване, гуцулы, евреи, надгробия, народное искусство.

В собрании Российского этнографического музея хранится уникальная коллекция фотографий и негативов, выполненных художником, искусствоведом и этнографом Давидом Ноевичем Гоберманом. Эта коллекция характеризует культуру и быт

молдаван, украинцев и евреев Молдовы и Западной Украины и насчитывает более 1500 экспонатов¹. Наиболее частыми этнографическими сюжетами являются фотографии предметов народной культуры, а также типы молдавской усадьбы, кладбища.

С 1950-х гг. внимание исследователя было обращено на фиксацию этнокультурного ландшафта зоны полиэтнического взаимодействия Молдавской ССР, Северной Буковины (ныне Закарпатская и Черновицкая обл. Украины), и Станиславской обл. УССР (ныне Ивано-Франковская обл. Украины). Основной целью экспедиций Д.Н. Гобермана было фотографирование этнически маркированных предметов и жилища.

Работа в экспедициях состояла из нескольких этапов, проводившихся с большой тщательностью. В ходе подготовки Д.Н. Гоберман собирал и фиксировал информацию о традиционной культуре региона. Эти записи включали информационные справки о каждом селе с уточнением объектов съёмки, списки литературы о регионе, перечни архитектурных сооружений (церкви, соборы, здания) и памятников, имен мастеров народных промыслов, владельцев частных коллекций, музеев и предприятий, а также кальки с картами. Во время экспедиций Д.Н. Гоберман вел путевые заметки, в которых отмечал современное состояние памятников, описывал увиденное, делал пометки о сфотографированных им сюжетах. Негативы после проявления хранились в его личном архиве. Порядок нумерации и содержание пленок записывались в тетрадях и дублировались в виде отдельных описей в коробках с пленками. В частности, с негативов, выполненных во время экспедиции по Гуцульщине, были изготовлены фотоотпечатки, на обороте которых Д.Н. Гоберман проставил номера пленок и кадров, с которых они были напечатаны, а также записал информацию о предмете: село или музей, где тот бытовал; размер, имя мастера, технику декорирования. Фотографии в коробках группировались по сюжетам. Такой подход к комплектованию личного архива позволил Д.Н. Гоберману вести продуктивную издательскую деятельность как писателя, популяризирующего наследие изучаемых им народов.

Важно, что исследовательские интересы автора монографий имели в основе впечатления, полученные в детстве и во время

обучения на архитектурном факультете Ленинградского института живописи, скульптуры и архитектуры (ныне Санкт-Петербургская академия художеств им. Ильи Репина). Художественное образование Д.Н. Гобермана обусловило выбор этнографических сюжетов исследования и фотосъемки, а также подход к фотографированию. Особенное внимание он уделял отражению творческого начала в народной материальной культуре.

Первой публикацией Д.Н. Гобермана стал цветной альбом «Молдавские ковры»² (1959), изданный на основе его диссертационного исследования, посвящённого орнаментике молдавских тканей и ковров (1955). В 1966 г. вышла в свет следующая книга на эту же тему – «Ковры Молдавии»³, насыщенная фотографиями и прорисовками схем коврового ткачества.

В 1950–1960-х гг. исследователь совершил несколько экспедиций в Молдову, где занимался фотофиксацией народного жилища, традиционных занятий, предметов быта, надгробных памятников, поклонных крестов, а также памятников архитектуры и мемориалов Молдавии. В 1970 г. он запечатлел Историко-археологический памятник Старый Орхей. По итогам этих поездок были изданы книги «Каменный цветок Молдавии»⁴ (1970), «Старый Орхей»⁵ (1976), «Поклонные кресты Молдовы»⁶ (2004).

В Молдове особый интерес исследователя был обращен к своеобразным комплексам молдавских усадеб, построенных из камня котельца –разновидности известняка-ракушечника, камня, который молдаване добывали по берегам р. Реут и использовали в качестве строительного материала. Податливый в обработке котелец позволял мастерам создавать декоративный рельеф на наружных стенах и декоративных элементах жилищ, а также на надгробиях.

Сформированный в результате проделанной работы фотоархив Д.Н. Гобермана представляет собой визуальную типологию особенностей молдавской усадьбы и ее построек. Многочисленные детали галерей, лестниц, крыш, оград, погребов со всей территории Молдовы позволяют составить визуальные типологические ряды и выявить характерные для молдаван типичные особенности жилища и усадебных построек.

Еще в 1960-х гг., исследователь изучил и запечатлел на фотопленке коллекции, сосредоточенные в музеях Гуцульщины в гг. Ивано-Франковске, Львове, Коломые и др. В качестве предметов, наиболее точно отражающих гуцульскую культуру, им были выделены: резное дерево (бытовая утварь, столы, скрини, ковши, деревянные, шкатулки, палицы, топорцы, седла), деревянная скульптура (распятия, резные иконы, ручные кресты), бондарные изделия, подсвечники «трийцы». Особый раздел составила керамика (миски, блюда, кувшины, баклагы, калачи, копилки, изразцы), а также образцы вышивки, писанки, сырные игрушки. Впоследствии, более 400 фотографий этих предметов поступили в научно-вспомогательный фонд РЭМ.

В 1970-х гг. интерес Д.Н. Гобермана сосредоточился на изучении предметов традиционного быта и архитектуры украинцев, проживавших на присоединенных в 1940 г. к СССР территориях Западной Украины (Закарпатская и Черновицкая обл.).

Результатом его многолетней работы на Гуцульщине и Северной Буковине стало появление изданий «Гуцульщина – край искусства» (1966)⁷, «Памятники деревянного зодчества Закарпатья»⁸ (1970), «Росписи гуцульских гончаров»⁹ (1972), «По Гуцульщине»¹⁰ (1979), «Искусство гуцулов» (1980)¹¹, «По Северной Буковине»¹² (1983).

Во время многочисленных поездок по Молдавии и Западной Украине Д.Н. Гоберман фотографировал также каменные надгробия на кладбищах, преимущественно молдавские и еврейские. Сочетание мастерства резчиков, пластика рельефа, разнообразие сюжетной символики воплотились в еврейских надгробиях *мацевях*, выполненных в виде стел. Следует заметить, что во время Великой Отечественной войны еврейское население этих мест было практически уничтожено, как и часть кладбищ, и поэтому сохранившиеся фотографии надгробных стел на сегодняшний момент являются уникальными. Более тысячи фотографий еврейских надгробий вошли в фонд «Архив Гобермана», организованный Кеннетом Пушкиным и Энн Саммерфельд Холлиуэлл (США); значительная часть негативов поступила в фототеку Российского этнографического музея. Надгробным памятникам посвящены альбомы «Еврейские

надгробия на Украине и Молдове»¹³ (1993), «Забытые камни: еврейские надгробия в Молдове»¹⁴ (2000), «Еврейские надгробия на Украине» (2001)¹⁵, *Carved Memories: Heritage in Stone From the Russian Jewish Pale*» (2000)¹⁶.

Таким образом, используемый Д.Н. Гоберманом подход к исследованию отличался системностью и методичностью, поскольку включал в себя подробное предварительное изучение будущих объектов съемки, тщательную их фотофиксацию, последующее архивирование. На сегодняшний день его фотографии и негативы, содержащие визуальные типологические ряды памятников и точную атрибуцию, являются ценными источниками по этнографии молдаван, евреев и украинцев, а в изданиях запечатлен визуальный образ традиционной культуры этих народов.

¹ Кол. № 13076, 13477, 13510, 13146, 13572, 13478, 13441, 13607 (молдаване и евреи); НВ 13785–13789, НВ 13791–13795 (украинцы-гуцулы).

² Гоберман Д.Н. Молдавские ковры. Художественный альбом. – Кишинёв: Картя Молдовеняскэ, 1959.

³ Он же. Ковры Молдавии. – М.; Л.: Искусство, 1966.

⁴ Он же. Каменный цветок Молдавии. – Кишинёв: Картя молдовеняскэ, 1970.

⁵ Он же. Старый Орхей. – Кишинев: Тимпул, 1975.

⁶ Он же. Поклонные кресты Молдовы. – М.: Искусство России, 2004.

⁷ Он же. Гуцульщина – край искусства. – М.; Л.: Искусство, 1966.

⁸ Он же. Памятники деревянного зодчества Закарпатья. – Л.: Аврора, 1970.

⁹ Он же. Росписи гуцульских гончаров. – Л.: Искусство, 1972.

¹⁰ Он же. По Гуцульщине: Путеводитель. – Л.: Искусство, 1979.

¹¹ Он же. Искусство гуцулов. – М.: 1980.

¹² Он же. По Северной Буковине: Путеводитель. – М.: Искусство, 1983.

¹³ Еврейские надгробья на Украине и в Молдове. – М.: Имидж, 1993.

¹⁴ Забытые камни: еврейские надгробия в Молдове. – СПб.: Искусство, 2000.

¹⁵ Гоберман Д.Н. Еврейские надгробия на Украине. – СПб.: Искусство-СПб., 2001.

¹⁶ *Carved Memories: Heritage in Stone From the Russian Jewish Pale*. – NY: Rizzoli International Publications, 2000.

E.V. Dyakova

D. Goberman's Photographs as a Source
for Studying the Ethnic Traditions of the
Inhabitants of Moldova and Western Ukraine of
Ethnic Traditions of the Inhabitants of Moldova
and Western Ukraine

Dyakova Elena Vasilyevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), Department of Ethnography of Eastern, South-Eastern and Central Europe, Leading Research Fellow, dyakova.elena@gmail.com

D. Goberman, a Soviet artist and art critic, in the 1960s and 70s made several expeditions to different regions of the Moldavian and Ukrainian SSR in order to study and photograph the traditional life of Moldovans, Ukrainians and Jews. As a result of his work, more than 20 books have been published, which contain photographs of dwellings, household items, religious buildings, tombstones, Historical and archaeological complex Old Orhei. To date, these publications, photographs and negatives are a valuable source for the study of the ethnography of Moldovans, Jews and Ukrainians.

Keywords: Goberman David, the Moldovans, the Hutsuls, the Jews, tombstones, folk art.

В.А. Баранова

Ценности семьи – ценности народа:
к истории «Альбома воспоминаний о Кара-
субазарском Хахаме, сцены и виды перед
отъездом его в Иерусалим, в 1899 г.»

Баранова Валерия Александровна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, научный сотрудник, baranovavaleron@gmail.com

Память семьи нередко переплетается с коллективной памятью различных сообществ, будь то региональное сообщество, этническое или национальное. Реликвии, бережно хранящиеся в семьях, могут представлять ценность и для более широкой группы лиц или даже для народа. Данный тезис иллюстрирует пример фотоальбома семьи Б.Я. Смирновой, посвященный отъезду в Палестину духовного лидера крымчаков второй половины XIX в. Х.Х. Медини. На протяжении более 60 лет альбом хранился как семейная реликвия. После того как Б.Я. Смирнова передала его в 1963 г. в дар Государственному музею этнографии народов СССР (далее – ГМЭ народов СССР), об уникальных фотографиях узнало крымчакское сообщество. Обнаружение фотоальбома, не имеющего аналогов, пришлось на период роста национального самосознания крымчаков и их стремления добиться признания статуса отдельного народа. В данном контексте вокруг фотографий стали возникать практики коммеморации частных семейных историй и значимого события из истории крымчаков. В результате семейная ценность превратилась в реликвию крымчакского народа.

Ключевые слова: фотоальбом, Х.Х. Медини, коммеморация, крымчаки, Е.И. Пейсах.

Память отдельного человека и память небольшой группы – семьи – зачастую переплетаются с коллективной памятью региональных, этнических, национальных и прочих сообществ. Коллективная память формируется на основе коммеморативных практик, выстраиваемых вокруг важных для сообществ событий, мест, личностей и т.д. Порой случается так, что источником мобилизации коллективной памяти и последующих коммемораций становятся вещи, хранящие важные воспоминания для группы людей. Примером, иллюстрирующим данный тезис, является фотоальбом семьи Б.Я. Смирновой, переданный в дар Государственному музею этнографии народов СССР (далее – ГМЭ народов СССР; ныне – Российский этнографический музей, РЭМ) (кол. 9187)¹, превратившийся из семейной реликвии в реликвию отдельного народа – крымчаков.

Фотоальбом поступил в собрание ГМЭ народов СССР в 1963 г. от Берты Яковлевны Смирновой. Данный предмет, размерами 28,0×35,0 см, в красном переплете с тисненым орнаментом на лицевой стороне имеет надпись: «Альбом воспоминаний о Карасубазарском Хахаме, сцены и виды перед отъездом его в Иерусалим в 1899 г.». В альбоме содержится 12 фотоснимков: портреты Хахама Хаим Хизкиягу Медини, его фотографии с семьей, учениками и несколько снимков со сценами прощания перед отъездом². Несмотря на то, что на фотографиях не изображены родственники или друзья Б.Я. Смирновой, фотоальбом представлял собой большую ценность для ее семьи.

Обратимся к личности, ставшей центральной фигурой альбома. Хахам Хаим Хизкиягу Медини (1833–1905) был раввином, который в 1866 г. прибыл в Крым по приглашению карасубазарских крымчаков. Для крымчакской общины он стал духовным наставником и просветителем. Хахам основал семинарию, где долгие годы обучал крымчаков основам религии, писал религиозные труды, участвовал в решении общественных вопросов. В 1899 г. им было принято решение покинуть Крымский п-ов и вернуться в Палестину. Хахам Хаим Хизкиягу Медини пользовался огромным авторитетом не только среди крымчаков, но также среди евреев и части крымских татар, которые относились к нему с уважением и благоговением. Бла-

годаря его деятельности среди крымчаков значительно выросла грамотность. Отъезд Хахама стал важным событием, привлечшим большое количество населения³.

Обстоятельства, при которых были созданы снимки, история бытования альбома и его поступления в музей подробно записаны Евсеем Исааковичем Пейсахом⁴. Он же занимался регистрацией и атрибуцией. Из архивного фонда Пейсаха и опубликованных личных писем можно найти ответ на вопрос, почему альбом с фотографиями Х.Х. Медини хранился в семье Берты Яковлевны в качестве реликвии на протяжении нескольких десятилетий.

25 октября 1963 г. в газете «Ленинградская правда» была опубликована заметка о том, что «Музей этнографии народов СССР получил первую коллекцию материалов о жизни и быте небольшой народности крымчаков, проживающей на территории Крыма и Кавказа. Её передал в дар музею член Совета Содействия Е. Пейсах», написанная самим Е.И. Пейсахом. Спустя непродолжительное время Б.Я. Смирнова принесла в дар музею тот самый фотоальбом⁵. Берта Яковлевна (урожд. Иоффе) происходила из крымчакской семьи. Она родилась в 1892 г. в г. Симферополе. В 1899 г. Берта Иоффе вместе с отцом Яковом Нехемьевичем присутствовала на прощании с Хахамом перед его отъездом. По воспоминаниям Смирновой, записанным Е.И. Пейсахом, возле гостиницы, где остановился Хахам, собралось множество людей разных национальностей. Они стремились попасть внутрь, чтобы получить его благословение. За тем же пришли и отец с дочерью. Смирнова вспоминала: «Меня отец тоже повел к нему в гостиницу, велел стать перед Хахамом на колени, поцеловать его руку, то же самое сделал он сам, а Хахам в это время давал благословение»⁶. Также она вспоминала во что был одет Х.Х. Медини и как он выглядел: «Внешность у него была патриархальная, большая седая борода, очень почтенное лицо и простодушная улыбка на лице»⁷. Дарительница сообщила, что во время проводов, очевидно, делали фотоснимки⁸, комплект которых и приобрел ее отец, а затем переплел в альбом⁹.

С 1899 по 1963 г. фотоальбом хранился сначала у Я.Н. Иоффе, потом у его дочери¹⁰. В справке с записью легенды предмета

и в одном из писем Е.И. Пейсаха подчеркивается, что альбом хранили «бережно»¹¹, он представлял «фамильную семейную ценность»¹². В данном случае фотоальбом служил материальной опорой для воспоминания о важном событии, произошедшем в жизни семьи Б.Я. Смирновой и крымчацкого народа. Он являлся для семьи символом причастности к истории крымчаков, воплощенным в двенадцати снимках.

Фотоальбом на Е.И. Пейсаха, также этнического крымчака, произвел большое впечатление. Еще до того, как альбом был передан в музей, Евсей Исаакович искал портрет Х.Х. Медини. В письме от 4 марта 1962 г. он сообщил, что у Ривы Анисимовны Чахчир, внучки Хахама, хранится его портрет, и просил прислать ему фотографию, чтобы сделать копию «для истории»¹³. В письме от 22 ноября 1963 г. уже после того, как фотоальбом попал в музей, Е.И. Пейсах писал: «...оказывается, фотокарточка, которая была у Ривы Чахчир и которую она через Вас послала мне, действительно была жена Хахама, т.е. бабушка Ривы Чахчир...»¹⁴. Это позволяет сделать вывод о том, что фотографий Х.Х. Медини практически не сохранилось, по крайней мере известно только о двух – у внучки Хахама и у Б.Я. Смирновой. Сам Е.И. Пейсах – знаток крымчацкой культуры, поддерживавший контакты со многими крымчаками для сбора информации по истории и этнографии этого народа, характеризовал альбом как «уникальный»¹⁵.

Обнаруженные фотоснимки привлекли внимание других крымчаков, также не оставив их равнодушными. Общее волнение, которое произвел альбом, лучше всего отражено в цитате из уже упомянутого письма Е.И. Пейсаха: «Мне дали этот альбом из музея на дом на несколько дней, чтобы я написал краткую характеристику, его содержание и значение. И вот уже 10 дней, как я держу его дома, и мне просто жаль его отдавать. Когда местные крымчаки узнали об этом альбоме, то сейчас просто началось паломничество к нам, и каждый находит кого-нибудь из своих родственников. Этот альбом является ценнейшим для изучения истории и этнографии крымчаков. Я принимаю все меры, чтобы его сфотографировать, и тогда возможно будет размножить для всех желающих»¹⁶. Таким образом, семейная реликвия превра-

тилась в реликвию крымчакского народа. С помощью фотоальбома сообщество вновь прожило важное консолидирующее событие. Он был не просто исторической редкостью, но базисом для дальнейших коммеморативных практик. Воспоминания одной семьи слились с памятью других семей, выстроив общее пространство памяти, опосредованное через фотографии.

В архиве музея хранится копия этого фотоальбома, сделанная Е.И. Пейсахом, по-видимому, в личных целях¹⁷. Примечательно, что к двенадцати снимкам из оригинального фотоальбома, он добавил еще несколько, посвященных различным событиям из жизни крымчакского народа. В результате его копия стала чем-то вроде фотолетописи крымчаков. 12 ноября Е.И. Пейсах выступил с докладом в ГМЭ народов СССР, представив фотоальбом Б.Я. Смирновой. В зале присутствовал А.Д. Пейсах, также член Совета содействия, который будучи семилетним мальчиком, был запечатлен на одном из снимков вместе с Хахамом – своим дедушкой¹⁸.

Повышенный интерес к фотоальбому среди крымчаков в целом и Е.И. Пейсаха в частности объясняется также тем фактом, что с конца 1940-х гг. крымчакские общественные деятели добились признания данной общности в качестве самостоятельного народа, поскольку официально они были приравнены к евреям¹⁹. Это стремление на протяжении XX столетия подогревалась ростом национального самосознания, выраженном в повышенном интересе к истории и культуре своего народа. Е.И. Пейсах, принимая участие в работе Совета содействия, своей главной целью ставил институционализацию крымчаков как отдельного народа²⁰.

Таким образом, «Альбом воспоминаний о Карасубазарском Хахаме, сцены и виды перед отъездом его в Иерусалим, в 1899 г.» является примером того, как семейная реликвия превратилась в достояние крымчакского народа. Связанные с фотоальбомом воспоминания отдельных людей слились с коллективной памятью общности, став частью коммеморации. На волне попытки крымчаков встать в один ряд с народами СССР обнаруженные фотографии напомнили о важном историческом событии в жизни народа и запустили рефлексию о своем семейном и общем крымчакском прошлом.

¹ Коллекция опубликована на сайте Российского этнографического музея в онлайн-альбоме «Евреи. 1899 г. Крымчаки и Хахам Медини: история одного альбома», автор – К.Ю. Соловьева. <https://collection.ethnomuseum.ru/entity/ARTICLE/2356>

² Опись колл. № 9187, Российский этнографический музей (далее – РЭМ).

³ Архив РЭМ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 4. Л. 2–4.

⁴ Евсей Исаакович Пейсах (1903– 977) в 1963 г. вступил в Совет содействия при Государственном музее этнографии народов СССР. В качестве члена Совета приобрел для музея около 143 предметов преимущественно крымчакских, проводил научно-исследовательскую работу, выступал с лекциями, регистрировал предметы, проводил экскурсии и т.д. В результате его деятельности в музее было сформировано собрание предметов по культуре крымчаков, а также собраны обширные материалы по истории, этнографии и фольклору этого народа, которые легли в основу личного архива Е. И. Пейсаха, хранящегося в архиве Российского этнографического музея. Материалы по фольклору хранятся в Российской национальной библиотеке.

⁵ Локшин А.Е. Из истории изучения культуры крымчаков // Восточный архив. – 2023. – № 1 (47). – С. 76.

⁶ Архив РЭМ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 4. Л. 9.

⁷ Там же. Л. 9.

⁸ Фотографировал Я. Л. Тираспольский.

⁹ На задней стороне фотоальбома вытиснена надпись: «Перепл. А. Пухова, Симферополь».

¹⁰ Там же. Л. 10.

¹¹ Там же.

¹² Локшин А. Е. Указ. соч. – С. 77.

¹³ Там же. – С. 76.

¹⁴ Там же. – С. 77.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Архив РЭМ. Ф. 8. Оп. 1. Д. 3. 19 л.

¹⁸ Локшин А. Е. Указ. соч. – С. 77.

¹⁹ Ачкинази И. В. Крымчаки. Историко-этнографический очерк. – Симферополь: ДАР, 2000. – С. 128–132.

²⁰ К данному выводу позволяет прийти анализ архивных материалов РЭМ и его письма (см. Локшин А.Е. Указ. соч. – С. 78).

V.A. Baranova

Family Values are the Values of the People:
To the History of the Album of Memories of
Karasubazar Khakham, Scenes and Views
Before His Departure to Jerusalem, in 1899

Baranova Valeria Aleksandrovna, Russian Museum of Ethnography, the Department of Ethnography of Eastern, the South-Eastern and Central Europe, baranovavaleron@gmail.com

Family memory is often intertwined with the collective memory of various communities, be it a regional community, ethnic or national. Relics carefully preserved by families may also be of value to a larger group of people, such as a particular nation. This thesis is illustrated by the example of a photo album from the family of B. Ya. Smirnova, dedicated to the departure to Palestine of the spiritual leader of the Krymchaks of the second half of the 19th century, H.H. Medini. For over 60 years, the album was kept as a family heirloom. After B. Ya. Smirnova donated it to the State Museum of Ethnography of the Peoples of the USSR in 1963, the Krymchak community learned about the unique photographs. The discovery of the photo album, which had no analogues, coincided with the period of growing national self-awareness of the Krymchaks and their desire to achieve recognition of the status of a distinct nation. In this context, practices of commemorating private family stories and significant events from the history of the Krymchaks began to emerge around the photographs. As a result, the family value turned into a relic of the Krymchak people.

Keywords: photo album, H.H. Medini, commemoration, the Krymchaks, E.I. Peisakh.

Е.Л. Кубель

Отражение статуса старшей возрастной группы в женском костюме каракалпаков конца XIX – начала XX века

Кубель Елена Леонидовна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Кавказа, Средней Азии, Казахстана, научный сотрудник, elenakubel@yandex.ru

В традиционной культуре каракалпаков возрастные статусы определяли специфику поведения человека, круг его прав и обязанностей в обществе. Одним из маркеров, указывающим на принадлежность индивида к той или иной возрастной группе, являлась одежда. Процесс перехода индивида из одной возрастной группы в другую регламентировался нормами традиционной морали, закрепленными в общественном мнении. Представления о должном и допустимом воспитывались обществом, были регулятором процесса перехода из одного возрастного класса в другой. Поведение члена сообщества, тем или иным образом преступившего границы дозволенного, осуждалось другими членами общины. Костюм женщин старшей возрастной группы сохранял весь набор элементов, который ранее фиксировал ее статус замужней женщины. Изменения же касались преимущественно цветовой гаммы одежды и выбора ткани, а также состава комплекса ювелирных украшений. Период конца XIX – начала XX в. стал временем, когда комплексы костюмов разных возрастных групп каракалпаков включили наибольшее количество элементов.

Ключевые слова: женская одежда, каракалпаки, старшая возрастная группа, Российский этнографический музей (РЭМ).

В традиционной культуре каракалпаков возрастные статусы определяли специфику поведения человека, круг его прав и обязанностей в обществе. Одежда являлась маркером, указывающим на принадлежность индивида к той или иной возрастной группе. Переход каракалпакской женщины в старшую возрастную группу происходил постепенно. Верхней границей этого возраста по традиции считалось достижение женщиной сорокалетия. Процесс перехода индивида из одной возрастной группы в другую регламентировался нормами традиционной морали, закрепленными в общественном мнении. Представления о должном и допустимом воспитывались обществом, служили регулятором процесса перехода из одного возрастного класса в другой. Поведение члена сообщества, тем или иным образом преступившего «границы дозволенного», осуждалось другими членами общины. Так, например, у каракалпакской молодежи были популярны *отырысна/отырысак* («посиделки») – чаепития, во время которых юноши и девушки состязались в находчивости, острословии, стихотворных импровизациях (каракалп. – *жууап, айтыс*)¹. Зафиксировано следующее свидетельство: некая молодая женщина после развода с мужем пришла на посиделки, надев нагрудник с серебряными украшениями (такие нагрудники являлись частью костюма, маркирующего статус молодой незамужней девушки. – *Е.К.*). Эта женщина сразу попала под огонь насмешек остряков *дилуар*, пропевших ей следующие стихи: «Как стала черная кобыла серой, мы видали; разведенную с мужем и надевшую на себя восемь брошей, назвавшую себя девушкой, мы видим впервые»². Это означало, что известен факт ее бывшего замужества, и такое поведение для нее недопустимо.

Костюм женщины старшей возрастной группы сохранял весь набор элементов, который ранее фиксировал ее статус замужней женщины. Изменения же касались преимущественно цветовой гаммы одежды и выбора ткани, а также состава комплекса ювелирных украшений.

Выбор цвета для одежды определялся не только личными пристрастиями женщин, но и традиционными представлениями, с ним связанными. Одежда из гладких тканей белого

и синего цветов устойчиво связывалась с состоянием траура. Так, например, белый тюрбан *орамал* в знак траура надевали женщины всех возрастных групп. В обычной жизни девушки и молодые женщины избегали носить одежду из названных тканей, а у женщин старшей возрастной группы она переходила в разряд повседневной. По данным, собранным А.С. Морозовой, «во время жизни на Сырдарье (в XVIII в. – Е.К.) пожилые женщины носили синие рубахи из кустарной маты»³. Однако и девушки носили рубахи из синей маты, но в этом случае обильно расшитые яркими шелковыми нитями – как антитеза траура и преклонного возраста.

С возрастом цветовая гамма одежды менялась в сторону уменьшения разнообразия и яркости расцветки. Этот процесс особенно хорошо виден на примере изменения доли красного цвета в костюме, т.к. символика красного цвета, по народным представлениям, была тесно связана с энергетикой солнца и огня, дающих жизненные силы, в которых особенно нуждались молодые люди. Тем не менее, красный цвет не исчезал полностью, он оставался в разных пропорциях в тех или иных элементах костюма.

Возрастная дифференциация проявлялась в постепенном отказе от использования шелковых и полупшелковых тканей в костюме, и полном их отсутствии в одежде пожилых людей, равно как мужчин, так и женщин. Так, для рубах женщин старшей возрастной группы чаще всего использовалась белая хлопчатобумажная ткань в мелкую красную клетку узбекского и туркменского производства, которая в большом количестве поступала на рынки городов Чимбая и Ходжейли. Для головных уборов предпочитали аналогичную ткань в бело-красную клетку, но собственного домашнего производства – *козюнен-ала*. По сообщению собирателя А.Л. Мелкова, «она использовалась для подкладки одежды и в качестве головного убора пожилых женщин»⁴. Для сравнения: молодые женщины в указанный период носили тюрбаны из красного шелка.

Существовали различия в использовании этого головного убора у разных возрастных групп. Так, девушки, надевали его только при выходе из дома, а выйдя замуж, до конца своих дней

надевали его при пробуждении и не снимали даже при выполнении домашних работ. Нормы этикета требовали, чтобы женщина находилась в тюрбане при посторонних, поэтому, если в доме ночевали гости, женщина не снимала *орамал* и во время сна.

Символом замужества являлся шлемовидный головной убор *кимишек* (уменьшит. от *кийим* – одежда), который надевали, выходя на улицу, сверху повязывая тюрбан. Передняя часть *кимишек* была трапецевидной, с прямоугольным вырезом для лица; задняя представляла собой четырехугольный кусок ткани, пришитый углом к передней части. При надевании он покрывал плечи и спину, ниспадая сзади до пят. Первый *кимишек* – *кызыл кимишек* (красный кимишек) – женщина вышивала после свадьбы еще в доме отца, а надевала уже в ауле мужа. Название «кызыл кимишек» происходит от красного цвета его передней части – *кимишектынг алды*, которую традиционно шили из сукна. Женщины старшей возрастной группы носили *ак кимишек* (белый кимишек) из белой домотканой материи. Передняя часть *кимишек алды* украшалась вышивкой счетным крестом шелковыми нитями красного, фиолетового, желтого, зеленого цветов. Геометрический орнамент располагался вертикальными рядами (всегда нечетного количества) с двух сторон от центральной полосы. Единственная горизонтальная полоса орнамента проходила параллельно нижнему краю. Внешний край этого полотнища, как правило, декорировался красной или малиновой плетеной шелковой тесьмой. Задняя часть головного убора *арты* (спина), выполнялась также из белой домотканой материи или ситца и не украшалась вышивкой.

Завершением комплекса уличного костюма замужней женщины служила халатообразная накидка *жегде* – распахной халат без подкладки с длинными ложными рукавами, которую накидывали поверх головного убора. Она спускалась до колен, закрывая спину и плечи. Женщины придерживали руками полы, соединяя их под подбородком, закрывая грудь. Манера ношения накидки менялась в зависимости от времени года. В теплую погоду жегде носили нараспашку, скрепляя рукава на спине завязками или застежками. В холодное время – переkreщенные под подбородком рукава завязывали сзади. *Жегде*

молодых женщин, *кызыл жегде* (красное жегде), шили из цветных материалов преимущественно бордово-красного цвета в узкую белую полоску. Главным украшением накидки служил ворот из сукна, с особой тщательностью вышивавшийся тамбуром разноцветными шелковыми нитями. Статус пожилых женщин маркировала *ак жегде* (белое жегде) из белой хлопчатобумажной ткани. Ее повседневный вариант изготавливали из гладкой ткани, без вышивки и отделки шелковой тесьмой. Праздничный вариант украшался вышивкой, выполненной шелком швом счетный крест на спинке, полах, концах рукавов. В собрании РЭМ имеются два ак жегде, датированных началом XX в. и 1920-ми годами. Обе имеют вышивку на вороте в сдержанной красной гамме⁵. Они были приобретены у владельцев, которые вышивали их для себя в доме мужа. Интересно, что по сведениям их собирателя И.В. Савицкого, композиции вышивок на ак жегде различались в зависимости от района производства⁶. В то же время известно, что особенностью *кемпир жегде* (старушечье жегде) было отсутствие шелковых кистей и ярких вышивок на вороте⁷. Это свидетельствует о том, что в этот период, когда традиционная культура каракалпаков быстро трансформировалась, сосуществовали разные варианты маркировки возраста женщины.

Головные уборы пожилых женщин декорировались тщательно и разнообразно. Возрастная маркировка касались цветовой гаммы вышивки, которая становилась мягче: количество красного цвета сокращалось (но полностью он не исчезал), шире использовались разные оттенки фиолетового и зеленого.

Что касается украшений, то их набор также можно рассматривать как систему, участвовавшую в обозначении возрастных групп. В старшем возрасте каракалпакская женщина приобретала статус хранительницы рода, что символизировала подвеска с ключами, которую прикрепляли к нижнему краю грудного разреза рубахи. Разницу в символическом статусе группы женщин старшего возраста (хранительницы) и молодых женщин (производительницы) подчеркивает смена украшения, прикрепляемого к подвеске. Девушки брачного возраста присоединяли к ней украшение *онгирмоншок* в виде купола, к основанию

которого крепились длинные цепочки с бляшками. Куполок спускался достаточно низко – ниже живота (общая длина украшения с подвесками составляла 22,0–29,0 см). Форма этого украшения, большое количество шумящих привесок, а также положение, которое оно занимало, указывало на его основные функции: апотропейную (от греч. – защита), и протрептическую (от греч. – побуждать, т.е. обеспечивающую какие-либо ценности и блага, в данном случае – плодovitость).

Относительно головных украшений имеются свидетельства о том, что некоторые типы серег обычно носили пожилые женщины. Например, это *шыйыртпак сырга* («серьги для пожилых женщин»)⁸, представленные в собрании РЭМ⁹. Неизвестно, насколько широко бытовало это явление, но сам факт фиксации связи возраста и типа украшения примечателен.

В заключение отметим, что процесс сложения комплексов костюмов разных возрастных групп каракалпаков был довольно длительным. На всем его протяжении предметы костюмов разных возрастных групп могли переходить из одного комплекса в другой. Так, по предположению Н.П. Лобачевой, «в прошлом *ак жегде* и *ак кимишек* были частью костюма молодых каракалпачек»¹⁰. Исследовательница обосновывает причину перехода этих головных уборов в старшую возрастную группу изменением вкусов, обусловленным появлением во второй половине XIX в. на рынках Средней Азии широкого выбора ярких цветных фабричных тканей¹¹. При этом белые жегде рудиментарно продолжали бытовать в одеянии молодых женщин и девушек¹². Об этом также свидетельствует приобретение А.Л. Мелковым в 1929 г. *ак жегде* с вышивкой, документированное как одежда молодых женщин и девушек¹³. Сходными причинами можно объяснить и динамику изменения в комплексе женских украшений. Так, по-видимому, серьги *шыйыртпак сырга* архаичной формы стали восприниматься молодым поколением как старомодные и были вытеснены новыми их видами.

Период конца XIX – начала XX в. стал временем, когда костюмные комплексы разных возрастных групп каракалпаков стали содержать наибольшее количество элементов. Вскоре, уже с начала второго десятилетия XX в. начался процесс их

трансформации. Он состоял из двух тенденций: сокращения количества элементов в комплексе (это касалось постепенного отказа от ношения *кимишек* в группе как молодых, так и пожилых женщин) и появления нового, заменившего традиционный элемент (использование шерстяных платков русского производства, заменивших *жегде*; при этом оба эти элемента: новый – платок, и старый – *жегде*, какое-то время использовались в качестве равноценных частей костюма обеими группами женщин). В советское время стал формироваться устойчивый образ национального каракалпакского костюма, в основу которого закономерно был положен вариант, сложившийся к началу XX в. как наивысшая точка предыдущих трансформаций.

¹ Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быте каракалпаков. – Нукус: Каракалпакстан, 1975. – С. 48.

² Этнография каракалпаков. Конец XIX – начало XX в.: Материалы и исследования. – Ташкент: Фан, 1980. – С. 97.

³ Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX в.: Дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. – Ташкент, 1954. – С. 119.

⁴ РЭМ, кол. 5111-18. Сбор А.Л. Мелкова. 1929 г.

⁵ Там же, кол. 7128-113, 114. Сбор И.В. Савицкого. 1958 г.

⁶ Лобачева Н.П. Каракалпакские головные накладки // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1989. С.173.

⁷ Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса: Материалы полевых исследований Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции АН СССР 1945–1948 гг. // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. – М., 1952. – Т. 1. – Рис. 28.

⁸ Этнография каракалпаков. Указ. соч. – Рис. 30.

⁹ РЭМ, кол. 7128-164/1,2, 165/1-7; 8763-696.

¹⁰ Лобачева Н.П. Из истории каракалпакского женского костюма (к проблемам историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана) // Советская этнография. – 1984. – № 4. – С.23.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ РЭМ, кол. 5111-36. Сбор А.Л. Мелкова. 1929 г.

E.L. Kubel

Reflection of the Status of the Older Age Group in the Karakalpak Women's Costume of the Late 19th – early 20th Centuries

Kubel Elena Leonidovna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg) Department of Ethnography of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, Senior Research Fellow, elenakubel@yandex.ru

In the traditional culture of the Karakalpaks, age status determined the specifics of a person's behavior, the range of his rights and responsibilities in society. Clothing was a marker indicating an individual's belonging to a particular age group. The process of an individual's transition from one age group to another was regulated by the norms of traditional morality, enshrined in public opinion. Notions of what is proper and acceptable were nurtured by society, and were a regulator of the process of transition from one age class to another. The behavior of a community member who in one way or another transgressed the boundaries of what is permissible was condemned by other members of the community. The costume of women of the older age group retained the entire set of elements that previously recorded her status as a married woman. The changes concerned mainly the color scheme of clothing and the choice of fabric, as well as the composition of the jewelry set. The period of the late 19th – early 20th centuries was the time when the costume sets of different age groups of Karakalpaks included the greatest number of elements.

Keywords: the Karakalpaks, women's clothing, older age group, the Russian Ethnographic Museum.

А.Н. Копанева

Раздел «Семейный быт»
в Библиографии русской этнографии
А.Н. Пыпина (по материалам архива
Российского этнографического музея)

Анна Николаевна Копанева, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел специализированного хранения, научный сотрудник, хранитель архива, a.kopaneva@ethnomuseum.ru

В докладе дается обзор поступления в Этнографический отдел Русского музея «Библиографии русской этнографии», составленной А.Н. Пыпиным, и описывается один из ее разделов – «Семейный быт».

Ключевые слова: А.Н. Пыпин, библиография, архивные документы, архив РЭМ.

Александр Николаевич Пыпин (1833–1904) – выдающийся русский литературовед, фольклорист, этнограф – принимал деятельное участие в работе Этнографического отдела Русского музея имп. Александра III. После его кончины в 1904 г. в опубликованном отчете музея был помещен небольшой некролог, в котором сообщалось: «Скончался ординарный академик А.Н. Пыпин, относившийся к научным задачам возникающего Этнографического отдела музея с неизменным и жизненнодеятельным сочувствием и интересом»¹. Он принимал участие в предварительных совещаниях по вопросам об устройстве и

организации Этнографического отдела, состоявшихся в 1901 году, – во втором (13 февраля)² и третьем (17 апреля)³, «и с этого первого момента в жизни вновь возникающего учреждения продолжал оказывать ему незаменимые услуги, приходя на помощь его нуждам и словом и делом»⁴. Особое внимание А.Н. Пыпин уделял формирующейся библиотеке Этнографического отдела, которой в 1902 г. он пожертвовал 243 тома⁵, в 1903 – 70 томов⁶, а также коллекцию лубочных картин⁷.

В конце 1901 г. А.Н. Пыпин выразил желание передать в Этнографический отдел свой незавершенный труд – «Библиографию русской этнографии», с тем чтобы она была доработана и опубликована музеем⁸. Библиографические материалы А.Н. Пыпина были с благодарностью приняты⁹ и расценивались как положившие «основание первой научной работе отдела»¹⁰. Подготовку издания библиографии Совет Этнографического отдела поручил одному из хранителей, заведующему библиотекой Е.А. Ляцкому, которому следовало руководствоваться наставлениями самого А.Н. Пыпина, а также А.И. Соболевского, К.Г. Залемана и А.А. Шахматова¹¹. На доработку библиографии, к которой в качестве исполнителей были привлечены библиографы И.А. Кубасов и С.А. Князьков, в 1903 г. из сумм издательского капитала Этнографического отдела было выделено две тысячи рублей¹², и к 1904 году первый ее раздел был готов к публикации¹³, которая, однако, так и не состоялась. Судя по сохранившейся корректуре, в первый том должны были войти разделы «Общие вопросы. Начало этнографических исследований русского народа»¹⁴ и «Указатели»¹⁵.

Материалы к библиографии, переданные А.Н. Пыпиным, со всеми доработками, произведенными уже в Этнографическом отделе, до 1953 г. хранились в библиотеке музея, а затем были перемещены в архив. В 1960-е гг. была проведена их систематизация с последующим формированием отдельного архивного фонда (фонд № 4).

«Библиография русской этнографии» А.Н. Пыпина, ее значение и место в истории библиографии в России на сегодняшний день мало изучены. Непосредственно этим вопросам посвящена только статья М.Я. Мельц «Указатель русской этно-

графической литературы А.Н. Пыпина», опубликованная еще в 1966 г.¹⁶ В статье представлен обзор библиографической работы А.Н. Пыпина в целом, прослежена история работы над литературой по русской этнографии и, что особенно важно, опубликован план издания, составленный самим А.Н. Пыпиным. План включал семь разделов: I. «Цельные сборники, общие исследования, биографии». II. «Исследования антропологические; мифология; объяснения народной поэзии». III. «Памятники народной поэзии и языка». IV. «Памятники народного языка и поэзии малорусские и западнорусские. V. «Народный быт вообще. История; видоизменения; новейшие изучения его и их влияние». VI. «Местные бытовые описания». VII. Иностранцы¹⁷. Дополнительными разделами стали «Этнографические программы» и «Этнографические общества и музеи».

Исследования, относящиеся к теме «Семейный быт» в плане библиографии А.Н. Пыпина, вошли в раздел «Народный быт вообще», подраздел «Обычное право: быт семейный, община, ее история и настоящее»¹⁸. В настоящее время эти материалы включены в дело, озаглавленное «Библиография по теме “Общественный и семейный быт русского народа”»¹⁹. Документы, как и большинство материалов фонда, представляют собой листы бумаги с наклеенными на них небольшими библиографическими карточками. Они сохранились в том же виде, как их описывал А.Н. Пыпин в 1902 г.: «Карточки, приведенные в систему, наклеены на листах»²⁰. Всего по теме «Семейный быт» описаны 52 работы с 1865 по 1902 г.²¹, карточки сгруппированы в хронологическом порядке по годам издания и написаны разными почерками. Учтены как труды, специально посвященные семейному быту русского народа, так и работы общего характера, в которых эта тема так или иначе затрагивается автором. Тематика работ, подобранных А.Н. Пыпиным и его продолжателями, довольно широка: это системы родства²², обычаи и обряды, связанные с рождением и смертью²³, детство и воспитание детей²⁴, положение женщины²⁵, имена и прозвища²⁶, праздники²⁷ и т.д. Наиболее раннее издание, включенное в эту часть библиографии, – «Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извле-

ченное из рукописей Архива московской Оружейной палаты», которое было опубликовано П.И. Савваитовым в 1865 году²⁸. Значительную долю составляют статьи в периодических изданиях, таких как «Известия Императорского русского географического общества», «Чтения в историческом обществе Нестора летописца», «Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете» и др., часто встречаются статьи из «Этнографического обозрения» (7 статей) и «Живой старины» (7 статей). Работы, опубликованные в 1901–1902 гг., были подобраны уже в ходе доработки библиографии в Этнографическом отделе.

М.Я. Мельц в 1966 г. отмечала, что библиография А.Н. Пыпина, будучи «приведена в порядок», принесла бы большую пользу «и этнографам, и фольклористам»²⁹. Следует добавить, что описываемые материалы имеют значительную ценность для истории науки, дополняя труд А.Н. Пыпина «История русской этнографии»³⁰, а также уникальны в контексте исторической библиографии, поскольку до сих пор не введены в научный оборот. Работе М.Я. Мельц препятствовало то, что на момент ее обращения к библиографии материалы все еще не были полностью разобраны, однако на сегодняшний день фонд А.Н. Пыпина описан и с некоторыми ограничениями, связанными с сохранностью документов, доступен для специалистов.

¹ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1904 год. С. 23.

² АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 11. Протоколы первого, второго и третьего Предварительных совещаний по вопросам об устройстве Этнографического отдела Русского музея императора Александра III. 1901 год. Л. 8.

³ Там же. Л. 32.

⁴ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1904 год. С. 23.

⁵ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1902 год. С. 16.

⁶ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1903 год. С. 19.

⁷ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1904

год. С. 23; Инвентарная книга библиотеки Этнографического отдела Русского Музея. Т. II. Л. 136 об. – 143; см. также АРЭМ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 95; Описание лубочных изданий (книг и картин) коллекции А. Н. Пыпина.

⁸ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13; Журналы заседаний Этнографического отдела Русского музея императора Александра III. Л. 9 об.

⁹ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1902 год. С. 16.

¹⁰ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1904 год. С. 23.

¹¹ Отчет о деятельности Русского музея императора Александра III за 1902 год. – С. 16.

¹² АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13; Журналы заседаний Совета Этнографического отдела Русского музея императора Александра III. 1901–1903 годы. Л. 81.

¹³ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 26. Журналы заседаний Совета Этнографического отдела Русского музея императора Александра III. 1904–1905 годы. Л. 3 об. – 4.

¹⁴ Пыпин А.Н. Указатель этнографической литературы. Б. м., Б. д. (Экземпляр хранится в библиотеке Российского этнографического музея). – С. 1–13; см. также АРЭМ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 94: Библиография по истории этнографии. Исправленная корректура. 4 лл.

¹⁵ Там же. С. 14–32. См. также: АРЭМ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 94: Библиография по истории этнографии. Исправленная корректура. 4 лл.

¹⁶ Мельц М.Я. «Указатель русской этнографической литературы» А.Н. Пыпина // Советская этнография. – 1966. – № 5. – С. 149–155.

¹⁷ Там же. – С. 153, 154.

¹⁸ Там же. – С. 154.

¹⁹ АРЭМ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 73: Библиография по теме «Общественный и семейный быт русского народа». 18 лл.

²⁰ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15: Дело об издании указателя русской этнографической литературы по библиографическим материалам, пожертвованным академиком А. Н. Пыпиным. 1909–1912 годы. Л. 2.

²¹ АРЭМ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 73: Библиография по теме «Общественный и семейный быт русского народа». Л. 7–12.

²² Там же. Л. 7; Майков Л.Н. Об изучении систем родственной связи и форм семейного быта // Известия Императорского русского географического общества. – 1874. – № 10 (5). – С. 179–184.

²³ Там же. Л. 7; Котляревский А. А. Об обычаях у славян при рождении дитяти до его возмужалости // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. Кн. I. 1873–1877. – Киев, 1879. – С. 290–292; Анучин Д.А. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда: Археолого-этнографический этюд. – М., 1890.

²⁴ Там же. Л. 7; Балов А. Рождение и воспитание детей в Пошехонском уезде Ярославской губернии // Этнографическое обозрение. – 1890. – Кн. VI. – С. 90–114; Куликовский Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // Этнографическое обозрение. – 1890. – Кн. IV. – С. 44–60.

²⁵ Там же. Л. 9; Покровский Ф. О семейном положении крестьянской женщины в одной из местностей Костромской губернии по данным волостного суда // Живая старина. – 1896. – Вып. III–IV. – С. 457–476; Положению женщины в России посвящен отдельный раздел «Библиографии», в котором учтены 65 публикаций с 1850 по 1898 годы. (АРЭМ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 68).

²⁶ Там же. Л. 9; Шустиков А.А. Прозвища крестьян д. Хмелевской Кадниковского уезда // Живая старина. – 1899. – Вып. IV. – С. 526–528; Добровольский В. Прозвища крестьян сельца Березовки Дмитровского уезда Орловской губернии // Живая старина. – 1898. – Вып. III–IV. – С. 421–424; Соколов А.И. Русские имена и прозвища в XVII веке // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. – Т. IX. Вып. 1. – Казань, 1891.

²⁷ Там же. Л. 8; Божерянов И.Н. Как праздновал и празднует народ русский Рождество Христово, Новый год, Крещение и Масленицу: исторический очерк. – СПб., 1894.

²⁸ Савваитов П.И. Описание старинных царских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора, извлечённое из рукописей Архива Московской Оружейной палаты. – СПб., 1865.

²⁹ Мельц М.Я. «Указатель русской этнографической литературы» А.Н. Пыпина. Указ. соч. – С.155.

³⁰ Пыпин А.Н. История русской этнографии. Т. 1–4. – СПб., 1890–1892.

UDC 930.253:39:016

A.N. Kopaneva

The Way of Family Life Section in the
Bibliography of the Russian Ethnography
by A.N. Pypin (based on documents
of the Archives of the Russian Museum
of Ethnography)

Anna Nicolaevna Kopaneva, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Special Collections, Curator of the Archives, a.kopaneva@ethnomuseum.ru

The paper deals with history of the Bibliography of the Russian Ethnography donated to the Ethnographic Department of the Russian Museum by its author A.N. Pypin. Particular attention is paid to the section The Way of Family Life of the bibliography.

Keywords: A.N. Pypin, bibliography, archival documents, the Archives of the Russian Museum of Ethnography

У.В. Малахатко

Архив Фонда сохранения наследия
П.П. Семёнова-Тян-Шанского как источник
для изучения семейных традиций

Малахатко Ульяна Васильевна, Музей-усадьба П.П. Семёнова-Тян-Шанского (Липецк), главный хранитель фондов музея, кандидат исторических наук, malakhatko27@gmail.com

В статье дается характеристика семейного архива Фонда сохранения наследия Петра Петровича Семёнова-Тян-Шанского и его потомков. Выявляются комплексы документов, связанные с семейными традициями Семёновых-Тян-Шанских.

Ключевые слова: Архив Фонда сохранения наследия П.П. Семёнова-Тян-Шанского и его потомков; семейные традиции; первоисточники; эпистолярный жанр.

В деле сохранения и популяризации памяти о великом учёном, государственном и общественном деятеле П.П. Семёнове-Тян-Шанском особым партнёром Музея-усадьбы П.П. Семёнова-Тян-Шанского выступает Фонд сохранения наследия Петра Петровича Семёнова-Тян-Шанского и его потомков.

Фонд был образован в 2016 году потомками великого учёного, которые живут в Санкт-Петербурге. Цели Фонда, согласно его уставу, следующие: сбор средств и направление их на организацию хранения, систематизации, изучения, реставрации предметов и документов, передаваемых фонду и находящихся

в его собственности; поиск, выявление, собирание, принятие в дар или приобретение, предметов и документов, связанных с П.П. Семёновым-Тян-Шанским и его потомками; публикация информационных материалов о коллекции фонда и других выявленных предметах наследия, участие в издании научных, научно-популярных статей и книг о П.П. Семёнове-Тян-Шанском и его потомках; фонд организует, проводит и принимает участие в конференциях и семинарах, связанных с наследием П.П. Семёнова-Тян-Шанского и его потомков; уход за местами захоронений П.П. Семёнова-Тян-Шанского и его потомков. Основной целью Фонда является создание музея П.П. Семёнова-Тян-Шанского в родовом доме в Санкт-Петербурге.

После смерти Петра Петровича 11 марта 1914 г. хранителем мемориальной квартиры стал его сын Андрей Петрович. А после его безвременной кончины в 1942 г. владельцем этой квартиры стал по его завещанию племянник Владимир Вениаминович Семёнов-Тян-Шанский (1900–1972). После него хранительницей «родовых печатей» оказалась его вдова Вера Викторовна (1902–1993). Она бережно относилась к семейным реликвиям. Далее честь сохранения мемориальной квартиры выпала младшей дочери Владимира Вениаминовича и Веры Викторовны – Наталии Владимировне (род. 1943). Преемственность поколений продолжается до сих пор. Сейчас Наталии Владимировне в деле сохранения наследия помогают ее сыновья, учредители Фонда.

Помимо мемориальных предметов Фонд хранит семейный архив. Коллекции документов всегда являлись неотъемлемым контекстом исторической памяти, большинство исторических исследований опираются на архивные источники.

В конце 2021 года Музей-усадьба и Фонд приняли решение о совместной работе над систематизацией семейного архива и создании его цифровой версии. Работа с архивом строится таким образом. Сначала документ подвергается атрибуции: устанавливается его разновидность, место и время создания, при возможности – автор. Также делаются замеры документа, описывается сохранность. Все данные вносятся в таблицу, каждому архивному документу присваивается инвентарный номер. Затем каждый документ сканируется, таким образом формируется цифровая версия архива Фонда.

Систематизация архивных документов позволила выявить следующие наиболее крупные разделы:

- документы о приобретении, владении земельными наделами в Тамбовской, Рязанской губерниях;
- документы П.П. Семёнова-Тян-Шанского, связанные с его научной и издательской деятельностью;
- документы А.П. Семёнова-Тян-Шанского школьного и университетского периодов его жизни, а также связанные с научной деятельностью;
- документы В.П. Семёнова-Тян-Шанского, свидетельствующие о его трудовой деятельности в статистическом отделении канцелярии товарища министра финансов;
- документы О.П. Семёновой: ученические тетради, личные дневниковые записи;
- фотографии членов семьи Семёновых-Тян-Шанских, их родных и близких им людей;
- рисунки А.П., В.П., Д.П. Семёновых-Тян-Шанских;
- отдельным крупным блоком архива выступает переписка между членами семьи. Культура и традиции написания и сохранения писем были присущи этой семье, как и другим дворянским семьям.

На данный момент архив фонда довольно значителен: документы – 1962 ед. хранения, фотографии – 1022 ед. хранения. Работа по его учёту, изучению и систематизации продолжается¹.

Архив Фонда сохранения наследия П.П. Семёнова-Тян-Шанского – это уникальный комплекс документов, связанный с историей нескольких поколений семьи Семёновых-Тян-Шанских, отражающий влияние эпохи, исторических событий и фактов. Естественно, из данной совокупности документов можно подчерпнуть много информации о членах семьи, их жизни, роде деятельности, взаимодействии между собой, в том числе и о семейных традициях.

Рассмотрим о каких семейных традициях удалось узнать благодаря изучению архива.

В собрании документов выделяется большой массив писем, адресованных супруге Петра Петровича Семёнова-Тян-Шанского, Елизавете Андреевне, от артистов театра, оперы и ба-

лета. Известно, что жена Петра Петровича была поклонницей театра и у нее «было немало любимцев среди артистов. К их бенефисам, а иногда и без бенефисов, моей матерью (Елизаветой Андреевной. – *Прим. авт.*) заготавливались венки, нередко с собственноручно вышитыми ею лентами, и другие подношения»². В своих письмах артисты благодарят Елизавету Андреевну за подарки, приглашают на будущие спектакли, спрашивают о её здоровье и о Петре Петровиче.

Традиция посещения театра и любовь к нему была привита и наследована детьми Семёновых-Тян-Шанских. В архиве хранится тетрадь с записью посещаемых опер Андреем Петровичем в компании его сестры, родных и двоюродных братьев³. Под каждую оперу был разлинован лист, в котором выделены три пункта: «Пение», «Игра», «Наружность». Слева в столбик приведён список актёров, которые участвовали в той или иной опере. Напротив каждой фамилии проставлены оценки тех, кто посещал данную оперу. В конце каждой таблицы приведены имена тех, кто был в опере во главе с владельцем данной тетради. То есть в семье Семёновых-Тян-Шанских между подростками детьми было принято не только обсуждать спектакли, но и фиксировать свои впечатления.

Одной из сфер деятельности Петра Петровича было коллекционирование и при всей научной, государственной и общественной занятости Семёнов-Тян-Шанский являлся очень крупным коллекционером и знатоком живописи. Его коллекция нидерландской живописи была самой значительной в России. Знакомство с живописью детей Семёновых происходило с самого раннего детства, так как стены всей квартиры на Васильевском острове Санкт-Петербурга, где проживала семья, были увешаны картинами художников голландской, фламандской и нидерландской школ. Все дети с раннего возраста рисовали: «Все мы с раннего детства рисовали карандашами и акварельными красками, и это поощрялось старшими <...> Однако мы не любили и не имели терпения раскрашивать готовые детские картинки, а брали сюжеты из головы (сестра любила изображать лошадей, брат Андрей – диких животных, я – просто ландшафты), или отчасти подражали сюжетам голландских картин

нашего отца»⁴. Материалы архива свидетельствуют о семейном увлечении художественным творчеством детей Петра Петровича. Для Ольги рисование впоследствии стало одной из сфер ее деятельности.

В архиве сохранились альбомы с рисунками братьев Дмитрия, Андрея и Вениамина⁵. Письма Ольги Петровны к Вениамину Петровичу свидетельствуют о том, что сестра делилась своими творческими поисками с братом: описывала свои неудачи на пленэре в путешествии на Кавказ, делилась впечатлениями о своих работах, которые были созданы в родовом имении Гремячке Рязанской губернии, просила о приобретении красок⁶. Надо отметить, что эпистолярный жанр Семёновых-Тян-Шанских, который представлен в семейном архиве свидетельствует о нежной привязанности между супругами Семёновыми-Тян-Шанскими; теплых, глубоких связях между родителями и детьми, эмоциональной привязанностью между братьями и сестрой.

В разнообразии семейного архива также выделяются тетради с хозяйственными записями о расходах на закупку продуктов, которые написаны рукой Петра Петровича, а позже – Андреем Петровичем, который после смерти родителей был хозяином квартиры на 8-й линии Васильевского острова. Большой интерес представляют тетради с записями кулинарных рецептов Веры Викторовны Семёновой-Тян-Шанской, супруги Вениамина Петровича. Благодаря таким источникам складывается разностороннее представление о бытовом укладе семьи, о их кулинарных традициях.

Значение семейного архива как одного из источников для изучения семейных традиций ни у кого не вызывает сомнений. Архив Фонда хранит богатый материал для изучения семейных традиций с глубокими корнями и богатым прошлым семьи Семёновых-Тян-Шанских. Несомненно, дальнейшая работа с архивом позволит выявить информацию и о других семейных традициях, а также может послужить и для более глобального исследования по истории ментальности, повседневности в рамках истории страны за период конца XIX – середины XX вв.⁷

¹ Описание документального архива Фонда сохранения наследия П. П. Семёнова-Тян-Шанского и его потомков.

² Семёнов-Тян-Шанский В.П. То, что прошло. Т. 1. 1870–1917. – М.: Новый хронограф, 2009. – С. 227, 228.

³ Архив Фонда сохранения наследия П.П. Семёнова-Тян-Шанского и его потомков. Оп. 1. Д. 261/1/17. Тетрадь Андрея Петровича Семёнова-Тян-Шанского о посещении оперы.

⁴ Семёнов-Тян-Шанский В.П. Указ. соч. С. 57.

⁵ Архив Фонда сохранения наследия. Указ. соч. Д. 252/54

⁶ Там же. Д. 256/101–135; Д. 261/1/31; Д. 261/1/33; Д. 546/14, 15.

⁷ Потомки П.П. Семёнова Тянь-Шанского и сейчас живут в Санкт-Петербурге, в доме № 39 на 8-й линии Васильевского острова. Александр и его жена Елена организовали в доме приют для старушек, оставшихся без попечения – как они и говорят: «домашний приют для одиноких пожилых женщин». У них есть домовая церковь. Подробнее см.: <https://peterburg.center/story/priut-dlya-pozhilyh-zhenshchin-v-dome-semyonova-tyan-shanskogo.html>.

UDC 392.3:930.253+069.017

U.V. Malakhatko

Archive of the Foundation for the Preservation of the Heritage of P.P. Semenov-Tyan-Shansky as a source for the study of family traditions

Malakhatko Ulyana Vasilievna, Regional Budgetary Cultural Institution Museum Estate of Peter Petrovich Semenov-Tyan-Shansky, Chief Curator of the Museum's Funds, Ph. D. (History), malakhatko27@gmail.com

Article is provided description Petr Semenov Tyan Shansky family archive and his lineage on base Heritage Preservation Foundation. Set of documents related to family history of Petr Semenov was identified.

Keywords: Archive of the Foundation for the Preservation of the Memory of P.P. Semenov-Tyan-Shansky and His Descendants; family traditions; primary sources; epistolary genre.

Д.Н. Мигранова

Метрические книги язычников
Оренбургской и Уфимской губерний
как архивный источник для изучения
семейных традиций

Мигранова Дана Наилевна, Дом-музей Ш.А. Худайбердина – филиал
ГБУКИ РБ Национальный музей Республики Башкортостан (Уфа), научный
сотрудник, dana-migranova@rambler.ru

Язычниками, или идолопоклонниками Оренбургской (позже Уфимской) губернии российские власти называли ту часть населения, которая придерживалась традиционной веры предков и не относилась ни к одной из авраамических религий. В отличие от конфессий, где обязанность вести метрики была возложена на духовенство, метрики язычников вела светская администрация. Языческое население названной губернии составляли представители трех этносов: марийцев, удмуртов и чувашей.

В статье изложены результаты изучения брачного поведения и семейных традиций язычников Оренбургской (позже Уфимской) губернии. Впервые для исследования в качестве источника были привлечены метрические книги этого населения, хранящиеся в Национальном архиве Республики Башкортостан. Изучаемый хронологический период – с 1836 (появление первых метрических записей для данной категории населения) по 1917 г. (образование органов ЗАГС). География исследования ограничена территорией Оренбургской губернии, с 1865 г. – Уфимской. Метрические книги являются ценным архивным источником для изучения семейных традиций.

Ключевые слова: метрические книги, язычники, демография, брак, развод, семья, Оренбургская губерния, Уфимская губерния.

Метрические книги – это совокупность записей культовой регистрации, которые в виде хронологических записей в книжной форме удостоверяют события крещения (рождения), венчания (брака), погребения (смерти) конкретных лиц. До выхода декрета ЦИК и СНК от 18 декабря 1917 г. «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов гражданского состояния» они служили единственным документом, удостоверяющим гражданское состояние человека в России¹.

Метрические книги являются ценнейшим материалом для изучения семейных традиций, так как они, будучи массовым источником, позволяют рассмотреть брачное поведение населения и структуру семьи разных конфессиональных общин России до 1917 г. В то время как метрические книги православных и мусульман довольно хорошо изучены, то специальные исследования, посвященные метрикам язычников, отсутствуют.

В труде «Топография Оренбургской губернии» П.И. Рычков, которого можно назвать первым историографом края, отмечает, что черемисы Уфимской провинции – «идолопоклонники», то есть некрещеные². Позже распространение язычества в крае фиксирует В.М. Черемшанский: «К языческой религии принадлежат почти все Черемисы, Вотяки и небольшая часть Чувашей, живущие в уездах Бирском, Уфимском, Стерлитамацком, Белебеевском, из коих первый составляет центр язычества»³. И.М. Казанцев опубликовал сведения о брачных обрядах марийцев, затронув, в частности, вопросы брачного возраста и разводов⁴. В ХХI в. этой темы коснулись Р.Р. Садиков⁵, М.В. Мурзабулатов⁵, В.О. Белевцова – в контексте брачного возраста марийцев⁷ и их свадебной обрядности⁸. Свадебным обрядам марийцев посвящен и специальный сборник⁹. Ш.Н. Исянгулов исследовал тему разводов у язычников Уфимской губернии в пореформенный период¹⁰.

К язычникам российская администрация причисляла население, которое не относилось ни к одной из авраамических религий и продолжало придерживаться традиционной веры предков. Язычество отличала устная передача традиции, отсутствие священных книг, миссионерства, института церкви, организационных структур, а также письменности¹¹. Этнический состав язычников Оренбургской и, позже, Уфимской губернии был

образован марийцами (черемисами), удмуртами (вотяками) и в небольшом количестве чувашами.

Марийцы Башкортостана являются одной из локальных групп этого финно-угорского народа, которая придерживалась традиционных верований. Среди причин миграции марийцев на башкирские земли – стремление сохранить веру своих предков. Удмурты на территории современного Башкортостана появились в конце XVI – начале XVII в. по той же причине. Переселение тюркоязычных чувашей было вызвано не только социально-экономическими факторами, но и причинами духовного, культурного характера¹².

Язычники составляли многочисленную группу населения. По данным VIII ревизии (1834 г.) в Урало-Поволжье проживало 66,2 тыс. язычников, и две трети из них – в Оренбургской губернии¹³. В «Статистическом временнике Российской империи» за 1866 г. по количеству «идолопоклонников» Оренбургская губерния (67 049 чел.) уступала только Астраханской (76 336 чел.), где этим термином характеризовались калмыки-буддисты¹⁴. Перепись 1897 г. зафиксировала в Уфимской губернии 98 208 язычников¹⁵, то есть 4,47 % всего населения губернии – наибольший показатель по удельному весу приверженцев языческих верований среди регионов не только Российской империи, но и Европы¹⁶.

Для представителей разных конфессий в Российской империи метрики вводились в разное время. Введение метрических книг для православного населения начинается не ранее 1722 г. Законы относительно ведения метрических книг изданы: для католиков к 1826 г., для магометан к 1828 и 1832 гг., для лютеран к 1832 г., для евреев к 1835 г.¹⁷ В 1871 г. ввели книги для буддистов-калмыков¹⁸. Для раскольников метрические книги были введены в 1874 и 1906 гг., для баптистов – в 1879 и 1906 гг.¹⁹

Метрики для язычников Оренбургской губернии ввели в 1857 г.²⁰ Хотя первые указы относительно их метрикации были приняты в 1836 г., вплоть до 1856 г. она велась частично – только по отдельным населенным пунктам. С 1857 г. она стала обязательной. В 1865 г. Оренбургская губерния была разделена на Оренбургскую и Уфимскую. Нами были изучены метрики

Оренбургской губернии 1838–1865 гг. и Уфимской губернии 1865–1918 гг. Главным отличием метрических книг язычников является то, что они велись светской администрацией, а не священнослужителями, и фиксировали не религиозный обряд, а биологическое событие (рождение, смерть). В то же время метрики фиксировали семейное положение, что позволило характеризовать семейные традиции языческого населения Оренбургской (и позже Уфимской) губерний.

Возраст вступления в брак был ограничен российскими законами: 18 лет для жениха и 16 лет для невесты²¹. В основном люди создавали семью до тридцати лет, редко позже. Ниже приведена таблица по данным, полученным для двух населенных пунктов – деревень Акуди и Акудибаш за 1859–1918 гг. (этнос – марийцы).

Таблица 1. Первые браки

	Акуди	Акудибаш
Первый брак для жениха	59,6 % (от всех браков, где указан статус жениха)	70 % (от всех браков, где указан статус жениха)
Первый брак для невесты	72,5 % (от всех браков, где указан статус невесты)	82 % (от всех браков, где указан статус невесты)
Средний возраст женихов, вступающих в первый брак	22,8 лет	23,2 лет
Средний возраст невест, вступающих в первый брак	20,5 лет	20,5 лет
Пик первых браков у мужчин	22 года (15 % от первых браков)	20 лет (18,6 % от первых браков)
Пик первых браков у девушек	20 лет (26,4% от первых браков)	20 лет (29,5 % от первых браков)
Максимальный возраст первого брака для мужчин	32 года	43 года
Максимальный возраст первого брака для девушек	29 лет	30 лет
Средняя разница в возрасте, если жених старше	4 года	3,5 года
Средняя разница в возрасте, если невеста старше	1,8 года	1,2 года

Вопреки сообщениям этнографов, историков, путешественников, что жена у марийцев чаще была старше мужа, по данным метрических книг Оренбургской и Уфимской губернии в подавляющем большинстве случаев жених был старше невесты (74 %) ²² и в первом браке ²³, и в повторных ²⁴. У удмуртов муж был старше в 53 % случаев ²⁵.

По метрикам можно установить сезонность браков. По данным этнографов, издавна были типичны летние свадьбы, но под влиянием православия, а также сельскохозяйственного цикла стали популярны и бракосочетания зимой. Согласно метрическим записям язычников, максимальное количество свадеб играли в зимние месяцы (в порядке убывания: январь, декабрь, февраль), на 4 и 5 месте – июль и июнь. Минимум приходится на май. Для дней недели, когда заключался брак, закономерности не выявлены.

Многоженство не было запрещено, но встречалось исключительно редко. Имеются единичные записи о детях от второй и третьей жены, то есть они считались законнорожденными. Существовали и повторные браки. Чаще всего вдовцы женились на вдовах и разведенных. Разводы не были запрещены обычаями, но встречались крайне редко ²⁶. По подсчетам Ш.Н. Исянгулова, коэффициент разводимости у язычников Уфимской губернии 1870–1880 гг. не превышал 0,3 %, что выше, чем у христиан, и намного ниже, чем у мусульман края. Эти данные подтверждаются метрическими книгами, где лишь изредка встречаются вкладыши о разводе. Там же упоминается *калым* – выкуп за невесту, обычай, заимствованный у татар и башкир ²⁷. Незаконные рождения единичны (0,12 %).

После свадьбы жена переходила жить в семью мужа, о чем свидетельствуют записи в метриках с указанием деревни, откуда была взята невеста. Мужчина был главой семьи: в некоторых книгах в части «О новорожденных» упоминается только отец, в части «О бракосочетавшихся» указывали отцов жениха и невесты, в части «Об умерших» главу семьи записывали по имени и фамилии, а остальных членов семьи – по степени родства относительно него (сын, дочь, жена, мать). Для семей была характерна высокая рождаемость, которая способствовала приросту населения, несмотря на детскую смертность.

Выводы. Метрические книги язычников Оренбургской и Уфимской губерний являются ценным архивным материалом по изучению семейных традиций этой группы населения. Они позволяют рассмотреть такие аспекты семейной жизни, как брачный возраст, повторные браки, разводы, сезонность браков, существование калыма, допустимости многоженства, количество незаконных рождений, рождаемость, многодетность, патрилокальность.

Первые браки в основном заключались до 30 лет. Брачный возраст не менялся на протяжении рассматриваемого периода, и в большинстве случаев муж был старше жены. Наиболее высокий процент составляли первые браки; повторные браки заключали вдовы и вдовцы. Хотя многоженство не запрещалось ни обычаями, ни администрацией, оно встречалось крайне редко. Разводы также были редкими. Многодетность обеспечивала прирост населения, несмотря на высокую детскую смертность. Незаконные рождения составляли ничтожно малый процент.

¹ Антонов Д.Н., Антонова И.А. Метрические книги России XVIII – начала XX в. – М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2006. 385 с.

² Топография Оренбургской губернии. Сочинение П.И. Рычкова 1762 года. – Оренбург, типография Б. Бреслина, 1887. 406 с.

³ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. – Уфа: изд. иждивением Учен. ком. М-ва гос. имуществ, 1859. 472 с.

⁴ Казанцев И.М. Описание башкирцев. – Санкт-Петербург: Типография товарищества «Общественная польза», 1867. – 97 с.

⁵ Садиков Р.Р. Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография). – Уфа: ООО «Первая типография», 2016. – 276 с.

⁶ Мурзабулатов М. В. Брак и семья финно-угров Башкортостана // Ватандаш. – 2010. – № 7. – С. 59–64.

⁷ Белевцова В.О. Традиционная брачная обрядность марийцев в конце XIX – начале XX в.: модель гендерной иерархии // Женщина в российском обществе. Российский научный журнал. – 2011. – № 4 (61). – С. 13–23.

⁸ Белевцова В.О. Свадебная обрядность восточных марийцев в контексте межкультурного взаимодействия в восточном Закарье // Этнографическое обозрение. 2010. – № 6. – С. 93–98.

⁹ Свадебные обряды марийцев. Этнографическое наследие. Вып. 2. Сборник материалов / Сост. Калинина О.А. – Йошкар-Ола, 2021. – 444 с.

¹⁰ Исянгулов Ш.Н. Разводы у язычников Уфимской губернии в пореформенный период // Проблемы востоковедения. – 2022. – № 2. – С. 27–34.

¹¹ Садиков Р. Р. «Языческие» религии в Республике Башкортостан // Известия Уфимского научного центра РАН. – 2016. – № 2. – С. 101–106.

¹² Сухарева И. В. Политика христианизации Русского государства и конфессиональное состояние чувашей Башкирии (до 1917 года). – Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. – 64 с.

¹³ Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья // Сост. Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков; под ред. д-ра ист. наук Е. А. Ягафовой. – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – 266 с.: цв. ил.

¹⁴ Статистический временник Российской империи. – СПб., 1866. – Вып. 1.

¹⁵ Первая всеобщая перепись населения Российской империи. – СПб., 1897. – Т. 45. – С. 38, 39.

¹⁶ История Башкортостана во второй половине XIX – начале XX века. В 2-х т. – Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 2007. – Т. II. 368 с.

¹⁷ Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – СПб.: Брокгауз-Ефрон. 1890–1907.

¹⁸ Четырева С. В. О введении метрических книг калмыков // Аграрное и земельное право. – 2019. – № 5(173). – С. 78–81.

¹⁹ Салахова Э. К. Мусульманские метрические книги России // Гасырлар авазы – Эхо веков. – 2018. – № 1. – С. 81–95.

²⁰ Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-2. Оп.1. Д. 9318. Л. 1.

²¹ Там же. Д. 13016. Л. 3 об.

²² Там же. Ф. И-294. Оп. 1. Д. 232–236, 277–282.

²³ Там же. Оп. 4. Д. 226, 229, 231.

²⁴ Там же. Оп. 7. Д. 1762.

²⁵ Там же. Ф. И-2. Оп.1. Д. 4915, 5088, 5162, 5187, 5506, 5519, 5714, 5976, 6201.

²⁶ Там же. Д. 153.

²⁷ Там же. Ф. И-294. Оп. 4. Д. 231.

D.N. Migranova

The Metric Books of the Pagans of the Orenburg and Ufa Provinces as an Archival Source for the Study of Family Traditions

Dana Nailevna Migranova, Sh. A. Khudaiberdin House Museum, Branch of Municipal Budgetary Cultural Institution of Republic of Bashkortostan of National Museum of the Republic of Bashkortostan (Ufa), Research Fellow, dana-migranova@rambler.ru

The article examines the metric books of the pagan population of the Orenburg and Ufa provinces as a source for studying family traditions. The authorities called pagans, or idolaters, the part of the population that adhered to the traditional faith of their ancestors and did not belong to any of the Abrahamic religions (Christianity, Islam, Judaism). Unlike other religions, where the duty to keep metrics was assigned to the clergy, the metrics of the pagans were conducted by the secular administration. The pagans of the Orenburg (later Ufa) province consisted of representatives of three ethnic groups: the Mari, the Udmurts and a small number of the Chuvash. The novelty of the research lies in the fact that there are no special works devoted to the metric books of the pagans. The purpose of the article was to study the marital behavior and family traditions of the pagans of the Orenburg (later Ufa) province. The object of the study was the metric books of pagans stored in the National Archive of the Republic of Bashkortostan. The period under consideration: from 1836 (the appearance of the first metric records for this category of the population) to 1917 (the formation of registry offices). The geography of the study is limited to the territory of the Orenburg province, since 1865 – the Ufa province. At the end of the article, it is concluded that metric books are a valuable archival source for the study of family traditions.

Keywords: metric books, pagans, demography, marriage, divorce, family, the Orenburg province, the Ufa province.

Н.В. Черемисова

Фронтовые письма как форма сохранения семейных традиций в условиях военного времени

Черемисинова Наталья Владимировна, Шлиссельбургский филиал ГБУК ЛО «Музейное агентство» – Музей истории города Шлиссельбурга (Шлиссельбург), старший научный сотрудник, muzey-shlis@yandex.ru

В докладе рассматривается проблема сохранения семейных традиций в военное время, в частности, в условиях разлуки семей. В те времена единственным способом поддержания связи на расстоянии была переписка, поэтому она, по-видимому, стала семейной традицией.

В коллекции Музея истории города Шлиссельбурга хранится более ста писем жителей города и окрестностей, которые они направляли родственникам в годы Великой Отечественной войны. Адреса получателей не всегда соответствовали месту их проживания в предвоенные годы, так как Шлиссельбург был захвачен фашистами, а люди, покинувшие город до оккупации, оказались в разных местах Советского Союза. По возвращении из эвакуации полученные с фронта письма хранились в доме как семейные реликвии. При изучении коллекции мы заметили, что мужчин в первую очередь заботило благополучие семей в тылу. Каждому письму присущ свой авторский стиль, что позволило проанализировать не только содержание конкретного послания, но и проследить взаимоотношения в семье, ее семейные традиции.

Среди источников доклада – основная часть писем Александра Казанцева 1943–1944 годов, адресованных его жене Лизе и любимому сыну Вовочке в поселок Тайга Новосибирской области; письма Александра Жукова, адресованные его матери, проживавшей в Ленинградской области; а также письма Григория Жукова, адресованные его жене Марии.

Ключевые слова: фронтовые письма, сохранение семейных традиций, музейные коллекции.

С началом военных действий миллионы людей оказались в действующей армии. Война разлучила тысячи семей. Вся надежда была на почту, которая связывала тех, кто отправился на фронт, с теми, кто остался в тылу. Прошло время, и солдатские пожелтевшие треугольники стали архивными документами. Письма с фронта являются не просто весточкой близким, они становятся источником для изучения, в том числе и семейных традиций.

В Музее истории города Шлиссельбурга хранится более 100 писем шлиссельбуржцев и жителей окрестностей, написанные с фронта родным в годы Великой Отечественной войны.

Письма в количестве тридцати трех единиц хранения принадлежат Казанцеву Александру. Семья Чайковских в 2015 г. приобрела старый полуразрушенный дом в Шлиссельбурге по улице Октябрьской. В нем были найдены и переданы в музей письма с фронта от Казанцева Александра Лаврентьевич. Изучив их, стало известно, что он призывался Мгинским РВК из пос. Назия Ленинградской обл. Судя по номеру полевой почты 591, Александр служил на Волховском фронте. Его родители, жена Лиза вместе с сыном Вовочкой и своей сестрой Машей были эвакуированы из Назии в Новосибирскую область, город Тайгу.

В переписке автора с семьей затрагиваются разные аспекты. То, как Александр обращается к жене, свидетельствует о его теплом к ней отношении, он интересуется, как растет сын Вовочка, волнуется о здоровье родителей – во всем этом

прослеживается семейная традиция заботы и опеки. Изучив и проанализировав письма Казанцева, мы убедились насколько трепетно он относился к своей семье. Каждая строчка и каждое слово пронизаны любовью к жене и сыну, щемящей тоской по ним.

24/1-1943 г. «Здравствуйте дорогая моя Лиза и дорогой мой сыночек Вовочка. Шлю я Вам свой сердечный привет и желаю всего хорошего в Вашей жизни, а главное быть здоровыми. Милая Лизочка, я жив и здоров и нахожусь на старом месте, время проходит по-старому, только очень скучаю по Вам и жалею вас, что тебе с Вовочкой столько приходится переживать. Ну что поделаешь, только бы скорее разбить проклятого фрица, а там опять заживем...» (ШКМ КП-1729)¹.

22/3-43 г. «...Если бы ты знала, как я соскучился по вам, даже не могу. <...> будем живы конечно встретимся, где бы вы не были, дорогая моя Лизонька. Пока до свидания, привет всем родным, а тебя и Вовочку целую много, много раз, с приветом твой любящий муж» (ШКМ КП-1733)².

В семье Казанцевых заботиться о семье было традицией, и это прослеживается от послания к посланию, а чтобы от жены наверняка получить обратную весточку, он присылал ей в каждом письме лист чистой бумаги.

6/2-1943 г. «Лиза, ты пишешь, что обувь сносила <...> если что променяй мои сапоги на маленькие для себя, вообще мою одежду и обувь не жалея и не береги, моя судьба еще не известна – останусь жив, наживем» (ШКМ КП-1730)³.

22/3-1943 г. «Здравствуй, дорогая моя Лиза и дорогой мой сыночек Вовочка, шлю я вам свой сердечный привет и крепко целую <...> Дорогая моя Лизочка <...> я сегодня тебе выслал перевод, деньги, которые у меня есть, мне они пока не нужны...» (ШКМ КП-1733)⁴.

Личную переписку Александр вел и со своим сыном, которому давал советы, прививал традиции заботы и уважения к старшему поколению, к матери.

23/3-43 г. «Здравствуй дорогой и любимый сыночек Вовочка, шлю я тебе свой пламенный привет и крепко целую. Дорогой сыночек, передай привет мамочке, бабушке, деду и “коке”

Мане. <...> Дорогой сыночек, я жив и здоров. Только очень соскучился по вам – по тебе и по маме. Часто вижу вас во сне, дорогой сыночек. Я вам сегодня послал перевод 275 рублей, и в письме посылаю тебе картинок <...> наверное, ты теперь подрос и ходишь гулять. Вовочка, слушай мамочку и бабушку, расти хорошим мальчиком и не забывай папу. Я вас, пока жив, никогда не забуду, дорогой сыночек. Передай привет всем родным, а тебя и маму целую много, много раз. До свидания, с приветом вас, любящий твой папа» (ШКМ КП-1734)⁵.

В своих посланиях Александр передает привет папе, маме, Лизиной сестре Маше, рассказывает, что пишет письма своему брату Николаю и Саше, брату жены. Все это говорит о традициях большой семьи, где беспокоятся, переживают и поддерживают друг друга в тяжелых жизненных обстоятельствах.

К сожалению, Александру так и не удалось встретиться с семьей. Последнее письмо он написал 9 февраля 1944 г. из Эстонской ССР (ШКМ КП-1728)⁶.

11 февраля 1944 г. Александр погиб на территории Вирусского уезда. Страница героя на проекте: Книга памяти блокадного Ленинграда.

Традицию проявлять заботу и беспокойство друг о друге в семье продолжаем рассматривать на примере писем Григория Семеновича и Александра Жуковых, которые были адресованы Жуковой Марии, проживающей на правом берегу Невы в пос. Ново-Саратовская колония.

Письма Григория Степановича, которые хранятся в нашем музее в количестве 15 единиц, адресованы жене. Первое письмо датируется 22 июня 1942 г., последнее – 24 февраля 1944 г.

Письма, написанные в традиционном для автора изложении, состоят из нескольких частей: сначала он обращается к своей супруге Марусе и дочерям, затем передает приветы родственникам, в заключение – знакомым или односельчанам:

30/XI-1943 г. «Во первых строках моего письма. Здравствуй дорогая жена Маня и вся семья Крестя и Аня. Шлю вам свой сердечный привет и все мои наилучшие чувства. Еще привет мой Тане, Дуни и Нюры, и желаю им всего благополучия в жизни и главное здоровья...» (ШКМ КП-1693)⁷.

Далее сообщается о состоянии здоровья автора, которое от письма к письму ухудшается, но Григорий особенно не жалуется, чтобы не огорчать семью.

В основном заботливый муж и отец беспокоится о детях, дает советы, обсуждает бытовые вопросы. Наказывает, чтобы дочку Анну одну в город не отпускали. Спрашивает, как поживают родные, удалось ли посадить огород, что известно о сыне Александре, как устроились в совхозе, про карточки, дали огород или нет, учится ли Анна. Просит чаще ему писать, говорит, что как только переедет на новое место, сразу сообщит адрес.

Заканчивая изучать коллекцию писем Жукова, при чтении последнего из нее возникло тревожное ощущение, что это прощальное послание семье.

24/II-1944 г. «Милая моя и дорогая супруга Маруся, сообщаю я тебе, что сейчас лежу в госпитале. Сильно болею. Город Луга. Болезнь моя – язва желудка. Ну не расстраивайся особенно, может, как-нибудь и перенесу. Дорогая Маруся, прошу тебя, если можно, дай ответ как можно поскорее, я буду ждать с нетерпением по адресу: пол[евая] поч[та]. 75678 Жукову Г.С. <...> Пока писать нечего. Остаюсь любящим вас, ваш супруг Г.С. Жуков. Посылаю тебе две карточки» (ШКМ КП-1696)⁸.

В ходе исследования было установлено, что это предсмертное письмо Григория Семеновича: в Книге памяти Ленинградской области за 1944 г. в т. 22, с. 243 имеется запись: «Жуков Григорий Семенович, рядовой. Умер от ран 26 февраля 1944 г. Похоронен: Ленинградская область, г. Луга, воинская площадка городского кладбища».

Марию Петровну Жуковой весточки о себе присылал и сын Александр, о котором так часто в своих письмах спрашивал отец и рассказывал о переписке с «Шуриком».

Саша часто спрашивал маму о здоровье отца, который серьезно болел еще до начала войны.

«Мама, письмо ваше я получил вчера, за которое большое спасибо, и из которого я узнал очень тяжелую весть о смерти <...> очень дорого отца. Мама, ты говоришь, что он болел долго, он, наверное, опять старой болезнью болел. Но что ж, ничего

не подделаешь, только бы узнать, где он похоронен, может быть, тогда соберемся съездить на могилу...» (ШКМ КП-1786)⁹.

Александр Григорьевич Жуков (1925 г. р.) писал письма маме из Саранского военно-пехотного училища, советуясь с ней, что свидетельствует о существовании в этой семье традиции уважения к родителям и их мнению.

«Мама, я у тебя давно хотел спросить, как ты желаешь, чтобы я учился на офицера или нет. Месяца через три мы, наверное, уже поедem в части на стажировку...» (ШКМ КП-1786)¹⁰.

Последнее письмо от Саши Любовь Петровна получила из Одессы 3 февраля 1945 г.

«Мама, сообщаю, что я жив и здоров. В настоящее время нахожусь в Одессе. Мама, Одесса – это замечательный город, если бы вы знали, стоит на море. Мама, мы все еще едем дальше. До этого моря ехали по железной дороге, а дальше поедem морем. Писать пока кончаю, затем до свидания.

3/II – 45 г. Ваш сын...» (ШКМ КП-1796)¹¹.

Младший лейтенант Жуков Александр Григорьевич, участник Великой Отечественной войны и войны с Японией. 21 февраля 1945 г. умер в Венгрии от ран, ему было всего 20 лет. Страница героя на проекте: Книга памяти блокадного Ленинграда.

Письма из прошлого – это главная ценность, которую наши предки оставили своим потомкам. В них нашли отражение семейные традиции, главными из которых являются забота членов семьи друг о друге, поддержка в тяжелых жизненных ситуациях, уважение детей к родителям.

Еще вчера казалось, что традиция писать письма родным и близким уходит в забвение, но сегодня все чаще и чаще мы получаем свидетельства того, что ребята, защищающие нашу Родину, пишут нам длинные письма и с нетерпением ждут ответа.

¹ Письмо с фронта Казанцева Александра жене Лизе и сыну Вовочке в Новосибирскую область, город Тайгу, написанное 24 января 1943 года // Фонды Музея истории города Шлиссельбурга. ШКМ КП-1729.

² Письмо с фронта Казанцева Александра... написанное 22 марта 1943 года // Там же. ШКМ КП-1733.

³ Письмо с фронта Казанцева Александра... написанное 6 февраля 1943 года // Там же. ШКМ КП-1730.

⁴ Письмо с фронта Казанцева... написанное 22 марта 1943 года // Там же. ШКМ КП-1733.

⁵ Письмо с фронта Казанцева Александра... написанное 23 марта 1943 года // Там же. ШКМ КП-1734.

⁶ Письмо с фронта Казанцева Александра... написанное 9 февраля 1944 года // Там же. ШКМ КП-1728.

⁷ Письмо Жукова Григория Семеновича жене Жуковой Марии, проживающей на правом берегу Невы в пос. Ново-Саратовская колония, от 30 ноября 1943 года // Фонды Музея истории города Шлиссельбурга. ШКМ КП-1693.

⁸ Письмо Жукова Григория... от 24 февраля 1944 года // Там же. ШКМ КП-1696.

⁹ Письмо Жукова А.Г. из Саранска в Ново-Саратовку матери и родным от 11 апреля 1944 года // Там же. ШКМ КП-1786.

¹⁰ Письмо Жукова А.Г... от 11 апреля 1944 года // Там же. ШКМ КП-1786.

¹¹ Письмо Жукова А.Г. из Одессы в Ново-Саратовку матери и родным от 3 февраля 1945 года // Там же. ШКМ КП-1796.

UDC 394.92:94(47).084.8

N.V. Cheremisinova

Frontline Letters as a Way of Family Traditions' Preservation in Wartime Conditions

Cheremisinova Natalia Vladimirovna, Shlisselburg Branch State Budgetary Cultural Institution of the LO "Museum Agency" *Museum of the History of the City of Shlisselburg*, Senior Research Fellow, muzey-shlis@yandex.ru

The paper focuses on the issue of preservation of family traditions in the wartimes, specifically in the conditions of family separation. In those days, writing was the only way to maintain a long-distance relationship; therefore, the correspondence appeared to become a family tradition.

The collection of the Museum of the history of the town of Shlisselburg contains more than hundred letters from the citizens of Shlisselburg and residents of the surrounding area, which were addressed by its authors to their relatives during the Great Patriotic

War. The addresses of the recipients do not match the place of their residence in the pre-war years, for the Nazis captured Shlisselburg and the people, who left the city before the occupation, ended up in different places of the USSR. Upon returning home, the letters received from the frontline were brought home from the various places of evacuation, for they were considered a great family value. After careful examination of the collection, we noticed that men cared about the life and well-being of families in the rear for the first place. The authors of the letters have developed their own writing style, which allows us to analyze not only the content of each particular letter, but also the relationship between family members, as well as family traditions.

Among the sources of the paper are the bulk of Alexander Kazantsev's 1943-1944 letters, addressed to his wife Lisa and beloved son Vovochka to the town of Taiga in the Novosibirsk region, Alexander Zhukov's letters, addressed to his mother, who was located on the right bank of the Neva river in Leningrad region, as well as Grigory Zhukov's letters, addressed to his wife Maria.

Keywords: frontline letters, family tradition's preservation, museum collections.

О.В. Лысенко, И.В. Мышковец

Семейный портрет в интерьере эпохи:
штрихи к биографии Александра
Сержпутовского
(К 160-летию А.К. Сержпутовского)

Лысенко Олег Викторович, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, научный сотрудник ведущей категории, кандидат исторических наук, n_lysenko@mail.ru.

Мышковец Ирина Витальевна, Литературный музей Максима Богдановича, филиал Государственного музея истории белорусской литературы (Минск), сектор учета и хранения фонда М. Богдановича, ведущий научный сотрудник, irina_myshkovec@mail.ru.

В докладе представлен новый, ранее не опубликованный архивный материал из частной переписки друзей А.К. Сержпутовского со времен его учебы в Несвижской учительской семинарии (1881–1884). Обнаруженные письма как объекты источниковедческого анализа и историографии органично вплетены в исследование этномузеологического наследия А.К. Сержпутовского. Они раскрывают круг его общения, социальную среду и жизненные приоритеты в более широком историко-культурном контексте, а также приоткрывают новые страницы его творческой биографии в связи с изучением наследия одного из основоположников белорусской поэзии Максима Богдановича, с отцом которого учился и поддерживал профессиональные отношения Александр Казимирович.

Ключевые слова: этномузеологическое наследие, историография, архивные источники, биографический метод, традиционная семья, этническая идентичность, этнография белорусов.

В докладе представлен новый, ранее не опубликованный архивный материал из частной переписки друзей А.К. Сержпутовского со времен его учебы в Несвижской учительской семинарии (1881–1884). Казалось бы, это всего лишь небольшие тексты эпистолярного жанра, штрихи к биографии, но они открывают новые грани его творческой личности, истории семьи и профессиональной судьбы в контексте социокультурных метаморфоз эпохи перемен, в которую ему довелось родиться, жить и умереть...

Обнаруженные письма как объекты источниковедческого анализа и историографии органично вплетены в исследование этномузеологического наследия А.К. Сержпутовского. Они раскрывают круг его общения, социальную среду и жизненные приоритеты в более широком историко-культурном контексте, а также приоткрывают новые страницы его творческой биографии в связи с изучением наследия одного из основоположников белорусской поэзии Максима Богдановича, с отцом которого учился и поддерживал профессиональные отношения Александр Казимирович¹.

В письме крестного отца Максима, Ивана Степановича Плехана, к А.Е. Богдановичу от 12 декабря 1937 г. в заключительных строках с сожалением сообщается: *«Коля (старший сын И.С. Плехана. – О.Л.), будучи в Ленинграде, навестил Сержпутовского. Плох, жизнь в тягость, старики одиноки и заброшены. Скверно. Такая жизнь хуже смерти»*². Фраза «старики одиноки и заброшены» относится непосредственно к Александру Казимировичу, уже 7 лет находившемуся на пенсии (с мая 1930 г.), и его второй жене Параскеве Николаевне Бояршиновой, которая провела рядом с ним вторую половину его жизни вплоть до смерти в марте 1940 г.³ С позиции современной соционормативной этики – это ситуация пожилых людей, лишенных социальной опеки. Можно было бы сказать – брошенных родителей, если бы у них были дети. И это в определенном смысле ставит в целом вопрос о семье и ее роли в судьбе исследователя, знатока народной культуры, частью которой он себя считал, а также о его отношении к традиционным ценностям, подверженным серьезной деформации в эпоху революций. Следую-

щая фраза: «*Такая жизнь хуже смерти*» – это, скорее, сентенция 20-летних революционеров-народников, чем умудренных опытом отцов больших семейств. Является ли эта ситуация итогом жизненного пути, или это судьба человека, посвятившего себя исследованиям традиционного уклада народной жизни, знатока языка, понимающего ценность традиционного семейного уклада, но оказавшегося за пределами семейного круга?

К сожалению, место захоронения Александра Казимировича нам неизвестно, также как и то, взял ли он с собой, переезжая из Полесья в Петербург, горсть родной земли, без которой, как отмечали практически все этнографы его времени, невозможно представить белоруса, который носит *родный кут* не только в сердце, но отправляясь в дальнейшее путешествие обязательно берет с собой узелок с землей родной усадьбы – *селибы*⁴.

Связь с семьей как естественной средой обитания и домом как персонифицированным пространством присутствовала на протяжении всей его жизни. Как известно, большинство экспедиционных выездов А.К. Сержпутовский совершил по поручению и на средства Русского музея, а также при поддержке Императорского Русского географического общества, Русского антропологического общества, Российской академии наук, Российской академии истории материальной культуры. Но многие ареалы исследований были обусловлены также мотивами личного характера. С 1907 по 1913 г., совершая регулярные экспедиционные выезды в Царство Польское и исследуя этнический состав населения белорусско-польского пограничья, он интересовался Подляшьем не только в контексте изучения этнокультурных традиций, диалектов белорусского языка и фольклора, но также историко-культурных сведений личного характера, в частности, местности, откуда происходил род Сержпутовских⁵. Также множественные поездки в Минскую губернию были связаны с тем, что там проживали ближайшие родственники и многочисленные знакомые этнографа, помнившие его по прежнему роду занятий – преподаванию в народных училищах Слуцкого, Мозырского, Пинского уездов⁶.

Поездки в Пермскую губернию и формирование коллекций из собранных там материалов совпали с родными местами

его второй супруги Параскевы Николаевны Бояршиновой (д. Осиновка Дубровского прихода Посадской вол. Оханского у.). Именно с этими экспедициями связан второй публикуемый нами архивный документ из переписки Адама Богдановича. Это письмо его старинной знакомой Софьи Эрнестовны Арнольдовой, в девичестве Бурковской⁷, которая была знакома с Александром Казимировичем со времен его преподавательской деятельности.

В письме от 30 марта 1921 года она писала: *«Многоуважаемый Адам Егорович. Случайно узнала о Вашем пребывании в Ярославле <...> Живу по-прежнему. Скучная одинокая старость в деревне. Пора бы и отдыхать, но приходится молодеть и непрерывно работать. Мои родные почти все поумирали, не сумев приспособиться к скудному питанию. Так вот, будьте другом и напишите о своих и о себе. <...> P.S. Я думаю в музее Вы в своей среде. Летом я встречалась с Сержпутовским – он взял адрес Гапановичей и интересовался Вами. Много вспоминал Максима. Он в Петр[ограде], в музее»⁸.*

Содержание письма вполне соответствует настроениям эпохи перемен, особым вниманием к прошлому и поэтическим успехам близких людей. Уместно отметить, что 1918–1920 гг. – это время переосмысления и смены приоритетов в исследовательской, собирательской и просветительной работе Александра Казимировича. Изменяется вектор публицистики, возникает интерес к общественной деятельности в формировании белорусской национальной науки и образования, возрастает рефлексия к этической идентичности и белорусской национальной культуре. В 1919 г., находясь на отдыхе в санатории, он пишет в дневнике с особым вдохновением: *«Начал писать стихи на белорусском языке»⁹*. Не исключено, что это произошло под влиянием стихов Максима Богдановича, которые получили высокую оценку в кругах белорусских литераторов и национальной интеллигенции.

Действительно, летом 1920 г. А.К. Сержпутовский был в экспедиции в Оханском уезде¹⁰, где и произошла его встреча с С.Э. Арнольдовой. Полагаем, что регулярные поездки на родину жены в д. Осиновка начинаются с 1912 г., на что есть

ссылка в архивных материалах¹¹, и продолжают в 1913, 1916 и 1918 гг., о чем свидетельствуют музейные описи бесценных по своей полноте и тематическому разнообразию коллекций по этнографии крестьян Посадской волости, Оханского уезда, Пермской губернии.

Следует отметить, что д. Осиновка впервые появилась на «ментальной карте» А.К. Сержпутовского еще в 1909 г., когда во время экспедиции в Виленскую губернию в местечке Свенцяны он изучал особенности уклада жизни староверов-федосеевцев. Он собрал небольшую, но ценную коллекцию из 18 предметов и фотографий, где среди культовых объектов представлены портреты проповедника секты «истинные христиане» Кондратия Каменского и его последовательницы из д. Осиновка Пермской губернии (РЭМ 2874-19, 20). Согласно архивным материалам и фольклорным источникам известно, что фамилия Бояршиновы была широко распространена в Оханском уезде как среди староверов единоверцев, так и среди православных. Существует ли связь между староверами местечка Свенцяны и родственниками Параскевы Николаевны, и где произошла их судьбоносная встреча, пока остается тайной, разгадка которой может приоткрыть новые интересные детали в наших дальнейших изысканиях.

Надо отметить, что в отличие от второй жены, первая – Валентина Васильевна Черимисинова, потомственная дворянка (рожденная 2 апреля 1877 г.)¹², с которой они были «повенчаны 31 октября 1899 года»¹³, была прогрессивной целеустремленной девушкой, получившей 16 мая 1897 г. аттестат «домашней учительницы по Русскому языку с правом быть преподавательницей этого предмета и [нрзб.] в частных домах и во всех женских [нрзб.] заведениях»¹⁴. А 16 июня 1899 г. она уже обращалась с прошением принять ее «в число слушательниц Женского медицинского института»¹⁵. Эта ее инициатива была поддержана молодым супругом¹⁶, и в 1904 г. она успешно окончила учебу.

Активная позиция жены совпадала с жизненными установками и творческими планами Александра Казимировича¹⁷. Они оба с увлечением учились и много трудились, служа выбранному призванию. По типу личности у молодой супруги мож-

но обнаружить общие черты с активной жизненной позицией «социалистки-народницы» Софьи Бурковской, которой так восхищался Адам Богданович¹⁸. Но Валентина Черемисинова-Сержпутовская – это прежде всего домашний учитель, врач Мариинской женской гимназии в Царском селе, получавшая высшие благодарности за работу в Красном кресте, преданная заветам отца – подпоручика Василия Александровича Черемисинова, сына статского советника, потомственного дворянина Уфимской губернии, верно служившего царю и Отечеству.

Можно сказать, что с женами Александру Казимировичу повезло, это были настоящие русские женщины своей эпохи. Но традиционной семьи создать не удалось возможно потому, что наступали смутные времена, не было сыграно свадеб, не было *вяселля*, как это положено в белорусской народной традиции. Ведь неслучайно, описывая в экспедиции 1906 г. свадебные обряды и традиции патриархальной семьи, А.К. Сержпутовский в своем комментарии делает четкий акцент на разделении архаичной и церковной свадебных традиций: «...нужно заметить, что венчание не есть ритуал свадьбы».

Семейный портрет Александра Казимировича весьма показателен для «нового времени», связанного с грядущими социальными революциями в России. Его жизнь в кругу семьи была тесно связана с профессиональной деятельностью и в тоже время в полной мере отражала последствия таких процессов, как распад традиционной патриархальной семьи, в которой он вырос; эмансипация женщин, получивших образование и новые роли в социуме и структуре семьи, пример – его первая жена; обострившиеся социокультурные противоречия «между городом и деревней» и многие другие, изменившие не только этнокультурный ландшафт, но и в целом образ жизни нескольких поколений людей разных сословий, воспитанных в парадигме традиционных ценностей.

¹ Их знакомство произошло в период обучения, когда П.В. Шейн, собиравший по заданию Императорской академии наук фольклорные и лингвистические материалы в Северо-Западном крае, сумел привлечь к этой работе

юных семинаристов. Надо заметить, что Адам Егорович, учившейся на два класса старше, начал публиковаться раньше, в частности, собранные им материалы вошли в сборники П.В. Шейна. Затем он вскоре женился, занялся преподаванием и общественно-политической деятельностью в отличие от Александра Казимировича, путь которого в науку оказался тернистым.

² Письмо Ивана Степановича Плехана к Адаму Егоровичу Богдановичу от 12.12.1937 г. Литературный музей Максима Богдановича (далее – ЛММБ) КП 009735.

³ Документы о смерти и захоронении в настоящий момент не обнаружены, нет даже некролога. Дата смерти – 9 марта – установлена по косвенным документам (биографическим справкам, публикациям).

⁴ Лысенко О.В. Белорусы // Многонациональный Петербург. История. Религия. Народы. СПб. «Искусство – СПб», 2002. С.413.

⁵ Архивных документов о родителях на настоящий момент не обнаружено. Фамилия учёного имеет корни в польском шляхетском роде Домбровых, известном с первой половины XVII в. См.: Гербовник дворянских родов Царства Польского, высочайше утвержденный = *Herbarz rodzin szlacheckich Królestwa Polskiego*. – Варшава: Тип. С. Оргельбранда, 1853. – Ч. 1. – С.141–147; этимологию фамилии Сершпутовские связывают с происхождением ее от названия местности Сержпуты (*Sierzputy*) в окрестностях подляшского городка Ломжи.

⁶ См: Михайлова А.А. Учитель-этнограф А.К. Сержпутовский: профессиональная судьба как следствие образовательной политики 1870-х гг. // Белорусский сборник: Статьи и материалы по истории и культуре Белоруссии. – 2018. – Вып. 7. – С. 64–85; Михайлова А.А. Этнокультурный ландшафт Северо-Западного края и «Белорусский вопрос» глазами А.К. Сержпутовского (1864–1940) // Восьмые Шёгреневские чтения с международным участием «Северо-Запад: этноконфессиональная история и историко-культурный ландшафт-2». – Воронеж: Свое издательство, 2019. – С. 313–325.

⁷ Государственный архив Пермского края. Ф. Р-132. Оп. 1. Д. 547 А. – Арнольдова Софья Эрнестовна.

⁸ ЛММБ КП 010008. – Письмо Арнольдовой С.Э. к Богдановичу А.Е. от 30.03.1921 г.

⁹ Архив Российского этнографического музея (далее – АРЭМ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 38. – Дневник А.К. Сержпутовского. 1919 г. Л. 30.

¹⁰ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 53. – Отчет А.К. Сержпутовского о научной командировке в Пермскую губернию летом 1920 г. 1920 г. 154 л.

¹¹ АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 581. – Народные песни д. Осиновки Оханского уезда Пермской губернии, записанные А.К. Сержпутовским в 1912–1924 гг. 21 л.

¹² Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (далее – ЦГИА СПб). Ф. 436. Оп. 1. Д. 9119. Дело Черемисиновой (по мужу Сержпутовской) Валентины Васильевны. – Дело С.-Петербургского женского медицинского института. Л.9. «В метрической книге Туркестанского Кафедрального Собора церкви за 1877 год, хранящейся в консисторском архиве, в статье под № 121 ж. п. записано: Апреля второго рождена, а двадцать четвертого крещена Валентина. Родители ее: прапорщик 12-го Туркестанского линейного батальона Василий Александров Черемисин и законная жена его Надежда Кондратова. Вероисповедания оба православного».

¹³ ЦГИА СПб. Ф. 436. Оп. 1. Д. 9119. Л.16. «Черемисинова-Сержпутовская Валентина Васильевна. Год поступления в Институт 1899. Год окончания 1904. Стипендиатка Министер. Внутрен. Дел с 2 августа 1902 г. Повенчана в бытность в Институте, с кем и когда 31 октября 1899 г. с потомственным дворянином Александром Сержпутовским. Черемисинова-Сержпутовская Валентина Васильевна Правосл. Дочь подпоручика, дворянка. 2 апр. 1877 г.».

¹⁴ Там же. – Л. 10 об.

¹⁵ Там же. – Л. 1.

¹⁶ Там же. – Л. 3. «Я, ниже подписавшийся, даю настоящую подписку господину Директору СПб-го Женского медицинского института в том, что с моей стороны не встречается препятствий к продолжению женой моей, Валентиной Васильевной, урожденной Черемисиновой, образования в СПб. Женском медицинском институте, в чем и подписываюсь Александр Казимирович Сержпутовский 13 дня 1899 г.».

¹⁷ Именно в это время он стал систематически заниматься этнографическими исследованиями и подготовкой рукописи «Сборника белорусских пословиц и поговорок», за что получил в 1908 г. Малую Золотую медаль ИРГО. Одновременно с этим, учась в Императорском Санкт-Петербургском археологическом институте, овладел основами источниковедения (1902–1904), а затем, работая в ЭО, публикуя свои материалы в «Живой старине» и участвуя в заседаниях ИРГО, оказался погружен в исследовательскую полемическую среду, позволившую ему интегрироваться в научное сообщество и реализоваться в качестве этнографа-профессионала.

¹⁸ Вот что писал А.Е. Богданович о С.Э. Бурковской: «В начале 80-х годов некоторое время работала в белорусской деревне, в качестве учительницы Острошицко-Городецкой школы Софья Эрнестовна Бурковская, впоследствии по мужу Арнольдова. Это тоже “золотое сердце”. Я познакомился с нею в 84-м году. Она уже была вполне законченный тип социалистки-народницы в лучшем значении этого слова. Мне только оставалось восхищаться этой прекрасной душой и ее самоотверженной работой в народе. Сама

жизнь сделала ее народницей, и ничем другим она быть не могла. Не считая себя призванной к педагогической работе, она оставила школу. Но чтобы не порывать связи с народом, она поступила на курсы лекарских помощниц и, по окончании перешла на работу в Пермскую губернию (с. Дубровна Оханского уезда) в качестве фельдшерицы. При царском режиме саживала по тюрьмам, была высылаема в Сибирь, но неизменно и неустанно вела свою тяжелую работу в одной и той же деревне и ведет ее по сей день. Прекрасный образчик твердого закала!. См.: Багдановіч А. Да гісторыі партыі «Народная воля» // Маладосць. – 1995. – № 11. – С. 222.

UDC 39

O.V. Lysenko, I.V. Myshkovets

Family Portrait in the Interior of the Epoch:
Touches to the Biography of Alexander
Serzhputovsky. For the 160th Anniversary
of A. K. Serzhputovsko

Lysenko Oleg Viktorovich, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Eastern, Southeastern and Central Europe, Leading Research Fellow, Ph. D. (History), n_lysenko@mail.ru

Myshkovets Irina Vitalievna, Literary Museum of Maxim Bogdanovich, branch of the State Museum of the History of Belarusian Literature (Minsk), Sector of Accounting and Storage of the M. Bogdanovich Fund, Leading Research Fellow, irina_myshkovec@mail.ru

The report presents new, previously unpublished archival material from the private correspondence of A.K. Serzhputovsky's friends, the time of his studies at the Nesvizh Teachers' Seminary (1881–1884).

The discovered letters as objects of source analysis and historiography are organically interwoven into the study of the ethnomuseological heritage of A.K. Serzhputovsky and expand the historical and cultural context of the era using the biographical

method in a comprehensive study the legacy of the Belarusian poet Maxim Bogdanovich, with whose father Alexander Kazimirovich studied and maintained professional relations.

Keywords: ethnomuseological heritage, historiography, archival sources, biographical method, traditional family, ethnic identity, ethnography of Belarusians.

Н.А. Соломонова

Любовные песни-посвящения народов Амура и институт семьи

Соломонова Наталья Алексеевна, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов (Санкт-Петербург), кафедра звукорежиссуры, профессор, доктор искусствоведения, кандидат исторических наук, n.solomonova2011@yandex.ru

Доклад посвящен этнографическому и музыковедческому анализу песен народов Амура, которые предназначены возлюбленным женщинам и мужчинам, находящимся как в браке, так и в романтических отношениях. Это имеет важное научное значение для исследования ценности института семьи и брака, а также проблем взаимоотношений полов у коренных народов Дальнего Востока.

Ключевые слова: песни-посвящения, семья, брак, народы Дальнего Востока, семейные ценности.

Традиционная семья народов Амура строилась на приоритетах любви и взаимопонимания, с возвеличиванием сил плодородия и многодетности. Особую роль в гармонии семейной жизни играли любовные песни-посвящения как фактор семейных ценностей. Они исследуются как фактор семейных ценностей впервые.

Любовные песни-посвящения особенно широко были распространены у нивхов и ульчей. Л.Я. Штернберг отмечал, что во время свиданий влюбленные вместо разговоров пели друг

другу импровизированные песни, а если не имели возможности встретиться, то посылали через третье лицо друг другу сочиненные ими песни. Поэтические тексты таких песен изобилуют эпитетами, сравнениями и яркими метафорами. В них воспевают не только красоту, но и «кожу белую, как кора березы», пышные волосы («коса до пояса, волосы приглаженные»), грациозность походки («голову набок наклонив, улыбаясь ходит», «саженным шагом ходит», физическую силу, рост («туловище – маховая сажень», «ноги в землю по колени входят»). Л.Я. Штернберг, приводя тексты некоторых нивхских песен, отмечает, что как в женских, так и в мужских песнях есть налет сентиментальности¹.

В 1928 г. на Сахалине Е.А. Крейнович записал интересный образец нивхской любовной песни-посвящения. Поэтический текст ее повествует о большой, сильной любви нивхинки к русскому². В нем много общего с поэтическими текстами любовных песен, записанных Л.Я. Штернбергом: упоминание о левой и правой слезе, о страстной тоске по любимому.

Подобные песни встречались у нанайцев и эвенков, но содержание их носило откровенно эротический характер³.

В сказках особенно часто фигурируют лирические песни, восхваляющие красоту влюбленных. В нивхской сказке «Чоруль» присутствует песня, которую поет герой в честь несравненной красоты своей любимой. Подобные песни звучат в ульчской сказке «Манга и Кыси», в удегейской «Индига и Солломдига», в нанайской «Чунгу и Анга» и др.

У ульчей любовные песни-посвящения прекратили свое существование в относительно недавнем прошлом. В народной памяти остались песни Марии Иргу, которая посвятила их любимому человеку в 1934–1935 гг. Подобную песню в 1952 г. посвятила своему возлюбленному Оты Самандина. В поэтическом тексте охарактеризован парень в ранней юности (с красивой кожей, походкой), период его возмужания, а также страдания женщины из-за неразделенной любви.

Процесс формирования песен о любви, по всей вероятности, относится к более позднему времени по сравнению с другими жанрами, так как в своем настоящем виде они могли

создаваться только на основе развитой музыкальной речи. Интонационный язык этих песен изобилует широкими мелодическими ходами. В них мы находим приемы распевного развития. Характерны опевания широких мелодических ходов поступенным движением, распевания отдельных слогов. Типично начало песни с широкого восхождения на октаву непосредственно или через какой-либо интервал.

Бытовая функция песен о любви далеко не однозначна. Они поются по любому поводу, нередко во время какого-то занятия: вышивания или обработки шкур, на прогулке, во время отдыха на промысле, на фоне танца и т.д. На протяжении веков эти песни меняли свои образы и художественные средства под воздействием исторически обусловленных причин, отражали явления общественной жизни.

У всех коренных народов Дальнего Востока песни о любви носят чаще созерцательно-задумчивый характер и имеют относительно развитый сюжет. Большое значение в них отведено образам природы, создающим не-обходимый фон для событийных моментов.

Мелодия ульчской песни «Поющая речка» бытует в разных вариантах. У нанайцев она носит название «Западное море» или «Нанайский вальс». Устойчивая симметрия музыкально-ритмической структуры «а в а в». Элементы ритмического варьирования присутствуют, но везде сохраняется основной ритмический признак – остановка на последнем слоге.

В варианте песни, записанной в с. Булава, ритмическая форма изменяет на три единицы музыкальное время, что создает новый образный смысл, более яркую окраску напева и динамизацию структуры. Обращаясь к соотношению слогового и внутрислогового ритмов, можно отметить, что центр внутрислогового ритмического развития здесь приходится на последний, шестой слог. Он пропорционально уравнивает начальные слоги, где внутрислоговой ритм отсутствует, что рождает совпадение мелодического ритма со слогоритмом. Формирование музыкально-синтаксического периода подчинено ритму объединения: стопа завершается зоной ритмического укрупнения, мужской клаузулой.

Для ульчской народно-песенной речи характерны черты распевности. Об этом говорят обилие гласных в слове, огласовка согласных, отсутствие согласных в окончаниях песенных строк, мягкая манера исполнения. Песня «Анда агангуй» рисует яркое, сильное, вдохновенное чувство любви:

*«Я жду тебя, как восхода солнца,
чтобы тебе светлую песню спеть.
Я жду тебя, как восхода солнца,
чтобы спеть о тебе, моя мечта».*

Подобные сюжеты характерны для нанайских и нивхских песен. Иногда песни о любви являются поэтическими сценками, как бы выхваченными их жизни. Таковы нивхская «Ва, ва, нирыуя», ульчская «Семеро гребцов». Песни имеют относительно развитый сюжет, поэтический текст типа сложившегося стиха. Для мелодики этих песен характерно мерное, несколько монотонное течение, которое создается периодическим повторением ритмического рисунка. Структура напева – период, состоящий из четырех фраз «а в а 1 в 1». Строфа с размером стиха 5+3 образует хореическую музыкально-ритмическую форму с дроблением метрического времени и ямбическую – с ударным окончанием.

Часто в содержании песен любовная тематика сочетается с элементом шутки, юмора. Такие песни исполняются в быстром или подвижном темпе, распевность слогов в них почти отсутствует. Иногда в них прослеживаются какие-то черты быта, но сквозь призму веселья, молодого задора. Таковы ульчские песни «По речной протоке еду», «Где ты, моя любовь?». Например, «Вэнсэри» рассказывает о нежных чувствах девушки к своему милому. Девушка просит птицу рассказать возлюбленному о ее любви. Ей аналогична нивхская «Платочек», в которой девушка просит платочек научить ее летать, чтобы она смогла прилететь к любимому.

В целом песни о любви имеют развитый сюжет и поэтический текст типа сложившегося стиха. Песни о любви бытуют в традиции сольного пения. Роль любовных песен-посвящений в семейной жизни была велика, они настраивали супругов или

жениха и невесту на взаимный лад, способствовали гармонизации отношений, выражали чувства печали и тоски, помогали мечтать, а также являлись важным и художественно ценным фактором художественного творчества малочисленных народов Амура.

¹ Штернберг Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны: Статьи и материалы. Хабаровск. – 1933. – С. 252, 254.

² Крейнович Е.А. Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. – М., 1973. – С. 326–328.

³ Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Опыт этнографического исследования. – Владивосток, 1922. – С. 437.

UDK 398.838

N.A. Solomonova

Love Songs-Dedications of the Indigenous Peoples of Amur as a Factor of Family Life

Solomonova Nataliya Alekseevna, Humanitarian University of Trade Unions, St. Petersburg, Department of Sound Engineering, Professor, Grand Ph. D. (Art History), Ph. D. (History); n.solomonova2011@yandex.ru

The aim of the article is to conclude musicological and ethnographic analysis of songs of the Indigenous peoples of Amur region that are dedicated to women and men in love, both – married and in romantic relationships. This work has an important scientific significance for the studies of the institution of family and marriage value, as well as for research in the field of the problems in gender relations among minority ethnic groups of the Far East.

Keywords: dedication songs, family, marriage, peoples of the Far East, family values.

Ханенко Н.Б.

Материалы Архангельского краеведческого музея как источники для изучения семейного рукоделия

Ханенко Наталья Борисовна, Архангельский краеведческий музей, реставратор музейных предметов ДПИ, хранитель коллекций «Ткани», «Кожа», «Мех», «Флаги, знамена, выпелы», nata_h1@mail.ru

Доклад посвящен комплексному исследованию семейной коллекции Клепониных, принадлежавшей трем поколениям вышивальщиц, живших в селе Елизарово Кургоменской волости Шенкурского уезда Архангельской губернии с середины XIX в. Автор рассказывает о семейных ценностях через традиции, передаваемые из поколения в поколение, которые актуальны и в наше время. В статье представлено полное описание этой уникальной коллекции, отмечена ее историческая ценность.

Ключевые слова: семейные ценности, актуальность традиций, музейная коллекция, вышивка.

В каждой семье существуют свои традиции. Один из классических примеров семейных традиций – это семейное рукоделие, в частности, вышивка, которая как часть культуры передается из поколения в поколение.

В фондах Архангельского краеведческого музея хранится уникальная коллекция Клепониной (Сазоновой) Пелагеи Семеновны, принадлежавшая семье трех поколений знаменитых вы-

шивальщиц, живших в селе Елизарово Кургоменской волости Шенкурского уезда, самого южного в Архангельской губернии. «Границами уезда служат с севера Холмогорский уезд, с востока Пинежский уезд Архангельской губернии и Сольвычегодский Вологодской губернии, с юга Вельский уезд Вологодской губернии и с запада – Каргопольский уезд Олонецкой губернии и Онежский Архангельской губернии»¹.

Коллекция поступила в музей по акту № 106 от 13 сентября 1965 г.; она включает 37 единиц хранения и состоит из костюма невесты, полотенец, сарафана, головного убора и концов полотенец. По книге поступлений основного фонда № 11 за 1965 г.² ей присвоен № 10952. Коллекцию передала ее в дар музею Клепинина Анна Семеновна, проживавшая на тот момент в городе Лиепая Латвийской ССР. Вещи были изготовлены самой Анной Семеновной, ее матерью и бабушкой. Цель данного исследования заключается в изучении вышеуказанной коллекции и рукодельного искусства Шенкурского уезда XIX века в целом.

Рассмотрим костюм невесты середины XIX века, который включает в себя 7 единиц хранения.

1. КП-10952/1. Полотенчатый головной убор³. Свадебный. Надевали при венчании поверх кокошника треугольником посередине и со спущенными концами по бокам. Сшит из трех полос. Средняя часть и концы декорированы вышивкой. Свадебный. Техника: вышивка двусторонним швом, кружевоплетение на коклюшках. Размеры: 210,0×31,0 см.

2. КП-10952/24. Кокошник в виде круглой шапочки из льняного полотна, передняя часть изготовлена из красной крашенины. Очелье украшено шитьем в виде прямоугольных и ромбовидных полос из галуна с треугольником из золотного шитья в центре. Подклад – льняное полотно.

3. КП-10952/18. Женская праздничная рубаша из малинового штофа, с прямыми поликами. Верхняя часть – «рукава», нижняя – «стан», домотканый, из грубого холста, сшит из двух полос по 36,5 см⁴. Воротник – невысокая стойка, нагрудный разрез – в центре. Техника: золотное шитье «в прикреп».

4. КП-10952/19. Сарафан. Круглый, из ярко-красного кашемира, на лямках, сшит из четырех полос. Техника: золотное шитье «в прикреп», вышивка крестом.

5. КП-10952/22. Пояс с мелким орнаментом. Фон малиновый. Каемка черная. Концы украшены большой красной шерстяной кистью, обшитой металлической нитью, обрамленной «пушком» – мелкими разноцветными шерстяными кисточками. Техника: выткан на 18 дощечках⁵. 309,0×1,9 см.

6, 7. КП-10952/21, 34. Суконные рукавицы. Орнамент растительный (дерево), шов тамбур. Край рукавиц вышит серебряной нитью по бордовому шелку. Техника: золотное шитье «в прикреп», вышивка тамбурным швом.

В коллекцию также входят полотенца, выполненные в технике роспись, кружевоплетение на коклюшках. 12 единиц хранения, середина – конец XIX в., домотканые, вышитые красной хлопчатобумажной нитью. Материал: лен, шелковые, и льняные нити.

КП-10952/10. Конец XIX в.. Материал: лен, шелковые и льняные нити. Полотенце, выполненное в техниках роспись и перевить.

КП-10952/13. Полотенчатый убор. Свадебный. Выполненный в технике роспись; в виде полосы из домотканого льняного полотна. Средняя часть и концы декорированы вышивкой. . Посередине архаичный узор в виде растений и фигур, под ним полоса геометрического орнамента; на правом конце обрамленный геометрическим орнаментом, в основе которого ромбы и свастики.

КП-10952/23. Головной убор «сорока»⁶. Середина XIX в. Сшит из вишневого шелка и красного кумача в виде прямоугольной полосы, декорирован металлической нитью и шерстяной бахромой, вязки – из покупной тесьмы. Середина XIX в. Техника: сплошное золотное шитье «в прикреп».

В результате изучения коллекции, можно сделать следующие выводы:

1. «В вышивке Шенкурского уезда Архангельской губернии преобладают крестовидные и свастические фигуры. Такими узорами украшали в основном головные полотенца»⁷. В геометрических узорах вышивки господствует красный цвет на белом фоне полотна.

2. Золотное шитье, вышивка крестом, вышивка тамбурным швом – эти техники вышивки использовались в праздничных одеждах, а такие как перевить и роспись в основном встречаются

ся на полотенцах. Всем известен тот факт, что девочки на Руси к 13 годам должны были приготовить себе приданое, куда входило до 40 вышитых полотенцев. Техники этих вышивок актуальны и в наше время, как показывает практика сотрудничества с педагогами и студентами ВУЗов нашего города, а также с исследователями, народными мастерами и коллегами из других музеев.

3. Историческая ценность этой коллекции заключается в ее подлинности, что подтверждается музейной документацией.

¹ Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Выпуск II. Уезды: Шенкурский, Пинежский, Мезенский и Печорский. Издание Архангельского Епархиального Церковно-археологического Комитета. – Архангельск: Типо-литогр. Насльд. Д.Горяйнова, 1895. – С. 4.

² Книга поступлений основного фонда музея № 11, 1965.

³ Григорьева Г.А. Головные уборы Русского Севера в собраниях музеев Архангельской области: Каталог. – Северодвинск, 2018. – С. 274.

⁴ Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. – М.: Наука, 1978. – С. 18.

⁵ Беднарчик А.А. Вязаные, плетеные, тканые пояса в собрании Архангельского краеведческого музея: Каталог. – Архангельск; М.: Северный паломник, 2021. – С. 121.

⁶ Григорьева Г.А. Указ. соч. – С. 276.

⁷ Богуславская И.Я. Художественные особенности русской народной вышивки с геометрическим орнаментом XIX–XX вв. – [Б. м; Б. и], 1982. – С. 106.

UDC 392.3:069.51

N.B. Khanenko

Learning about Family Traditions through Museum, Archive and Field Materials

Natalia Borisovna Khanenko, State Budgetary Cultural Institution of the Arkhangelsk Region Arkhangelsk Museum of Local History, Restorer of Decorative and Applied Arts Museum Objects, Keeper of the Collections "Fabrics", "Leather", "Fur", "Flags, Banners, Pennants", nata_h1@mail.ru

The article is about a comprehensive study of the Klepinin family collection, which belonged to three generations of excellent embroiderers who lived in the Elizarovo village, Kurgomenskaya region, Shenkursky district, Arkhangelsk province, from the middle of the 19th century. The author tells the story of family values through family traditions of crafts, passed down from the older generation to the younger. All of which are still relevant today. This unique collection is described in detail in the article. In addition, the author talks about the historical value of collection.

Keywords: family values, relevance of traditions, museum collection, embroidery.

ТЕМА СЕМЬИ В МУЗЕЙНЫХ ПРАКТИКАХ

УДК 929.52:069.017

И.С. Слепцова (Кызласова)

Современные нарративы семейной истории в вернакулярных музеях*

Слепцова (Кызласова) Ирина Семеновна, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Москва), старший научный сотрудник, I._Kyzlasova@mail.ru

Сохранение семейной памяти включает значительное число различных практик, одной из которых является музеелизация. В докладе рассматривается создание вернакулярных (самодеятельных) музеев как механизма конструирования семейной истории. На примере трех разных по форме и наполнению экс-

* Исследование выполнено в рамках гранта Российского научного фонда № 23-28-00250, <https://rscf.ru/project/23-28-00250/>

позиции любительских музеев представлены способы конструирования и репрезентации истории семьи. Основной формой презентации контента являются нарративы об истории жизни представителей нескольких поколений семьи, отражающие личные установки и ценности создателей музеев. Характерной чертой семейных нарративов является не застывшая форма повествования, а изменяющаяся, учитывающая интересы определенной аудитории. Каждый рассказ о жизненном пути членов семьи – это заново конструируемый нарратив, который ориентирован на конкретный дискурс. В ряде случаев происходит редактирование повествования о реальных событиях, чтобы придать нарративу социально одобряемый характер. Для семейного нарратива характерен общий приподнятый эмоциональный тон повествования и преобладание сюжетов, вызывающих аффективный отклик у посетителей.

Рассмотренные музеи служат примером репрезентации семейной истории, в которой она показана в тесной связи с историей страны и малой родины (локальной). Советская эпоха является естественным контекстом для представленной в музеях семейной истории. В ней акцентируется внимание на фактах и событиях «большой истории» страны, которые важны с точки зрения семейной памяти. Это создает определенные нарративные рамки, где «советское» репрезентируется как часть повседневности. Историко-семейный нарратив в этих музеях превалирует над государственным, демонстрируя приоритет личных воспоминаний, переживаний, памяти над идеологией.

Ключевые слова: семейная память, музеелизация, вернакулярный музей, любительская генеалогия, семейный нарратив.

В последние десятилетия наблюдается умножение культурных практик, ориентированных на сохранение семейной памяти. Интерес к истории собственной семьи реализуется в различных форматах. Наряду с обычными и широко распространенными способами – ведением фотоальбомов; собиранием семейных

архивов, реликвий; составлением генеалогий и т.д. — получило развитие такое направление, как музеелизация, т.е. реализация личных представлений о смысле музея и о его наполнении¹. Организация музеев, посвященных сохранению и презентации истории семьи, отражает тенденцию, которая проявляется в условиях нестабильной социальной ситуации: массовое сознание апеллирует к опыту прошлого. Причем, оно обращается прежде всего к семейной истории, осознавая ее как точку опоры человека. Основной целью создаваемых непрофессионалами музейных пространств является увековечивание памяти своей семьи, что сближает их с мемориальными. Они близки к такой категории как «дом-музей» или «квартира-музей» и часто устраиваются по их подобию, представляя истории членов семьи через рассказ о конкретных вещах и их роли в жизни индивида. Выбор музейного формата обусловлен стремлением подчеркнуть значимость собственной семьи, ее высокий статус, а также потенциальный интерес ее истории для других. Одновременно организатором музея выступает, как правило, один из членов семьи; он ориентирован на приобретение социального капитала как для себя, так и для всей «фамилии», которым обладают официальные музеи и работающие в них люди.

Цель вернакулярного мемориального музея — сохранение памяти о семье, о ее чем-либо отличившихся членах и знакомство с ней посетителей — предполагает использование нарративов как основной формы презентации контента. В центре всегда находятся рассказы об истории жизни представителей нескольких поколений семьи, в которых отражаются взгляды и позиция ныне живущих ее членов. В семейных мемориальных музеях в отличие от государственных или общественных репрезентация прошлого носит приватный характер и реализуется через нарративы, отражающие личные установки и ценности авторов музеев. И в этом смысле нельзя говорить о деформации исторических представлений, это репрезентация памяти конкретной семьи или индивида.

Я рассмотрю три кейса: музей Валерия Игоревича Агисшева в подмосковных Липках, тольяттинский музей Лии Николаевны Недумовой и музей Павла Николаевича Крылова в

д. Матвеево Парфеньевского р-на Костромской обл. Во всех трех случаях в музейном пространстве представлена история семьи, но в каждом из них ее конструирование и репрезентация имеют свою специфику.

Музей В.И. Агишева был задуман и сразу создавался как музей большого семейства. Он занимает пять комнат в подвальном помещении дома, в котором воссозданы жилые интерьеры (гостиная, кабинет отца, детская, кухня), состоящие из вещей, хранившихся и собиравшихся создателем музея на протяжении всей жизни. Вход в музей предваряет табличка «Музей. Быт 50-х годов. Тукурян, Агишевых, Ивановых. Основан 9 января 1959 года», которая обозначает две тематические зоны: быт 1950-х годов и принадлежность музейного пространства большому семейству, а также указывает символическую дату создания музея. В действительности же существование музея насчитывает всего около десяти лет. Обозначенные в названии хронологические рамки не вполне соответствуют контенту музея, который включает вещи, относящиеся как к более раннему, так и к более позднему периоду, хотя, конечно, на экспозиции преобладают предметы 1950–1960-х гг. Перед входом размещено разветвленное генеалогическое древо, корнями уходящее в середину XIX в. Составить его Валерий Игоревич Агишев смог, опираясь на многочисленные документы, хранящиеся в архивной комнате. Они же легли в основу изданных им четырех книг «Хроники семьи Агишевых», посвященных истории семейства на протяжении почти ста лет. Визуальным воплощением генеалогического древа являются настенные фотоальбомы, с сотнями фотографий. Музей не рассчитан на посещение сторонними людьми, его посетителями становятся гости дома, для которых хозяин сам может провести экскурсию.

Музей Л.Н. Недумовой («Музей бабушки Лии», музей «Путешествие в старину») в Тольятти также возник из собрания вещей, принадлежавших нескольким поколениям ее семьи и хранимых ею с детства. Этот музей более тридцати лет располагался в квартире семьи Недумовых, пока в 2018 г. по просьбе членов семьи ему не было предоставлено в аренду отдельное помещение в городском торговом центре. Здесь в одной из

комнат воссоздан интерьер севернорусской крестьянской избы с макетом русской печи, лавкой, столом, сундуком, люлькой и всевозможными этнографическими артефактами – утварью, предметами труда, одеждой и т.д. «Крестьянская» часть сменяется коллекцией предметов советского времени. Отдельно устроена экспозиция, посвященная Великой Отечественной войне, где собраны документы и вещи, принадлежавшие родственникам Лии Николаевны.

Экспозиция, репрезентирующая историю семьи, начинается с демонстрации предметов, принадлежавших бабушке и дедушке Лии Николаевны, уроженцам г. Вологды. Об истории семьи рассказывают многочисленные старинные фотографии предков и современных ее членов, сделанные в важные для них периоды жизни, что наглядно демонстрирует связь поколений. Современная история семьи является частью составленной главой семейства А.С. Недумовым родословной. Она насчитывает 37 поколений и более 15 тыс. человек, среди которых немало известных имен. В экспозиции можно увидеть фотографии людей, чьи имена украшают семейное генеалогическое древо; тут же располагаются принадлежавшие им вещи.

Музей с самого начала, когда еще он занимал часть квартир, был ориентирован на просветительскую деятельность. За многолетнюю работу в этом направлении Лия Николаевна была награждена почетным знаком лауреата национальной премии за вклад в сохранение и развитие семейного культурного исторического наследия «Семейная реликвия–2020» в номинации «Хранители времени».

Музей П.Н. Крылова, который его организатор называет «Домик о родных истоках», находится на территории усадьбы в специально перестроенном для этой цели хозяйственном помещении. Идея его создания – демонстрация жизненного пути родителей, в первую очередь матери – знатной доярки, дважды награжденной орденом Ленина, участницы пленумов КПСС. Биография и достижения матери представлены личными вещами, наградными грамотами, публикациями в прессе. Отдельную часть экспозиции образует история отца, который, находясь в тени славы своей жены, тем не менее был отмечен за свои

трудовые достижения и не раз становился героем публикаций в местной прессе. Демонстрация достижений и успешности жизненного пути родителей выступает иллюстрацией возможностей, предоставляемых советской политической системой. Жизненный путь родителей тесно связан как с сюжетами истории страны, так и с локальной историей, которая представлена коллекцией этнографических предметов из заброшенных домов односельчан.

Большое внимание в музее уделено успехам детей и внуков, которые символически и на деле продолжают «славное прошлое» семьи. Их фотографии помещены на первом этаже музея и сопровождаются подробными комментариями с описанием их достижений. Аналогом генеалогического древа можно считать настенный фотоальбом, размещенный над лестницей, ведущей в основной зал музея. Фактически это своеобразный «конспект» нарратива о семейной истории, состоящий из визуальных материалов (фотографий) и текстов (подписей к ним)².

Описываемые музеи первоначально были реализацией авторской интенции, они создавались для себя, своих родных и близких, однако со временем круг посетителей расширился, что внесло некоторую корректировку в их существование, в первую очередь в построение нарратива. Так, характерной чертой этих музеев является не застывшая форма повествования, а изменяющаяся, учитывающая интересы конкретной аудитории и часто выстраиваемая в форме диалога или полилога. Каждый рассказ о жизненном пути членов семьи – это заново конструируемый нарратив, в деталях он отличается от других, подстраиваясь под конкретный дискурс. Очевидно, что посторонним нужно более детально объяснять некоторые обстоятельства жизни семьи. Иногда ряд фактов может вообще исключаться из нарратива, чтобы придать ему социально одобряемый характер. В целом, для вербального нарратива характерен общий приподнятый эмоциональный тон рассказывания, акцент делается на вещах и связанных с ними событиях, вызывающих аффективный отклик у слушателей.

Рассмотренные музеи являют собой варианты репрезентации истории семьи, в которых она, будучи главной темой,

сопрягается с другими – в большей или в меньшей степени связывается с историей страны и малой родины (локальной). Представленная в музеях семейная история в основном укладывается в советский период, поэтому неудивительно, что экспозиции состоят преимущественно из типичных для этой эпохи предметов. Однако экспонаты советского периода в данных музеях отбираются только в их связи с жизнью членов семьи. Они свидетельствуют о тех фактах и событиях «большой истории», которые важны с точки зрения семейной памяти. Это создает определенные нарративные рамки, где «советское» репрезентируется как часть повседневности, как фон для воспоминаний о бытовой стороне жизни. Историко-семейный нарратив в этих музеях явно заслоняет государственный, демонстрируя приоритет личных воспоминаний, переживаний, памяти над идеологией.

¹ Crane S.A. Memory, distortion, and history in the museum // History and theory. – 1997. – Т. 36. – №. 4. – С. 44–63.

² Ср.: Разумова И.А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. – М.: Индрик, 2001. – С. 174–187.

UDC 929.52:069.017

I.S. Sleptsova (Kyzlasova)

Contemporary Narratives of Family History in Vernacular Museums

Sleptsova (Kyzlasova) Irina Semenovna, The N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences (Moscow), Senior Researcher, I_Kyzlasova@mail.ru

Preservation of family memory includes a significant number of different practices, one of which is musealization. The paper

considers the creation of vernacular (amateur) museums as a mechanism for constructing family history. Using the example of three amateur museums with different forms and contents, the methods of constructing and representing family history are presented. The main form of content presentation is narratives about the life history of representatives of several generations of the family, reflecting the personal attitudes and values of the authors of the museums. A characteristic feature of family narratives is not a frozen form of narration, but a changing one, taking into account the interests of a certain audience. Each story about the life path of family members is a newly constructed narrative that is focused on a specific discourse. In some cases, the narrative of real events is edited to give the narrative a socially approved character. The family narrative is characterized by a general elevated emotional tone of storytelling and the predominance of plots that evoke an affective response in listeners.

The museums considered serve as an example of the representation of family history, in which it is shown as connected with the history of the country and with the history of the small homeland (local). The Soviet era is a natural context for the family history presented in museums. It focuses on the facts and events of big history, which are important from the point of view of family memory. This creates a certain narrative framework, where the «Soviet» is represented as part of everyday life. The historical-family narrative in these museums prevails over the state one, demonstrating the priority of personal memories, experiences, memory over ideology.

Keywords: family memory, musealization, vernacular museum, amateur genealogy, family narrative.

Е.А. Пивнева

История семьи в истории страны – след прожитой жизни*

Пивнева Елена Анатольевна, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва), ведущий научный сотрудник; отдел Севера и Сибири ИЭА РАН, заведующая отделом, кандидат исторических наук, pivnel@mail.ru

Доклад посвящен осмыслению новых музейных практик, реализуемых в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре. Речь пойдет о выставочных проектах музея под открытым небом «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск), объединенных в цикл «История семьи в истории страны – след прожитой жизни». Этот долгосрочный проект ведет свою историю с 2008 г., когда в России впервые был объявлен Год семьи. С тех пор музеем организовано более 15 выставок, героями которых стали представители известных в округе фамилий. Через судьбы героев выставок представлена широкая палитра фактов, событий, достижений, трагедий и побед Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Такими презентациями участники проекта «одушевляют» историю округа, вписывают в нее новые страницы.

Долгая жизнь этого проекта является свидетельством большого интереса представителей коренных народов к своей родовой/семейной истории. Музей организует не только знакомство посетителей с генеалогическими описаниями и предметами семейных историй, но и встречи с интересны-

* Статья подготовлена в рамках гранта № 075-15-2022-328, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации.

ми людьми, участниками реальных событий, выступая тем самым своеобразным коммуникативным центром. Такая деятельность, направленная на укрепление семейных и родственных связей, является чрезвычайно важной для формирования мировоззрения и самосознания обских угров, поскольку в современных условиях именно семья как особый социальный институт воспроизводит этнокультурную идентичность на глубинном уровне.

Ключевые слова: семья, музей, обские угры (ханты и манси), проект, выставочная деятельность, нематериальное культурное наследие, историческая память, этническая идентичность.

Память истории народа и все, что ее олицетворяет,
священны. И это не просто высокие слова,
это ориентир в практических действиях

Академик Д.С. Лихачев

В Ханты-Мансийском автономном округе (ХМАО) – Югре – в настоящее время существует множество культурных институтов и общественных организаций, деятельность которых прямо или косвенно способствует актуализации этничности и культурным отличиям обских угров (ханты и манси). В их числе достойное место занимает Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа», история которого начинается в 1987 г. Его основная задача заключается в изучении и сохранении традиционных культур коренных народов ХМАО – Югры. Наряду с этим в музее ведется поиск актуальных форм работы с культурным наследием, апробируются новые методы и подходы к выставочной и просветительской деятельности. Объектами научного изучения и музейного показа становятся фрагменты нематериального культурного наследия, имеющие символическую ценность. К таким безусловным человеческим ценностям относится институт семьи, имеющий особую культурную значимость.

Этой важной теме посвящен реализуемый в «Торум Маа» цикл выставочных проектов «История семьи в истории страны – след прожитой жизни», ставший уже знаковым в деятельности музея¹. Проект был создан в 2008 г., впервые объявленном в России Годом семьи. Тогда состоялось открытие выставки, посвященной двум мансийским женщинам – педагогу, составителю учебников мансийского языка, основателю и первому руководителю Сосьвинского этнографического музея «Най-Отыр Маа» Анфисе Михайловне Хромовой и носительнице традиционных верований, обрядов и культуры обской группы манси Надежде Андреевне Тынзяновой. В дальнейшем были приняты организационные решения, выходящие за рамки собственно персональных историй. Проект стал циклом в 2011 г., когда после небольшого перерыва сотрудники «Торум Маа» снова обратились к теме родовых связей. Инициатором выступила Евдокия Андреевна Немысова², отметившая в тот год свое 75-летие. На выставке «Очаг хантыйской женщины. Три поколения Немысовых» рассказывалось о семейных традициях уже трех фамилий: Немысовых, Тасьмановых, Величко. Именно тогда музей от представления отдельных персоналий обратился к истории семейных и родственных связей³.

На сегодняшний день организовано уже более 15 выставок, героями которых стали представители многих известных в округе фамилий. Сами названия выставочных проектов говорят о представленной на них широкой палитре народной жизни: «Семь Я...», «Человек из рода Бобра», «Хранители Казымской богини», «Люди сердца Земли», «Очаг хантыйской женщины», «Мамины руки теплом своим греют», «Душа и руки создают шедевры», «Родовое гнездо *Ай хар сангхум*», «Родовое гнездо Новыховых: ветвь *Вушренов* ex с реки Малая Обь», «Род людей подножия горных вершин Северного Урала», «Ляма, ставшая судьбой», «Родословная Обатиных. Учительская династия» и многие другие. В основе таких выставок лежат биографии их героев, вписанные в историю семейных и родственных связей, проиллюстрированные фотографиями и документами из семейных архивов, аудио- и видеозаписями, публикациями. Композиционное построение и содержательное

наполнение таких выставок, как правило, формируют генеалогические описания («родовое древо»), которые включают несколько поколений родственных семей. Судьбы героев экспозиций представляют многогранную палитру фактов, событий, достижений, трагедий и побед ХМАО – Югры.

Более чем за 15-летнюю историю существования проекта в экспозициях было представлено множество генеалогических схем, сформирован немалый фонд фотографий, семейных историй, предметов из личных коллекций героев выставок. Однако основным в этой работе сотрудники музея считают непосредственное общение с авторами родословных из разных территорий автономного округа: «Среди значимых результатов реализации выставочных проектов цикла – предоставление посетителям возможности постижения традиционной культуры “от первого лица” – от непосредственных авторов предметов, представленных в экспозиции»⁴. Для реализации этой идеи музей организует встречи с интересными людьми, участниками реальных событий, выступая тем самым своеобразным коммуникативным центром. На церемонию открытия выставок в Ханты-Мансийске собираются родственники – представители отдельных «веток» родового древа, чтобы продемонстрировать свою часть общей родословной. Практикуется также представление родословных из цикла «История семьи в истории страны – след прожитой жизни» в передвижных выставочных проектах (в муниципальных образованиях автономного округа). Такие встречи, по мнению их участников, «дают возможность услышать “вживую” хранящиеся в родовой памяти рассказы – воспоминания о жизни, о предках, окунуться в теплую атмосферу родственных отношений, связывающих этих людей, понять этнический колорит угорской культуры»⁵.

Долгая жизнь проекта свидетельствует о большом интересе представителей коренных народов округа к своей семейной истории и родовой памяти. По словам сотрудников музея, «интерес к этой теме не угасает. Людей интересует их прошлое, родовые корни, история их предков»⁶. Они отмечают, что «каждая выставка – это партнерский проект, где в тесном тандеме выступают экспозиционеры музея и исследователи семейных

истории из разных территорий Югры, по крупицам собирающие богатую историю своего рода»⁷. Особое почтение проявляется к так называемым хранителям памяти: «Проект был бы невозможен, если бы к одному из членов рода не пришло осознание необходимости обратиться к знаниям, хранящимся в семейной памяти, не пришло бы желание найти истоки своего рода, создать для младших членов семьи “новое прошлое” для “нового будущего”. Таких людей называют хранителями памяти, хранителями традиций. Они хранят “общие тексты” рода – сохранившиеся реликвии, события-воспоминания, фотографии, документы, информацию о родителях и далеких предках. Хранители памяти есть у каждого рода»⁸.

Учитывая растущий год от года интерес к этой теме, музеем реализуется расширение круга причастных к «родовой истории Югры»: по страницам выставок изданы три альбома. Также осваивается и цифровой формат: в 2020 г., в день рождения народного мастера России, заслуженного деятеля культуры ХМАО – Югры, мастера фольклора Зои Никифоровны Лозямовой на цифровой площадке музея «Торум Маа» был представлен первый медиапроект цикла «Мастерица из рода *Ай хар сагнхум ех*».

В целом можно сказать, что направление на укрепление семейных и родственных связей чрезвычайно важно для формирования мировоззрения и самосознания обских угров, поскольку в современных условиях именно семья как особый социальный институт воспроизводит этнокультурную идентичность на глубинном уровне. Этот проект способствует переоценке отношения представителей обско-угорских народов к собственным этнокультурным ценностям и поддерживает социальную солидарность, создавая пространство для придания локальному сообществу символически осязаемых границ.

⁷ В статье использованы материалы с официального сайта Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа»: URL: <https://torummaa.ru/> (дата обращения: 28.09.2024).

⁸ Евдокия Андреевна Немысова – кандидат педагогических наук, заслуженный учитель школ Российской Федерации, отличник народного просве-

щения РФ, заслуженный работник образования ХМАО – Югры, автор учебников на казымском диалекте хантыйского языка для учащихся.

³ Деревни Калтысьяны и Мулигорт. Истории человеческих судеб. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2018. – Вып. 1. – С. 5.

⁴ Там же. – С. 6–7.

⁵ Там же. – С. 6.

⁶ Официальный сайт Этнографического музея под открытым небом «Торум Маа». Режим доступа: URL. <https://torummaa.ru/6-dekabrja-jetnograficheskij-muzej-toru/> (дата посещения: 28.09.2024).

⁷ Там же.

⁸ Там же.

UDC 392.3+929.52:069

E.A. Pivneva

History of the Family in the History of the Country in the Project Activities of the Torum Maa Museum

Pivneva Elena Anatolyevna, The Institute of Ethnology and Anthropology for Russian Academy of Sciences (Moscow), the Department of the North and Siberia IEA RAS, Head of the Department, Leading Researcher, Ph. D. (History), pivnel@mail.ru

The report is devoted to understanding new museum practices implemented in the Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug-Yugra. It will be spoken about the exhibition projects of the Torum Maa open-air museum (Khanty-Mansiysk), integrated in the cycle History of Family in the History of the Country – Trace of a Lived Life. This long-term project traces its history back to 2008, when the Year of the Family was first announced in Russia. Since then, the museum has organized more than 15 exhibitions, the heroes of which were representatives of well-known families in the district. A wide range of facts, events, achievements, tragedies and victories of the Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug is presented through

the fate of heroes of these exhibitions. With such presentations, the project participants «enliven» the history of the district, write new pages into it.

The long life of this project is the evidence of the great interest of indigenous representatives towards their kin/family history. The museum organizes not only visitors' acquaintance with genealogical descriptions and objects of family history, but also arranges meetings with interesting people, participants of real events, thus acting as a kind of communicational center. Such kind of activity aimed at strengthening family and kinship ties are extremely important for the formation of the worldview and self-awareness of the Ob Ugrians, inasmuch in modern conditions it is the family as a special social institution that reproduces ethnocultural identity at a deep level.

Keywords: family, museum, the Ob Ugrians (the Khanty and Mansi), project, exhibitional activities, intangible cultural heritage, historical memory, ethnic identity.

А.А. Песецкая

Репрезентация семейных отношений
на экспозиции «Народы Поволжья»
Государственного музея этнографии
народов СССР (1949 г.)

Песецкая Александра Александровна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), научный сотрудник, кандидат исторических наук, sanny341@yandex.ru

Доклад посвящен проблеме репрезентации традиционных семейных отношений на экспозиции «Народы Поволжья» Государственного музея этнографии народов СССР, построенной в 1949 г. Автор рассматривает способы показа семейной иерархии музейными средствами, анализирует некоторые ограничения, связанные с недостатком материала, экспозиционными задачами и историческим периодом.

Ключевые слова: экспозиция, народы Поволжья, Государственный музей этнографии, семейные отношения.

Экспозиция «Народы Поволжья», построенная в 1949 г., стала предтечей экспозиции «Народы Поволжья и Приуралья» 1977 г., которая существует по сей день в частично реорганизованном виде.

В 1949 г. на экспозиции была представлена культура лишь отдельных народов региона – марийцев, чувашей, мордву, удмуртов и бесермян. От показа башкир, татар и коми отказались

из-за нехватки материала, прежде всего отражающего советский период. На тот момент основной задачей экспозиции было «показать, в какие конкретные формы выливается у отдельных народов СССР строительство культуры национальной по форме, социалистической по содержанию»¹. Экспедиции в районы проживания башкир, татар и коми после революции не проводились, поэтому сравнительный материал отсутствовал.

Экспозиция должна была отразить широкий спектр этнографических тем: земледелие, скотоводство, охоту, рыболовство, пчеловодство, домашние промыслы, жилище, пищу, одежду, народные знания, верования и народное творчество². Кроме того, предполагалось освещение семейных традиций народов Поволжья.

Одной из задач экспозиции «Народы Поволжья» был подробный показ социального строя, характерного для родового общества. Тема принадлежности к роду была комплексно представлена на удмуртском материале. Здесь шла речь о матрилинейном счете родства, организации семьи, ее численном составе и распределении ролей: «Образцом патриархальной семейной организации являлась так называемая “большая семья”. Ее численный состав доходил до 60 душ, во главе стоял старший в роде – “кузо”»³. Текстовый материал иллюстрировался фотографиями родовых молений и святылец, предметами с родовыми клеймами. Показательно, что тема «социальный строй» следовала сразу же после вводного исторического раздела, посвященного региону. Она не только показывала уровень развития родового общества накануне революции, но и давала возможность деликатно затронуть вопрос традиционных верований. В то же время зритель сразу получал представление об иерархии и структуре семейных отношений у народов Поволжья, что определяло восприятие остальных разделов в заданном ключе.

Экспозиция делала акцент на неравенстве и тяжелой доле народов региона в досоветский период, что подчеркивалось как на предметном, так и на информационном уровне. Яркой чертой того времени было включение в экспозиционное пространство фольклорных текстов. Тема неравенства затрагивалась и на уровне семьи: «Тяжелым было положение удмуртской женщины. Она

была рабочей силой, исполняющей нередко самую трудную работу. В семье первенство принадлежало мужу, а в большинстве семей старшему “кузо”. Муж имел право прогнать жену. <...> Колхозы подвели прочную базу для уничтожения неравенства удмуртской женщины»⁴. Раздел дополнялся фотографиями на контрасте: с одной стороны, женщины с детьми дореволюционного времени и, с другой – изображения колхозных яслей и детских площадок. Идее неравенства мужчины и женщины вторили выдержки из народных песен: «Цена девушки равна цене ленты, цена мужчины равна мешку с деньгами»⁵. Тема внутрисемейной иерархии не раз поднималась на экспозиции с помощью демонстрации отдельных предметов. Ярким примером может служить «стул главы семьи – кузо», являющийся ключевым экспонатом раздела «Внутреннее убранство жилища»⁶.

Особая роль женщины в воспитании ребенка была показана в ряде сцен. Предметы ухода за ребенком, игрушки и куклы стали наполнением отдельной витрины и были включены в другие разделы. Процесс передачи традиционных навыков и семейного обучения стал основной идеей обстановочной сцены, где чувашская женщина учит девочку вышивать на пяльцах.

Семейное положение женщины традиционно демонстрировалось на примере народной одежды, у всех народов Поволжья имеющей характерные отличия в зависимости от возраста и семейного статуса. Ее изготовление входило в длинный перечень женских домашних работ.

Тема тяжелого положения женщины в семье также раскрывалась показом гендерного разделения труда, что нашло отражение в обстановочных сценах, в которых заметен сильный пропорциональный перекос в соотношении мужчин и женщин, занятых трудовым процессом. Так, на 33 женских манекена приходится 8 мужских, что объяснялось в первую очередь небольшим количеством, плохой сохранностью и слабой аттрактивностью мужской одежды. В то же время необходимо обратить внимание на контекст, в котором использованы мужские манекены. Лишь в двух сценах они имеют отношение к традиционным занятиям – на экспозиции представлены марийские пчеловод и старик, плетущий лапти. Пять мужских ма-

некенов выступают в качестве музыкантов при демонстрации традиционной свадебной обрядности, а также советской художественной самодеятельности. Женские манекены привычно иллюстрируют народную одежду, но вместе с тем часто дополнены атрибутами, подчеркивающими участие женщин в хозяйственных занятиях, особенно домашних делах. Женщина как работница представлена во многих разделах экспозиции – это земледелие, гончарство, изготовление сукна, вышивание и т.д. При этом ведущая роль мужчин в ремеслах и промыслах, в том числе и отхожих, иллюстрируется в основном с помощью фотоснимков, которые, конечно, проигрывают манекенам в своей масштабности и выразительности.

Внутрисемейные отношения косвенно затрагивались в сцене марийской свадьбы, которая демонстрировала этап раздачи подарков, приготовленных невестой. Центральной фигурой сцены стала мать жениха, впоследствии игравшая особую роль в жизни молодухи⁷. Подарок, который вышивала для нее невеста, был самым богатым.

Любопытно, что при всей гендерной непропорциональности показа, акцентировании внимания на тяжелой женской доле, авторы завершают экспозицию сценой «Чебоксары», где на фоне восхитительной панорамы «На Волге» расположились два чувашских музыканта⁸. Эта сцена, символизирующая «светлое будущее», все же оставляет его в мужских руках, а завершающим аккордом в виде портрета вождя, вышитого на фабрике «Труженица», закрепляется патриархальный характер власти.

Обилие текстового и иллюстративного материалов, акцентирование внимания на недостатках родового строя и тяжелого положения женщины в семейной иерархии, подача материала по принципу противопоставления прошлого и настоящего – всё это было характерным требованием времени. Тяжелый быт традиционно большой семьи облегчали повсеместно создававшиеся колхозы, взявшие на себя часть задач по воспитанию детей, улучшению производства и жилищных условий. Раздел экспозиции, посвященный образованию советских Республик, демонстрировал расширение функций женщины, возрастание ее социального статуса, что иллюстрировалось фотографиями

«Делегатки-мордовки на съезде национальностей» и «Орденосец Фекла Игнатьевна Беззубова (сказительница)»⁹.

Таким образом, при показе традиционных семейных отношений на экспозиции «Народы Поволжья» приоритет отдавался семейно-родовой иерархии. Мужчина выступал в качестве главы семьи и активного участника общественной жизни, в то время как женщина была хранительницей семейного очага. Некоторые значимые мужские роли, такие, например, как руководство семейными молениями, вообще не упоминались. Основным героем выставочного пространства стала женщина, являющая собой яркий пример «раскрепощения» личности в советский период, отвечающий основной задаче экспозиции – противопоставить старый быт новому.

Экспозиция «Народы Поволжья» – это репрезентации традиционных семейных отношений в условиях ограниченного материала, жестких экспозиционных задач и требований исторической эпохи. Она была тепло встречена посетителями: «В этом зале я впервые. Мне понравился макет «Центральная часть колхоза». Очень понравился «Вид на Волге». В этой панораме отразилась культура чуваш» (ученица 104 школы Бедрединова Галя, январь 1951 г.)¹⁰. В успехе экспозиции видится несомненная заслуга ее автора – Т.А. Крюковой. В дальнейшем экспозиция «Народы Поволжья» легла в основу экспозиции «Народы Поволжья и Приуралья», на которой показ семейных традиций был переосмыслен, дополнен и расширен.

¹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 996. Л. 9.

² Там же. – Л. 3–4.

³ Там же. – Л. 25.

⁴ Там же. – Л. 32.

⁵ Там же. – Л. 33.

⁶ Там же. – Л. 29.

⁷ РЭМ ИМ 4-47.

⁸ РЭМ ИМ 4-263.

⁹ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 996. Л. 35–36.

¹⁰ АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1051.

A.A. Pesetskaya

Representation of Family Relations at the Exhibition Peoples of the Volga Region of the State Museum of Ethnography (1949)

Pesetskaya Aleksandra Aleksandrovna, The Russian Museum of
Ethnography (St. Petersburg), Researcher, Ph. D. (History), sanny341@yandex.ru

The article is devoted to the representation of traditional family relations at the exhibition of the State Museum of Ethnography named Peoples of the Volga region, exposed in 1949. It examines the ways of showing the family hierarchy by museum means, considers the limitations associated with the lack of material, exposition tasks and the historical period.

Keywords: exhibition, people of the Volga region, the State Museum of Ethnography, family relation.

Н.М. Калашникова

Возрастные маркёры в традиционной
одежде моноэтнической семьи
(опыт репрезентации на выставке
Российского этнографического музея)

Калашникова Наталья Моисеевна, Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), отдел этнографии Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы, заведующая отделом, профессор, доктор культурологии, ethnonataly@mail.ru

Доклад посвящен рассмотрению трансформации элементов традиционной одежды, связанной с возрастными и статусными изменениями в жизни членов моноэтнической семьи. На примере мужских, женских и детских костюмных комплексов, представленных на выставке «По возрасту: коды традиции в костюме» (Российский этнографический музей, 2024), анализируются основные возрастные маркеры: детство, отрочество, молодость, зрелость и старость, когда переход из одной категории в другую сопровождался сменой одежды и украшений (аксессуаров).

Ключевые слова: возраст, семья, женские, мужские и детские костюмы, собрание Российского этнографического музея.

Темой доклада стало изучение трансформации элементов традиционной одежды, связанной с возрастными и статусными изменениями в жизни членов моноэтнической семьи. Собрание

Российского этнографического музея (далее – РЭМ) располагает крупнейшей коллекцией народной одежды. На проводившейся в 2024 г. выставке «По возрасту: коды традиции в костюме» можно было детально ознакомиться с основными возрастными маркерами в мужских, женских и детских костюмах одной семьи. Акцент был сделан на таких возрастных категориях, как детство, отрочество, молодость, зрелость и старость¹.

Костюмные комплексы, представленные на выставке, продемонстрировали социовозрастную регламентацию, которая отчетливо проявлялась в одежде восточных славян (русских, белорусов и украинцев), у народов Северо-Запада России, Поволжья и Приуралья, а также Средней Азии, Кавказа и Крыма. В то время у жителей таежной и тундровой зон Сибири различия в использованных материалах и способах декора в костюмах людей разных возрастов были незначительными.

Так, на выставке, в сцене «Русская семья из Бирюченского уезда Воронежской губернии» были представлены костюмы конца XIX – начала XX в.: молодой женщины и молодого мужчины с младенцем на руках, женщины среднего возраста, взрослой девушки и двух девочек. Сравнительный анализ качества материалов, конструкции и декоративных элементов одежды членов одной семьи показал, что возрастные особенности проявлялись в основном в конструктивных деталях одежды (что хорошо видно на примере изменения головных уборов). Статусные признаки всегда выражались в использовании более дорогих материалов, изысканности узоров вышивки, увеличении количества украшений в костюмах взрослой девушки, молодой женщины и молодого мужчины. При этом степень использования декора возрастала с приближением к границе брачного возраста, достигая максимума в период наивысшей фертильности в группе молодежи и среди молодых супружеских пар, и уменьшалась к старости².

Пример экспонирования на выставке праздничного костюма женщины 45–50 лет и одежды старухи из с. Корневое Скопинского у. Рязанской губ. свидетельствует об одинаковом наборе элементов в костюмных комплексах этих женщин (рубаша, понёва, головной убор), но значительно отличается по качеству

материала, степени декора и цветовой гамме. Следует отметить, что одежда взрослых всегда тяготела к традиционным тканям, деталям и покроям. Однако с возрастом цветовая гамма в костюме становилась более сдержанной, декор занимал все меньше места, постепенно уменьшалось и количество украшений. Сравнительный анализ домотканой одежды подростка и праздничного костюма из мануфактурных тканей взрослого парня из Кадниковского у. Вологодской губ. также свидетельствует о произошедших возрастных изменениях: одежду из домотканны сменили мануфактурные материалы.

На выставке в композиции «Казахская семья» были показаны комплексы девичьего, женского и мужского костюмов. При сходстве у этой казахской группы верхней одежды халатообразного типа главное отличие состояло в головных уборах, являвшихся своеобразными возрастными маркерами: мужчина – в войлочном калпаке с золотной вышивкой; замужняя женщина – в длинном глухом капюшоне с вырезом для лица; молодая девушка – в островерхой шапочке из войлока, покрытой дорогой тканью.

Известно, что казахские дети носили мягкие шапочки-тюбетейки, на которые нашивали всевозможные обереги. Девушки по достижении брачного возраста надевали особый головной убор – жесткую шапку из войлока, покрытую дорогой бархатной или шелковой тканью, отделанную мехом выдры и перьями филина. Казахскую невестку первого года замужества можно было узнать по высокому свадебному головному убору, а женщина, имеющая детей, носила *кимешек* в виде капюшона. При этом молодые женщины украшали его вышивкой или серебряными бляшками, коралловыми бусинами, полосами галуна, а пожилые – декоративные элементы практически не использовали.

Юноши из семей разного достатка обычно надевали овчинную шапку, сшитую мехом внутрь, в то время как головной убор знатных мужчин был многосоставным и включал тюбетейку, бархатную шапочку с опушкой и верхнюю войлочную шляпу *калтак*, которую для представителей аристократического сословия было принято расшивать золотной нитью³.

В одежде отроков обоего пола отчетливо проявлялись характерные черты этнолокальных комплексов. Так, мальчики на

Кавказе с пяти-семи лет, носили такую же одежду, что и взрослые мужчины, только выполненную в соответствующем масштабе. Представленные на выставке костюм пятилетнего мальчика и костюм молодого грузина-карталинца демонстрировали сохранение традиционного комплекса из папахи, нательной рубахи или бешмета, черкески с кожаным узким поясом, штанов, ноговиц и обуви⁴. И только колпачки газырей, кинжальчик на поясе у ребёнка были бутафорскими.

В женском костюме грузинок-сванок большую роль играл цвет ткани, выступая своеобразным возрастным маркером. Следует отметить, что в костюме пожилых женщин, старух обладающим цветом был черный. Ткани одежды девушек, молодых женщин и женщин среднего возраста были более ярких расцветок (лиловые, красные, желтые и т.п.); в них появлялись «городские» черты. Женщины старшего поколения придерживались более традиционного покроя одежды. С возрастом сванки меняли способ ношения головных платков, но продолжали носить серебряные украшения. Пожилые женщины предпочитали темные, простеганные на вате теплые одежды, повторяющие крой распашного платья или овчинные шубы.

Однако особенно яркие возрастные маркеры использовались многими народами в девичьей и женской одежде. Так, например, девичий костюм был практически полностью орнаментирован, и в первую очередь это касалось головного убора – главного маркера социовозрастной принадлежности. В этом случае цвет и орнамент в костюме свидетельствовали о фертильности женщины, ее готовности вступить в брак и воспроизвести потомство. В качестве примера приведем девичий праздничный/свадебный костюм и одежду замужней женщины, которые происходят из молдавского Приднестровья, в частности, с. Подойма. Следует отметить, что девичий праздничный костюм при сохранении общих элементов комплекса с женской одеждой (рубаха, сарафан, пояс) имел существенные отличия, выразившиеся в обильном украшении головного убора, многоцветной вышивке рубахи и наличии особых декоративных приемов – своеобразных семиотических знаков в костюме, а именно – молдавский сарафан, который носили как замужние

женщины, так и девушки на выданье, имел одинаковый для всех возрастов крой. При этом разница заключалась в том, что девичий и свадебный сарафаны украшались по подолу тремя полосами черного бумажного бархата, в то время как у замужних женщин количество бархатных полос на подоле сокращалось до двух⁵. Смену статуса закреплял также и обряд повязывания невесте полотенчатого головного убора, который должен был теперь закрывать её волосы. Кроме того, незамужние девушки дополняли сарафан широким сатиновым или атласным поясом в сочетании с большим количеством шейно-нагрудных украшений, а замужние женщины носили узкий шерстяной пояс и скромные нитки бус.

Вместе с тем, были и другие примеры, когда возрастные маркеры не столь сильны и проявлялись лишь в конструкции костюма. Например, на выставке, в композиции «Нганасанская семья» были представлены мужская, женская одежда и костюм девочки, сшитые из оленьих шкур. При этом мужская одежда глухого покроя имела капюшон с султаном из оленьего хвоста – сокуй; женская одежда, в отличие от мужской, была распашной со съёмным головным убором, а в одежде девочки как бы совмещались элементы мужской и женской одежды: от ворота до груди – глухого покроя, а от груди до подола одежда была распашной.

Таким образом, представленные на выставке «По возрасту: коды традиции в костюме» наряды членов моноэтнических семей или костюмные комплексы, бытовавшие на едином пространстве в традиционном обществе, дают четкое представление о делении на возрастные группы, когда переход из одной в другую сопровождался сменой одежды и украшений (аксессуаров).

¹ Калашникова Н.М. Выставка «По возрасту»: коды традиции в костюме» // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии: Мат-лы XXVII Междунар. науч. конф. – СПб.: СПбГУПТД, 2024. – С. 364–367.

² Русский традиционный костюм: Иллюстрированная энциклопедия / Авт.-сост.: Н.Н.Соснина, И.И. Шангина. – СПб.: Искусство-СПб, 1998. – С. 8–11.

³ Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1989. – С. 204–226.

⁴ Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. – М.: Наука, 1989. – С. 71–73, 90.

⁵ Калашникова Н.М. Семиотика народного костюма. Изд.2-е. – СПб.: СПбГУПТД, 2016. – С. 118.

UDC391:159.922.6:069.013(470.23-25)

N.M. Kalashnikova

Age Markers in Traditional Clothing of a Mono-Ethnic Family (Representation Experience at the Exhibition in the REM)

Natalya Moiseyevna Kalashnikova, Russian Ethnographic Museum (St. Petersburg), the Department of Ethnography of Eastern, South-Eastern and Central Europe, Head of the Department, Professor, D. Sc. (Culturology), ethnonataly@mail.ru

The article is devoted to the consideration of the transformation of elements of traditional clothing associated with age and status changes in the life of members of a mono-ethnic family. Using the example of men's, women's and children's costume complexes presented at the exhibition "By Age: Codes of Tradition in Costume" (REM, 2024), the main age markers are analyzed: childhood, adolescence, youth, maturity and old age, when the transition from one category to another is accompanied by a change of clothing and jewelry (accessories).

Keywords: age, family, women's, men's and children's costumes, collection of the Russian Ethnographic Museum.

Семейные ценности народов Евразии:
актуальность традиций

Материалы Двадцать третьих Санкт-Петербургских
этнографических чтений

Редакторы: *И.В. Белобородова, О.О. Брашнина, О.А. Федосеенко*

Подписанов печать. Формат 60×84¹/₁₆

Печать цифровая. Усл. печ. л. 25,23

Тираж 100 экз.

Отпечатано в типографии СПГУТД.
191028, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 26.