



Министерство культуры Российской Федерации  
Российский этнографический музей

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ  
В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕ  
(К 100-ЛЕТИЮ РЕВОЛЮЦИИ 1917 ГОДА В РОССИИ)

Материалы Шестнадцатых Международных  
Санкт-Петербургских этнографических чтений

Санкт-Петербург  
2017

УДК 39(08):7.048  
ББК 63.4я431  
М34

Печатается по решению Редакционно-издательского совета РЭМ

Редакционная коллегия:

*Д. А. Баранов, Е. Е. Герасименко, В. А. Дмитриев, Т. Г. Емельяненко,  
Л. А. Жгун, Н. М. Калашикова, А. Б. Островский, Л. Ф. Попова,  
И. И. Шангина*

Ответственные научные редакторы:

*В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко*

**М34** Этнокультурные процессы в многонациональном государстве (к 100-летию Революции 1917 года в России): Материалы Шестнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. — СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2016 — 400 с.

Шестнадцатые Международные Санкт-Петербургские этнографические чтения посвящены рассмотрению этнокультурных трансформаций, происходивших под воздействием государственной политики в XVIII — начале XXI в. Поводом обращения к данной проблематике стало 100-летие Революции 1917 года, оказавшей огромное влияние на этнополитические, этнокультурные процессы в России и сопредельных странах. В докладах рассматриваются традиционный образ жизни, самоидентификация этносов в контексте социально-политических преобразований. Анализируется роль традиционной культуры и этнографических музеев в сохранении и трансляции наследия в условиях общественно-политических перемен.

ISBN 978-5-7937-1700-7

© Российский этнографический музей,  
2017 г.

© Издательство ИПЦ СПГУТД, 2017 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

### *Этнокультурные традиции, этническая самоидентификация в контексте социально-политических преобразований*

<i>А. Б. Островский</i> Социальная детерминация межличностной формы обращения, именования в русском сельском социуме.....	9
<i>С. С. Петряшин</i> Советская «колонизация» сельского времени: традиционные и новые практики ориентации во времени .....	16
<i>И. В. Курпьянова</i> Актуализация дохристианских элементов культуры старообрядчества в процессе колонизации Алтая .....	21
<i>М. П. Наговицына</i> Старообрядческие семьи в период исторических событий начала XX в. (по материалам Кировской обл.) .....	26
<i>Т. А. Зимина</i> Ткачиха в русской традиции: прошлое и настоящее (по материалам Архангельской обл.).....	31
<i>Е. Н. Хохлова</i> «Советизация» крестецкой строчки.....	38
<i>Е. В. Попова</i> Новая (советская) символика и предметный мир крестьянской повседневности .....	43
<i>И. С. Слепцова (Кызласова)</i> Советские праздники в постсоветский период (о воспроизводимости праздничных форм).....	48
<i>Д. М. Корнев</i> Русский национальный костюм и проблемы его институционализации в России .....	53

<i>М. Л. Засецкая</i>	
Сценический фольклорный костюм в СССР: особенности конструирования и эволюции .....	58
<i>Е. Г. Чеснокова</i>	
Формы презентации семейной идентичности в пространстве современного кладбища. ....	65
<i>И. А. Рябцев</i>	
Трансформации в сфере этнической идентичности населения и специфика урбанизационных процессов в Бессарабии в период ее присоединения к Румынии (1918–1930-е гг.).....	70
<i>А. В. Христенко</i>	
Гончарство Полтавской губ.: модернизация промысла в дореволюционной России.....	76
<i>В. В. Гавришина</i>	
Огород в структуре хозяйства советского рабочего в 1930-х гг.....	82
<i>Д. В. Верховцев</i>	
Участие православной церкви в формировании этнических категорий на Северо-Западе России в XVIII в.....	86
<i>Л. В. Королькова</i>	
Противостояние государства и церкви в северо-западных областях СССР в 1920–1930-х гг. ....	91
<i>О. В. Калинина</i>	
Советская школа, семья и Церковь в Псково-Печорском крае в 1945–1991 гг.....	100
<i>А. А. Петров</i>	
Октябрьская революция 1917 года и ликвидация неграмотности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России .....	105
<i>Е. В. Бусырева</i>	
Влияние политических преобразований в XX–XXI вв. на этническую идентификацию финно-угорских этнодисперсных групп Мурманской обл. ....	109
<i>Н. А. Косяк</i>	
Несуществующий поселок: формирование места памяти как результат модернизации (на примере бывшего п. Вороний Мурманская обл.).....	115
<i>Е. Г. Меньшакова</i>	
Тадибей (шаманы) архангельских тундр в конце XIX–XX вв. ....	119
<i>Е. А. Волжанина</i>	
Народохозяйственная перепись на Ямале в 1934 г. и изменения традиционного образа жизни ненцев-кочевников.....	125
<i>И. Б. Муравьева</i>	
Н. Е. Сапрыгин — один из организаторов Ненецкого национального округа.....	131

<i>А. А. Чувьюров</i> Самоидентификация коми-ижемцев Зауралья (по материалам экспедиции 2017 г.) .....	136
<i>Е. А. Андреева</i> Образование национального п. Келлог как результат национальной политики Советского государства на Енисейском Севере .....	143
<i>Л. Н. Хаховская</i> Модернизация традиционного образа жизни чукотских оленеводов в советский период .....	149
<i>Т. Ю. Сем</i> Удэгейский шаман-сказитель и председатель сельсовета п. Гвасюги (о деятельности Мечины Дулевича Кимонко) .....	154
<i>И. И. Верняев</i> Трансформация бурятских хозяйственных и социальных структур в ходе реформ конца XIX — начала XX в. в Байкальском регионе .....	160
<i>С. В. Романова</i> Этнические процессы у тюркоязычных народов Южной Сибири в XX — начале XXI в. ....	165
<i>Е. А. Берман</i> Роль Иркутской синагоги в сохранении культурно-этнических традиций у евреев Прибайкалья в XIX — XXI вв. ....	172
<i>В. А. Дмитриев</i> Модернизация и традиция в современной этнической культуре (на примере общности черноморских шапсугов) .....	177
<i>Б. Б.-А. Абдулвахабова</i> Этнокультурные трансформации в чеченском обществе в период советской модернизации (1920–1930-е гг.) .....	184
<i>Р. Ш. Зельницкая (Шларба)</i> Трансформация традиционных институтов управления абхазского сельского общества на примере с. Джгерда Абжуйской Абхазии .....	188
<i>С. С. Исмаилова</i> Авторское моделирование костюма в миниатюре как прием реконструкции одежды народов Дагестана .....	195
<i>А. В. Газданова</i> Осетинский женский костюм (1890–1930-е гг.): динамика изменений .....	200
<i>З. У. Махмудова</i> Внешний облик «строителей коммунизма»: кавказская версия. ....	207
<i>Л. А. Слостникова</i> Традиционные ремесла крымских татар в период 1930–2010-х гг. ....	212

<i>Т. Г. Емельяненко</i>	
Народное и декоративно-прикладное искусство Средней Азии в советское время (по материалам Российского этнографического музея) .....	217
<i>Л. С. Гуцян</i>	
Роль Т. А. Петросян в становлении сценического танцевального искусства в СССР .....	224
<i>Е. Ю. Рахматулина</i>	
Культурная революция и проблемы развития изобразительного искусства на Востоке Казахстана в 1920-е гг. ....	229
<i>Т. В. Ермакова</i>	
Влияние социальных преобразований в Монгольской Народной Республике в XX в. на традиционные формы взаимодействия буддийских монастырей с мирянами .....	234
<i>Н. Г. Краснодембская, Е. С. Соболева</i>	
Россия / СССР — Цейлон / Шри Ланка: веи культурного сближения .....	239
<i>Р. Д. Сенасингхе</i>	
Российское социально-политическое влияние на общественную жизнь Цейлона накануне Октябрьской революции .....	245
<i>И. Ю. Котин, Е. В. Эзугбая</i>	
Студенты, фермеры, бизнесмены — индийцы в Грузии .....	250
<i>Н. М. Романова</i>	
Национально-государственная политика в России в 1917–1924 гг. ...	254
<i>К. А. Черкаева</i>	
Как «достоинство» вошло в современный Гражданский кодекс Российской Федерации .....	260
<i>С. Д. Савин</i>	
Формирование новых этнокультурных элит как фактор социально-политической напряженности в СССР и постсоветской России .....	265

*Источниковедение  
этнокультурных процессов*

<i>А. А. Песецкая</i>	
Отражение культа личности в коллекциях Российского этнографического музея (по материалам региона Поволжья) .....	270
<i>А. А. Михайлова</i>	
Семейный альбом с. Власины (Сербия) как фотохроника этнокультурных процессов XX в. ....	276
<i>Л. Ф. Попова</i>	
Коллективизация в Казахстане в фотообъективе Н. Г. Таланова (по материалам фотоколлекции РЭМ). ....	283

<i>С. М. Богомаз (Карымова)</i> Источники для изучения литовской деревянной скульптуры советского периода в собрании Российского этнографического музея .....	289
<i>К. А. Булак</i> Мироотношение народов Севера как тема произведений художников Красноярского края: пространственно-временной аспект.....	295
<i>О. П. Игнатьева</i> Опыт изучения изменений в алтайской культуре по детским рисункам середины 1930-х гг. ....	300
<i>Т. О. Королева</i> «Образы революции в искусстве плаката» (на примере предметов из коллекции краеведческого музея г. Ломоносова) .....	305
<i>Традиционная культура как наследие: проблемы изучения, сохранения, репрезентации</i>	
<i>И. И. Шангина</i> «Программа для собирания этнографических предметов» Этнографического отдела Русского музея имп. Александра III и этнографическая наука рубежа XIX–XX вв. ....	311
<i>Н. М. Калашиникова</i> О концептах собирательской деятельности Российского этнографического музея: пример изучения традиционной культуры болгар-переселенцев на протяжении столетия.....	318
<i>Т. В. Пинкусова</i> Собрание русских изразцов Российского этнографического музея: история комплектования и экспонирования .....	323
<i>О. В. Лысенко</i> «Галицийская выставка» 1915 г. в Этнографическом отделе Русского музея: деформации этнокультурной среды в свете этномузеологического наследия .....	329
<i>Е. Л. Кубель</i> От Туркестана к республикам Средней Азии: экспозиция по Узбекистану Этнографического отдела Русского музея и Государственного музея этнографии (1932–1934 гг.) .....	335
<i>В. А. Прищепова</i> Экспозиции по народам Средней Азии 1930-х гг. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого .....	341
<i>П. В. Глушкова, П. Д. Гарелик</i> Презентация семейно-родовых культов шорцев в экспозиционном пространстве музеев Кемеровской обл. ....	346

<i>С. Г. Родионов</i>	
Презентация традиционных занятий шорцев на базе экспозиционного комплекса «Шорский улус Кезек» в музее-заповеднике «Томская Писаница» .....	351
<i>Л. Г. Ганина</i>	
Выставочный потенциал изделий из бисера (концептуальные подходы) .....	356
<i>Е. В. Колчина</i>	
Актуальные практики презентации музейных памятников в пространстве этнографического музея (просветительный аспект) .....	363
<i>И. А. Морозов</i>	
Семейный музей как репрезентация личностных установок и как пространство жизни .....	368
<i>Б. А. Леонова</i>	
В. Ф. Лебедев — исследователь народной культуры в Орловской губ. 1920-х гг. ....	373

*Этнографический музей в 1920–1930-х гг.:  
трансформации под влиянием  
социально-политических реалий*

<i>Д. А. Баранов</i>	
«А где же новый быт?» (Книги отзывов в экспозиционных залах 1930-х гг. Этнографического отдела Русского музея) .....	379
<i>Е. В. Аброськина</i>	
«Нужно уважать и культивировать публику!»: советский посетитель в Этнографическом отделе в 1931–1932 гг. (по материалам Книги отзывов) .....	388
<i>Н. И. Ивановская</i>	
Этнографический отдел Русского музея в реалиях общественно-политической жизни 1920–1930-х гг. ....	393



ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАДИЦИИ,  
ЭТНИЧЕСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ  
В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ  
ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

УДК 391

*А. Б. Островский*

Социальная детерминация межличностной  
формы обращения, именованя в русском  
сельском социуме

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

В докладе рассматривается влияние социальных преобразований в стране на характерные для русской деревни формы личного обращения и такие способы именованя, как прозвища. Эмпирическими источниками служат материалы Этнографического бюро В. Н. Тенишева, сведения, представленные в научной литературе, и полевая информация автора. Тема прослеживается в трех исторических периодах: конец XIX в.; середина XX в.; конец XX — начало XXI в. Делаются выводы о том, что форма приветствия претерпела изменения под влиянием произошедшей в конце XIX в. имущественной дифференциации, а в содержании прозвищ постепенно, на протяжении столетия, все более входили обозначения новых профессий и социально-экономического положения.

*Ключевые слова:* традиционный этикет, формы приветствия, влияние имущественной дифференциации, социальное содержание прозвищ.

Форма приветствия, межличностного обращения, выработанная в той или иной этнической, этнолокальной традиции, — важная составляющая традиционного этикета. Соблюдение соответствующих ей норм поведения (варьирующих в зависимости от пола и возраста участников) выражает необходимый уровень уважения, признания по отношению к своему односельчанину. Рассмотрим, в какой мере новые социальные реалии, характерные для русской деревни в различные эпохи (имущественное расслоение в конце XIX в., новые профессии и события советского времени, позднейшая социальная дифференциация на рубеже XX–XXI вв.) нашли отражение в индивидуальных апелляциях, прозвищах.

Вот как нормы приветствия были описаны в конце 1890-х гг. корреспондентом Бюро В. Н. Тенишева из Грязовецкого у. Вологодской губ.: «Незнакомые крестьяне при встрече ограничиваются обоюдным сниманием шапки с головы, женщины — только киванием головы.<...> При встрече знакомых взрослые и старики называют друг друга по имени, величают и хлопают рука об руку, а затем следуют рукопожатия. Например, один крестьянин, подавая руку, говорит: “Ивану Иванычу!” Другой, отвечая на приветствие тем же, говорит: “Петру Петровичу!” Женщины же при этом берут друг друга за плечи обеими руками и сладко целуются»<sup>1</sup>. Наличие тех же трех компонентов взаимного приветственного обращения взрослых мужчин — снятие или приподнимание шапки, рукопожатие и обращение по имени и отчеству — зафиксировано корреспондентами Бюро (при ответе на вопрос № 107 — о личных отношениях крестьян) и в других местностях: в Тотемском и Вологодском у. Вологодской губ., в Демянском и Тихвинском у. Новгородской губ., Макарьевском у. Нижегородской губ., Ростовском у. Ярославской губ., Буйском у. Костромской губ. и др. Кое-где отмечено, что все эти компоненты приветствия присутствуют только в том случае, когда его участники желают выказать особенно уважительное отношение и/или в торжественных случаях, а в иных ситуациях могут назвать один другого только по имени либо обойтись без рукопожатия<sup>2</sup>.

Происходившие в русской деревне в последней трети XIX в. социальные преобразования и их последствия, в первую очередь такое значительное, как имущественная дифференциация, привели к определенному искажению формы обращения. Как отмечено в материалах Бюро по ряду губерний, форма обращения друг к другу богатых и бедных уже не была радостным взаимным приветствием уважающих друг друга односельчан.

Так, корреспондент из Грязовецкого у. подчеркивал, что при подобной встрече наблюдается выражение «почтения только с одной стороны; другая же разве позволит себе кивнуть головой или, самое

большее, небрежно снять шапку и сказать сухо: “Здравствуйте”<sup>3</sup>. То же происходило и в Вологодском у.: «При встрече с зажиточным мужиком бедняк первый “скидывает” шапку и кланяется ему. Постоянно называет бедняк богатого мужика по имени и отчеству, напр.: “Доброго здоровья, Степан Яковлевич, каково, Степан Яковлевич, поживаешь?” — обращается бедняк первым делом к богачу, желая этими словами располжить последнего в свою сторону <...> Зажиточный мужик, гордый своим богатством, покровительственно здоровается с бедняком: “Здорово, приятель”, редко называя бедняка по имени и отчеству»<sup>4</sup>. Тот же корреспондент констатирует, что взаимоотношения бедного и богатого односельчанина «редко когда согреты неллицемерной дружбой», у бедных в душе преобладает зависть, а богатые не могут не относиться к бедным свысока<sup>5</sup>. В двух уездах той же губернии — Тотемском и Никольском — особым словом *лисить* описано неискреннее почтение, оказываемое богатому: «В отношениях богача с бедняком и наоборот всегда замечается натянутость; бедняк подобострастничает, или, как сами выражаются крестьяне, “лисит” перед богачом, отвешивает последнему низкий поклон и всегда называет его “оцёсливым именем”, то есть по имени и по отчеству»<sup>6</sup>.

О том, что богатый крестьянин никогда первым не снимет перед бедным шапку и не поклонится, ожидая сначала такого приветствия в свой адрес, а также обращения к себе по имени и отчеству, — сообщили корреспонденты Бюро из Новгородской, Нижегородской, Тульской губ.<sup>7</sup> В Череповецком у. особым словом *полуимья* обозначали уменьшительно-уничижительное обращение богатого мужика к бедному, в особенности к своему должнику: «Богатый, чувствуя свою силу над забранным в руки бедняком, относится к нему надменно, при встрече на низкий поклон едва кивает головой, руки не подаст, называет, как здесь выражаются, “полуименем” — Серега, Андрейко, Олеха <...> Даже дети богача дурно обращаются с бедными должниками своего отца»<sup>8</sup>.

Если бедному крестьянину удастся стать зажиточным, обращение к нему меняется. Так, в Калужской губ. крестьянин, получивший значительное наследство от дяди-трактирщика, жившего в Одессе, умело распорядился деньгами и «из прежнего «Ефремки» превратился в «Ефрема Дорофеевича», позднее он был выбран старостой, а потом занял должность председателя волостного суда<sup>9</sup>. Два других подобных случая (но без помощи со стороны) зафиксированы в Демянском у. Новгородской губ.: 1) бедного крестьянина называли «Сашка» и «совсем мало обрацали на него внимания»; после того, как, находясь на постоянных подработках в Петербурге, он выучился кузнечному делу, о нем уже говорили «Сашка-кузнец»; постепенно благодаря этому ремеслу его хозяйство укрепились,

а сам он для односельчан стал Александром Григорьичем; 2) очень бедного крестьянина, обремененного большой семьей, называли полуименем-прозвищем «Яша Гуща»; благодаря упорному труду, а позднее, когда он устроился еще и сторожем в волостное управление, материальное положение его семьи улучшилось, и к нему стали обращаться сначала: «Лукич», а позднее полным именем — Яков Лукич<sup>10</sup>.

Последний случай примечателен также тем, что приниженное положение крестьянина предрасполагало к тому, чтобы называть его не только уменьшительным именем, но еще и приклеить к такому прозвищу. Вот пример из Костромской губ., когда ввиду ухудшения имущественного положения крестьянина именование его изменилось наоборот, перейдя от имени и отчества к прозвищу: «Отец мой <...> на сенокос и жниву нанимал, и вот звали отца не иначе, как Осип Никифорович, по за глазам и в глаза. <...> Уважение оказывали сильное. Но сторел наш [дом] с имуществом, мы стали нищие, и отношения как-то сразу изменились. <...> Теперь уже не Осип Никифорович, а фершал или сайдат [фельдшер, солдат]. Даже крестьянки не называют его крестным, а прямо — сайдат, а в глаза — старик или дедюшка»<sup>11</sup>. Налицо переход от уважительного полного именованя к упрощенному, функциональному.

Разумеется, изменение в имущественном положении — отнюдь не единственный источник появления индивидуальных прозвищ как таковых. Эти антропонимы, возникающие и используемые в конкретной социокультурной среде для неформальной идентификации личности, могут вести свое происхождение от различного порядка особенностей физического облика, а также быть связанными с профессией, особыми жизненными обстоятельствами и т.д. того, кого наделяют именованием. В труде А. М. Селищева, посвященном проблеме происхождения русских фамилий, на материале XV — XVII вв. указаны 19 групп прозвищ, различающихся по признаку своего происхождения; чаще они возникали на основе физических особенностей, но две группы были образованы по социально детерминированным признакам — по социальному, экономическому положению (например Бобыль, Скоробогат), а также профессиональному занятию (Гончар, Коновал, Дьяк)<sup>12</sup>.

Крестьянские прозвища конца XIX — начала XX в. слабо описаны, недостаточно изучались. Вместе с тем в опубликованных работах можно встретить прозвища, в которых запечатлелись не только физические особенности, но и характерные для эпохи социальные реалии. Так, среди прозвищ, бытовавших в Тотемском у., зафиксированы такие, которые, по-видимому, наделены еще и метафорической оценкой: Барин, Гетман, Кадет, Царь, Христос<sup>13</sup>.

Среди прозвищ, бытовавших у малорусского населения Херсонской губ., можно назвать следующие: Межай — межевал крестьянские наделы; Козодой — «находясь в услужении у жидов, занимался доением коз»; Паяц — его «прадед и дед представляли комедию на ярмарках»; Лакей — «его дядя, будучи лакеем у помещика, украл у своего умирающего хозяина шкатулку с деньгами»; Богатырь, Богатырев и Бидненко — распространённые прозвища, соответственно, богатых и бедных крестьян<sup>14</sup>.

Прозвища, появившиеся в советское время, не были предметом специального этнологического исследования. В работах преимущественно филологического направления можно встретить отдельные яркие примеры, запечатлевшие аксиологическую значимость реалий той эпохи: Сельсовет — о семи подругах «с одной улицы со своим особым суждением по всем насущным вопросам бытия»<sup>15</sup>; Корреспондент («выбран чем-то» в местный совет, обо всем знает и каждое утро всю деревню обходит), Молодой Агроном, Новая Колхозница («недавно фступила, а фсеё говорит об этом») <sup>16</sup>.

В среде старообрядцев Восточной Сибири (этническая группа «семейские») автору доклада также удалось зафиксировать индивидуальные прозвища, относящиеся к занятиям и мотивированные, по-видимому, иронической метафорой: Идеолог; Звонарь. Кроме того, там же встретились прозвища, запечатлевшие такие события в жизни личности, которые выходили за пределы сельского быта, но вместе с тем представлялись в этой среде значимыми: Дунюшка Москва (у Евдокии Потаповой, ездившей на фестиваль в Москву), Палуба (у служившего на флоте). У одного пожилого мужчины было прозвище Русский, поскольку, будучи участником Великой Отечественной войны, он любил рассказывать об этом, говоря: «Русские наступали, а румыны отступали»; а его жене дали прозвище Румынка<sup>17</sup>.

Нам известна лишь одна современная публикация, в которой на актуальном региональном материале (в двух районах Смоленской обл.) прослежено присутствие социальной семантики, отложившейся в прозвищах — как советского, так и более позднего времени. В группу, образуемую по признаку профессионального занятия (она оказалась довольно широко представленной), вошли такие прозвища, как Партеец, Антибиотик — о враче, Электроник — о телемастере, Шницель — о поваре ресторана, Подземный — о мужчине, который когда-то работал в московском метро<sup>18</sup>. Не столь популярны, но бытуют и прозвища, обусловленные оценкой имущественной дифференциации, например: Буржуй — об очень богатом человеке в поселке, Босс — о хозяине двух кафе, Прима — «первая в поселке богачка», Бомж — «опустившийся алкоголик»<sup>19</sup>.

В заключение отметим, что представленный материал несмотря на его фрагментарный характер позволяет прийти к определенным выводам о влиянии фактора имущественной дифференциации и различных социально-экономических преобразований, общественно значимых событий на рассматриваемую этническую традицию. Под действием этого фактора форма приветственного обращения в конце XIX в. эволюционировала, подверглась искажению относительно ее прежних норм взаимного уважения односельчан. В прозвища (функционировавшие, в основном, за глаза) в различные исторические эпохи проникало, нередко в оценочно-метафорическом виде, социально детерминированное содержание, в большей мере обусловленное новыми обстоятельствами и опытом жизни самого сельского социума, и в меньшей мере — событиями, выходящими за его пределы.

<sup>1</sup> Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы//Материалы «Этнографического Бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5. Ч. 2. СПб., 2007. С. 25.

<sup>2</sup> Там же. Т. 7. Ч. 2. СПб., 2009. С. 68 (Новгородская губ., Череповецкий у.); Там же. Ч. 4. С. 258 (Новгородская губ., Тихвинский у.); Т. 6. С. 315 (Санкт-Петербургская губ., Новолодожский у.).

<sup>3</sup> Русские крестьяне... Т. 5. Ч. 2. СПб., 2007. С. 25.

<sup>4</sup> Там же. Ч. 1. С. 167.

<sup>5</sup> Там же. С. 169.

<sup>6</sup> Там же. Т. 5. Ч. 4. С. 356; Ср.: Т. 5, Ч. 3, С. 176.

<sup>7</sup> Русские крестьяне... Т. 7. Ч. 3. С. 62, 89 (Череповецкий у.); Т. 4. С. 340 (Макарьевский у.); Т. 6. С. 475 (Гульский у.).

<sup>8</sup> Русские крестьяне... Т. 7. Ч. 3. СПб., 2009. С. 89.

<sup>9</sup> Там же. Т. 3. СПб., 2005. С. 232 (Калужский у.).

<sup>10</sup> Там же. Т. 7. Ч. 1. СПб., 2011. С. 398–399.

<sup>11</sup> Там же. Т. 1. СПб., 2004. С. 131 (Буйский у.).

<sup>12</sup> Селищев А. М. Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ//Он же. Труды по русскому языку. Т. 1. М., 2003. С. 399–406.

<sup>13</sup> М. Е. Прозвища в Кокшенинге, Тотемского у.//Живая старина. 1907. Вып. 1.

<sup>14</sup> Ястребов В. Малорусские прозвища Херсонской губ.: Этнографический очерк. Одесса, 1893. С. 12, 14.

<sup>15</sup> Данилина Е. Ф. Прозвища в современном русском языке//Восточно-славянская ономастика. М., 1979. С. 281.

<sup>16</sup> Поротников П. Т. Групповые и индивидуальные прозвища в говорах Талицкого района Свердловской области//Антропонимика. М., 1970. С. 153.

<sup>17</sup> Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 119. Л. 8; Там же. Д. 200. Л. 5, 6, 41 об.

<sup>18</sup> Денисова Т. Ф. Прозвища как вид антропонимов и их функционирование в современной речевой коммуникации (на материале прозвищ

Шумячского и Ершицкого районов Смоленской области): Автореф. дисс. канд. филол. наук. Смоленск, 2007. С. 10.

<sup>19</sup> Там же. С. 11.

UDC 391

*A. B. Ostrovskii*

## Social Determination of Interpersonal Forms of Address, and Naming in Russian Rural Society

**Ostrovskii Aleksandr Borisovich**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian people, research fellow of highest category, D. Sc. (History); ost-alex@yandex.ru

The paper considers the influence of social reforms in country on the forms of personal address and nicknames distinctive for the Russian countryside. The main sources are the materials of the V. N. Tenishev's Ethnographic Bureau, information from specialized literature, and author's fieldwork materials. The subject is traced in course of three historical periods: the late XIX century, the middle of the XX century, the late XX — early XXI century. It concludes that the forms of personal address and greetings changed due to the wealth differentiation in the end of the XIX century, and during the next century the nicknames gradually embraced the designations of new professions and socio-economic statuses.

*Keywords:* traditional etiquette, forms of greeting, the influence of differentiation, in wealth, social semiotics of nicknames.

*С. С. Петряшин*

**Советская «колонизация» сельского времени:  
традиционные и новые практики  
ориентации во времени**

**Петряшин Станислав Сергеевич**, Российский этнографический музей (г. С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, научный сотрудник; s-petryashin@yandex.ru

В данной работе рассматривается процесс модернизации, «колонизации» городским/индустриальным темпоральным режимом сельского времени в СССР в 1930–1960-е гг. на материале практик ориентации во времени суток. Сельское социальное время и практики его измерения понимаются как гибридные феномены на границе современного/национального и традиционного/локального, созданные в их взаимодействии и взаимовлиянии. Показывается, как трансформировались и адаптировались к материальным, социальным, экономическим условиям колхозов/совхозов различные современные практики ориентации по часам и традиционные практики ориентации по солнцу, звездам, петухам, цветам и пр.

*Ключевые слова:* модернизация, колонизация, время, коллективизация, часы, практики ориентации во времени, гибридность.

Государство эпохи модерна всегда стремилось к дисциплинированию общества, то есть его гомогенизации, категоризации и упорядочиванию для нужд управления<sup>1</sup>. Одним из важных аспектов такого дисциплинирования является гомогенизация социального времени. Власти старались унифицировать и синхронизировать жизненные ритмы людей, их распорядок дня, практики ориентации во времени и пр. Ключевая роль в этом процессе отводилась внедрению часового времени как условия синхронизации крестьянской жизни со временем и нуждами города, промышленности, как условия максимально эффективного управления сельским хозяйством.

Модернизация, согласно Барбаре Адам, включает в себя «коло-



низацию времени»<sup>2</sup>: превращение «западного» индустриального времени (григорианский календарь, часовое время и др.) в общемировой стандарт, его распространение в странах «третьего мира» и вытеснение локальных систем счета времени. Здесь надо отметить, что во многих европейских странах модернизации подвергались не только колонии, но и внутренние территории с патриархальным крестьянским населением. В этом смысле можно говорить о «внутренней колонизации»<sup>3</sup> индустриальным временем сельской жизни. Вместе с тем модернизация, или «колонизация», сельского времени не могла не встречать сопротивление со стороны местного сельского ритма жизни и традиционных практик. Продолжая метафору «колонизации», я предлагаю взглянуть с точки зрения постколониальных исследований на процесс соприкосновения и со-трансформации традиционного и современного темпоральных режимов в советском селе 1930–1960-х гг. на материале практик ориентации во времени суток. Используя концепцию «гибридности» Хоми Бабы, можно представить социальное время советского села и практики его измерения как гибридные феномены на границе современного/национального и традиционного/локального, созданные в их взаимодействии и взаимовлиянии<sup>4</sup>.

Основными источниками для исследования выступают полевые материалы автора за 2015–2017 гг., полученные в ходе экспедиций по русским селам Пермского края, Свердловской и Тверской обл.

Часы и часовое время были известны многим крестьянам уже в конце XIX в. По материалам Этнографического бюро В. Н. Тенишева, в это время в одних селах часов практически не было, а в других они бытовали в каждой семье. Часы использовались для определения времени преимущественно зимой и в домашнем пространстве. Важнейшим временным ориентиром для крестьян оставалось солнце.

Более масштабное внедрение часового времени в сельскую жизнь началось на рубеже 1920–1930-х гг. Коллективизация сельского хозяйства привела к сокращению времени работы в личном хозяйстве, обусловленному занятостью на колхозных/совхозных работах, где трудовая дисциплина контролировалась с помощью часового времени. Время досуга также стало структурироваться посредством новых медиа, культурных и образовательных институций, работавших по часам, — радио, телевидение, библиотеки, дома культуры, клубы, школы. Наконец, в 1950–1960-е гг. в сельской местности получили распространение наручные часы.

Источником времени в новых практиках ориентации во времени был обычно часовой механизм. Чтобы донести до людей время по часам могли использовать колокол. Например, по свидетельству Л. В. Тазихиной, в центре колхоза «Труд» Горьковской обл. была, «как

и в большинстве колхозов и маленьких городов области, выстроена деревянная пожарная вышка с колоколом на верхней площадке, в которой дежурный отбивает часы, так что колхозники, работая на отдаленных полях, знают время (часы)»<sup>5</sup>.

Более распространенным способом регулярной трансляции часового времени были звуковые сигналы, означавшие начало работы, перерыв на обед и окончание работы. Для этого могли использовать колокол или приспособить любую другую хорошо звенящую металлическую вещь. Например, в д. Огибалово Тверской обл. бригадиры ударяли по куску рельсы, висящей на дереве. В некоторых колхозах звоном отмечали только начало работы, где-то — начало и обеденный перерыв, в других местах также отбивали окончание работы.

Такая организация труда пришла в колхозы, вероятно, из промышленности. Практики ориентации в часовом времени по заводскому гудку не применялись в колхозах из-за отсутствия в них мощных котельных. Сельскими аналогами гудка стали звонящие колокола и «железки». Заводской гудок, однако, мог организовывать и жизнь крестьян, если предприятие располагалось недалеко от колхозов и его звуковой сигнал был хорошо слышен. Например, такую роль играли льнозаводы в Краснохолмском р-не Тверской обл.<sup>6</sup>

Работа в колхозе/совхозе в отличие от таковой в собственном хозяйстве имела четкие временные границы, которые объединяли крестьян и материализовывались посредством звона колокола и других металлических предметов. Описанные выше новые практики ориентации во времени утверждали новую, аналогичную городской и заводской, организацию сельского времени — разделение на работу и досуг.

Вместе с тем часы измеряли теперь время сельского хозяйства, имеющего свой особый ритм. Стабильный восьмичасовой рабочий день, как и пять рабочих дней в неделю, были доступны только рабочим и служащим. Например, у колхозников Тверской обл., занятых в полеводстве, длительность летнего рабочего дня в 1950–1960-е гг. доходила порой до 10 часов. Поздней осенью, зимой и ранней весной работали 5 или 6 часов<sup>7</sup>.

Традиционные сельские практики ориентации во времени не исчезли: «Или гудок или [тень] мерили. Приходилось по-всякому»<sup>8</sup>. На открытом пространстве могли измерять тень человека или определять высоту солнца над горизонтом и его положение относительно сторон света. Во дворе и в избе ориентировались по положению света/тени в помещении. Ночью определяли время по звездам, утром — по пению петуха: «Они начинают в полпятого и потом каждые полчаса. [...] Это может быть часов до восьми, утром. Они и днем, вот я замечала, в два часа уж точно днем поет. И потом вечером в пять часов»<sup>9</sup>.

Традиционные сельские практики ориентации во времени рассматриваемого периода испытали на себе влияние нового темпорального режима и стали определять время в часах. Ранее, в конце XIX в., практика ориентации во времени должна была помочь человеку понять, когда следует совершать то или иное действие, например: «Как стинь (тень. — С.П.) будет в семь шагов, значит и коров пора дамой гнать»<sup>10</sup>.

Существование новых и традиционных практик ориентации во времени неизбежно вело к их сравнению и переоценке. Эталонным стало время по часам, и относительно него время по солнцу, звездам, петухам и пр. уже могло вызывать недоверие: «Как говорится, вроде бы и веришь и не веришь, а делаешь. В другой раз и сходилосъ»<sup>11</sup>.

Можно сделать вывод, что традиционные практики ориентации во времени в процессе советской модернизации сельской жизни инкорпорировали в себя часовое время и стали зависимы от практик измерения времени по часам как эталонного источника времени. Сравнение их между собой сделало традиционные практики амбивалентными для колхозников — недостаточно точными, но необходимыми ввиду дефицитности карманных и наручных часов (до 1960-х гг.). В этом смысле именно традиционные практики ориентации во времени расширили сферу функционирования часового времени, сделав его независимым от близости часового механизма и возможности с ним свериться.

Коллективизация существенно изменила сельский ритм жизни, к которому традиционные практики ориентации во времени были вынуждены адаптироваться. Однако сельский ритм жизни сохранил свою специфику, прежде всего за счет особенностей сельского хозяйства (сложно радикально изменить сроки вегетации растений, сезонные климатические изменения и пр.), и новые практики ориентации во времени по часам должны были под него подстраиваться. Именно ритм сельскохозяйственной деятельности определял «для чего», «когда» и «где» будут актуализироваться эти практики, то есть их смысл и назначение, условия бытования. Таким образом, на материале практик ориентации во времени можно наглядно показать гибридность советского сельского социального времени. Модерные практики ориентации во времени были вынуждены меняться и адаптироваться к материальным условиям и специфической темпоральности сельской жизни, в то время как традиционные практики трансформировались под напором навязанных государством коллективных форм организации труда и досуга по часовому времени.

- <sup>1</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. М., 1999.
- <sup>2</sup> Adam V. Reflexive Modernization Temporalized // *Theory, Culture & Society*. 2003. Vol. 20. No. 2. P. 71–73.
- <sup>3</sup> Эткинд А. Внутренняя колонизация: Имперский опыт России. М., 2013.
- <sup>4</sup> Bhabha H. *The Location of Culture*. London. New York, 1994.
- <sup>5</sup> Тазихина Л. В. По колхозам Горьковской области // *Известия Всесоюзного Географического общества*. 1949. Вып. 3. С. 339.
- <sup>6</sup> Яшунов А. Д., 1938 г.р., с. Хабоцкое, Краснохолмский р-н, Тверская обл., запись от 20.07.2017.
- <sup>7</sup> Анохина Л. А., Шмелева М. Н. Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964. С. 59–60.
- <sup>8</sup> Яшунов А. Д. То же.
- <sup>9</sup> Мозжегорова Э. И., 1941 г.р., с. Кыласово, Кунгурский р-н, Пермский край, запись от 26.07.2016.
- <sup>10</sup> Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды. СПб., 2007. С. 445.
- <sup>11</sup> Яшунов А. Д. То же.

UDC 316.422; 39(161.1)

*S. S. Petriashin*

### Soviet Conquest of Rural Time: Traditional and Modern Timing Practices

**Petriashin Stanislav Sergeevich**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, research fellow; s-petryashin@yandex.ru

Basing on the day reckoning practices this paper examines “subjugation” and replacement of rural time reckoning system by urban/industrial timing in USSR in 1930–19060s. Rural social time and its reckoning are conceived as hybrid phenomena on the border of modern/national and traditional/local, constructed in their interaction and mutual influence. The paper shows transformation and adaptation of traditional time reckoning practices based on sun and stars movements, observation of animals, birds and flowers, observation to material, social and economic conditions of collective and state farms, and more urban ones based on using mechanical devices like clock and watches.

*Keywords:* modernization, colonization, time, collectivization, clocks, timing practices, hybridity.

*И. В. Куприянова*  
Актуализация дохристианских  
элементов культуры старообрядчества  
в процессе колонизации Алтая

**Куприянова Ирина Васильевна**, Алтайский государственный институт культуры (Барнаул), кафедра музеологии и документо-ведения, доцент, кандидат исторических наук; irinak-63@mail.ru

В докладе говорится о роли и значении дохристианских компонентов в культуре старообрядчества в процессе колонизации Сибири, содержанием которого стало формирование специфического культурного ландшафта. С помощью актуализации архаичных пластов своей культурной памяти старообрядчеством был сформирован духовный базис колонизационного процесса. В основу этой конструкции была положена традиция, аккумулирующая рациональный опыт в виде совокупности устойчивых ценностей, представлений и установлений, которые могут рассматриваться как важный адаптационный ресурс, помогающий решить задачи хозяйственно-культурного освоения необжитых районов. Вместе с тем старообрядцев беспокоило противоречие между требованиями христианского образа жизни и явной языческой природой некоторых элементов традиции, в особенности компонентов календарно-праздничной обрядности, что стимулировало тенденцию к устранению наиболее одиозных из них.

Таким образом, данная культурная модель может рассматриваться как мобилизационная версия, имевшая прикладное значение: по мере решения задач колонизации необходимость в ней отпадала, и традиция постепенно уступала место новациям.

*Ключевые слова:* старообрядцы Алтая, старообрядческая культура, дохристианские элементы культуры, мобилизационная культурная модель, старообрядческая колонизация, культурный ландшафт.

Проникновение на необжитые территории, их первоначальное освоение и превращение в цветущие сибирские окраины — весьма трудоемкий процесс, требовавший громадных усилий, терпения

и целеустремленности. Тем не менее культурно-хозяйственное освоение старообрядческими коллективами отдельных местностей Сибири проходило быстро и эффективно. Так, семейские освоились в Забайкалье за считанные годы<sup>1</sup>; в Уссурийском крае, переместившись в непроходимые лесные дебри, оторванные от населенных мест, старообрядцы через год обустроивались, заводили пашню, через два — достигали «завидного благосостояния»<sup>2</sup>.

Стремительно осуществлялась старообрядческая колонизация Алтая — этого «драгоценнейшего перла Сибири»<sup>3</sup>. П. С. Паллас, посетивший в 1771 г. селения старообрядцев-«поляков», застал их освоившимися на новом месте всего через семь лет после водворения<sup>4</sup>. Не меньший успех сопровождал колонизационные усилия других старообрядческих групп, продвигавшихся на южные рубежи Западной Сибири, таких как уймонцы, бухтарминцы, кабинцы и др.

Если принять во внимание, что колонисты в Сибири, как правило, не пользовались какой-либо поддержкой государства, становится очевидным, что старообрядцы обладали некими качествами, позволявшими им справляться с тяжелой работой по освоению новых земель, выдерживать огромные нагрузки, связанные с задачей выживания и плодотворной деятельностью в сложной, порой экстремальной среде. Сибирская администрация рассматривала их, может быть, только с некоторыми группами «сектантов» как «наиболее желательный колонизационный элемент»<sup>5</sup>.

Основным содержанием процесса колонизации является воздействие людских сообществ на природу, целью которого является создание комфортной среды обитания, обозначаемой термином «культурный ландшафт»<sup>6</sup>. В качестве основополагающего фактора его формирования и одновременно ведущего компонента рассматривается не столько материальное наполнение, сколько духовный базис его субъекта — присущий ему комплекс религиозных, этических, морально-нравственных ценностей, определяющих направленность этого ландшафтообразующего процесса.

Основным колонизационным ресурсом и ключевым фактором складывания культурного ландшафта можно считать самобытную культуру старообрядчества; опора на ее фундаментальные составляющие позволила небольшим по численности сообществам внести, несомненно, значительный вклад в дело первоначальной колонизации Сибири. В ходе этого процесса трансформации подверглась сама культура: актуализировались те из ее компонентов, которые могли послужить опорой в решении колонизационных задач; другие, не связанные с этой проблемой или противоречившие ей, приглушались или изгонялись.

Наиболее явно эти тенденции просматриваются в отношении старообрядцев к пережиткам язычества, которыми изобилует традиционная праздничная обрядность, наполненная компонентами продуцирующей и обереговой магии и шумными увеселениями, указывающими на ее явное дохристианское происхождение. Характер подобных развлечений, по мнению некоторых этнокультурных групп, противоречил христианской интерпретации праздников и разрывал цельность старообрядческого культурного пространства с его регламентацией быта, подчиненного нормам канонического права.

В отношении культуры, связанной с весельем, музыкой, играми, танцами и пр., существовали определенные установки, варьировавшиеся у разных согласий и доходившие порой до прямых запретов. Особую нетерпимость здесь проявляли поморцы, относившие к сфере греховного такие компоненты календарно-праздничной обрядности, как святочные ряжения, колядования, шумовые оркестры, молодежные вечерки, а также масленичные забавы — катания с гор, «ломание» снежного города, сжигание чучела Масленицы и др.

Вместе с тем проблема живучести дохристианских элементов календарно-праздничной и семейной обрядности может рассматриваться как общая для различных согласий. В пафосном, гипертрофированном ключе она была сформулирована в старообрядческой прессе начала XX в., пропагандировавшей безоговорочное осуждение наиболее колоритных элементов Масленицы, а также Святков с их «пьянством, пустыми прихотями, ряжением», призывая избавиться, наконец, от «языческих пережитков прошлого»<sup>7</sup>.

Задача «очищения» старообрядцами своей культуры от языческих компонентов не выполнима: она практически вся была насыщена дохристианской символикой и ритуалами; изгоняя обрядово-зрелищные элементы, старообрядцы в то же время сохраняли языческие представления в быту, семейных обычаях, орнаментации утвари и одежды<sup>8</sup>. Да и в самом христианском мировоззрении старообрядцев Н. А. Бердяев видел «явные следы язычества, языческого национального самоутверждения, языческой непросветленности вселенским Логосом»<sup>9</sup>.

Не подлежит сомнению, что в старообрядческой культуре православие в гармонизированном виде сосуществовало с дохристианскими чертами, унаследованными от культуры Московской Руси. Инициаторы церковной реформы XVII в. усматривали причину «недостаточности проникновения» народа «христианскими началами» не только в нестроениях церковной жизни, но и в пережитках «языческих суеверий, грубых обычаев, языческого характера народных игр, забав и увеселений», требуя вытравлять их посредством «мощного церковно-религиозного воздействия»<sup>10</sup>.

Дохристианская культурная архаика актуализировалась и применялась старообрядчеством Алтая в процессе колонизации в качестве важнейшего адаптационного ресурса. Подобная ситуация выглядит парадоксальной лишь на первый взгляд, поскольку этнокультурная традиция здесь не вытесняет каноническое христианство, а сосуществует с ним, будучи использована в сугубо прагматических целях в качестве «совокупности устойчивых концептов культуры, оформляющих рациональный опыт»<sup>11</sup>. Данное явление возможно трактовать как феномен продолжения или регенерации языческого поведения в особых условиях, поскольку память о культурном опыте язычества — компоненте древнерусского христианства в ряде его черт воспроизводилось старообрядчеством<sup>12</sup>. Приверженность культурной архаике, нередко воспринимавшейся извне как признак косности и невежества, можно понимать как своего рода рефлексию, направленную на выживание в сложных условиях.

Важной особенностью культурной модели старообрядчества в Сибири является ее мобилизационный характер, поскольку она эффективно работала только в экстремальных условиях — на этапе первоначального освоения территории, выживания в нетронутой природной среде, в обстановке гонений, изоляции, враждебной окружающей среды. По мере освоения природного ландшафта и стабилизации быта культура старообрядчества становилась доступной восприятию новаций, прежние установления все более трактовались как анахронизмы и элементы язычества, что подвигало старообрядческие сообщества к их устранению.

---

<sup>1</sup> Прыжов И. Г. Записки о Сибири // Вестник Европы. 1882. Кн. IX. С. 291–325.

<sup>2</sup> Михайлов Г. П. Староверы как колонизаторы Уссурийского края // Сибирские вопросы. Периодический сборник. СПб., 1905. № 1. С. 253.

<sup>3</sup> Ядринцев Н. М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. Новосибирск, 2003. С. 172.

<sup>4</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. Ч. 2. Кн. 2. СПб., 1786. С. 222.

<sup>5</sup> Михайлов Г. П. Указ. соч. С. 257.

<sup>6</sup> Культурный ландшафт как объект наследия / Под ред. Ю. А. Веденина, М. Е. Кулешовой. М.; СПб., 2004. С. 16.

<sup>7</sup> Епископ Михаил (Семенов). Прошлое и современные задачи старообрядчества // Старообрядческая мысль. 1910. № 2. С. 91–96; О христианском праздновании «святою» // Щит веры. № 1. С. 19–21.

<sup>8</sup> Русакова Л. М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989; Она же. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренного народов Сибири. Новосибирск, 1983. С. 99–125.



<sup>9</sup> Бердяев Н. А. Хомяков как богослов. Учение о Церкви [Электронный ресурс] // Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Режим доступа: <http://www.vehi.net/berdyaev/khomyakov/03.html> (дата обращения: 29.12.2015).

<sup>10</sup> Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909. С. 2.

<sup>11</sup> Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. Учебное пособие. М., 1998. С. 10–11.

<sup>12</sup> Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б. А. Изб. тр., 2-е изд., испр. и доп. М., 1996. Т. I: Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 349–351.

UDC 316.723

*I. V. Kuprianova*

### Revival of the Pre-Christian Elements in Culture of the Old Believers in Process of the Altai Colonization

**Kuprianova Irina Vasil'evna**, Altai State Institute of Culture (Barnaul), the Department of museology and records keeping, associate professor, Ph. D.(History); [irinak-63@mail.ru](mailto:irinak-63@mail.ru)

The article discusses the role and importance of Pre-Christian components in culture of the Old Believers in the process of colonization of Siberia, the outcome of which was the formation of specific cultural landscape.

Reviving archaic layers of their cultural memory, the Old Believers established the spiritual basis of colonization process. This endeavour was based on tradition that accumulated their rational experience as a set of stable values, notions and practices that one can consider to be an important adaptive mechanism helping to solve problems of economic and cultural exploration of scarcely populated areas. However, the Old Believers were preoccupied by contradiction between the requirements of the Christian doctrine and obvious Pre-Christian character of some tradition elements especially particular components of their calendar and festive rites, which stimulated the trend towards elimination of the most provocative of them.

Thus, this cultural model can be seen as a form of solving colonization problems that had utilitarian value. As the colonization challenges were met step by step there was no more need for it and the tradition gradually gave way to innovations.

*Keywords:* the Old Believers of the Altai, Old Believers' culture, Pre-Christian elements of culture, cultural model of adaptation, Old Believers colonization, cultural landscape.

*М. П. Наговицына*

**Старообрядческие семьи в период исторических событий начала XX в. (по материалам Кировской обл.)**

**Наговицына Марина Петровна**, Вятский государственный университет (Киров), кафедра культурологии, доцент, кандидат филологических наук; nagovicynamp@yandex.ru

В докладе упомянуты воспоминания жителей старообрядческих поселений Вятского края, идет речь об изменениях, произошедших в хозяйстве, социальной структуре и культуре старообрядцев в результате Октябрьской революции и Гражданской войны. Эти перемены явились следствием разрушительной политики новой власти (раскулачивание, закрытие церкви, гонения на веру, репрессии).

*Ключевые слова:* Вятский край, старообрядчество, раскулачивание.

В Кировской обл. продолжают существовать старообрядческие поселения, в которых устойчивость населения (проживание практически в течение всей жизни в пределах одного коллектива) и бытового уклада по-прежнему остаются важнейшими факторами сохранения традиционной культуры старообрядцев этого региона. Такие поселения можно встретить в Кильмезском р-не, где на небольшой территории проживают представители белокриницкой иерархии (поповцы), а также беспоповцы поморского согласия (в народе их называют «суховершинники»).

До революции Кильмезь была небольшим селом, имеющим всего одну улицу, в центре его находились владения многочисленных купцов. Кильмезь расположена на старинном тракте, по которому царское правительство отправляло в Сибирь каторжан. Проходили через Кильмезь ссыльные декабристы, проезжал и останавливался здесь на ночлег революционер-демократ А. Н. Радищев. Отбывали в Кильмезе ссылку участники польского восстания, революционно настроенные грузины.

Кильмезские края не обошла стороной и Гражданская война. В августе 1918 г. на р. Вале под командованием Г. Савинцева ве-

лись боевые действия против участников ижевского контрреволюционного восстания, которые шли на соединение со степановцами и чехосацким корпусом. Колчаковские войска занимали территорию нынешнего района и в апреле — мае 1919 г. в Кильмези дислоцировался их штаб<sup>1</sup>. Отголоски боевых действий на этой территории местные жители ощущали еще на протяжении многих лет: «У нас в Яшкино колодец был, так там белые, когда сдавались, все оружие накидали. Половина колодца оружия-то была... Белых у деревни Вихарево сильно прижали, так они противиться-то сильно не стали — бежали... Вот оружие-то все и кидали. Потом еще долго на полях выпаживали патроны и гильзы. Наверное, и у нас здесь бои были»<sup>2</sup>.

В. Я. Грозных из Кильмези вспоминает: «Я всю жизнь преподавала историю и собирала краеведческий материал. Сама я из старообрядческой семьи, но никогда об этом в школе не говорила. Я знаю, что у нас здесь проходили белогвардейцы, и там, где была старая аптека, то у них был штаб, и они тут некоторое время жили»<sup>3</sup>.

События Гражданской войны, развернувшиеся на этой территории, заставили местных старообрядцев стать их невольными участниками. Дом О. И. Куклиной из д. Большой Порек стал, по сути, штабом командования Белой и Красной армии: «Мама рассказывала, что у нас тут была Гражданская война — красные и белые здесь были. У нас дом-то больно большой был, так идут красные — красные у нас живут. Мама готовит им еду, баню топит, стирает на них. Красных угонят — идут белые. Белые-то богатые — они народ-то грабили. Так у них и мыло было, и мясо было, и всего полно... Богатые были... Боялась очень... У меня было две сестры — невесты уже были. Так мама их прятала в подполье, чтобы солдаты не обидели. Потом опять белых угонят и красные придут. Красные-то бедные были. Мама их больно жалела, и что надарят белые, то она этим мылом им и стирала»<sup>4</sup>.

Многие жители деревень были полностью дезориентированы и не знали, как относиться к постоянной смене власти. У П. А. Пичугиной из д. Каменный Перебор в это время расстреляли деда: «Белые шли, красные шли, а люди-то в деревне ничего не понимали — радио не было, ничего не было... Вот деда и спросили, на чьей он стороне, а он сказал, что за красных. Вот его и расстреляли без суда и следствия»<sup>5</sup>.

Многие мужчины-староверы всячески избегали участия в военных действиях и массово уходили в леса: «А папа у нас в лесу скрывался — не хотел воевать ни с белыми, ни с красными. Маму солдаты спрашивали про отца, а она говорила, что не знает, где он и с кем воюет»<sup>6</sup>.

Многие жители старообрядческих поселений, вспоминая о событиях Гражданской войны, четко определяют границы: «свои»

и «чужие». «Своими» повсеместно называют солдат Красной армии: «Белые вообще задачливые были — в сапогах и богатые. У мамы-то все начальство останавливалось — офицеры с погонами. Они ведь воровали все, а красные-то ведь не воровали у людей-то. Они же свои были... Долго война-то длилась. На конях едут — пушки везут. До Вятки доедут красные-то, а от Вятки их гонят сюды. В Курье у нас погила красных солдат, и туда все бабы-то ходили потом. Там ведь полна яма навалена была. А белых не знаю, где хоронили»<sup>7</sup>.

Таким образом, Красная армия воспринималась многими староверами как сила, способная принести порядок в жизнь местного общества и избавить его от тягот Гражданской войны. Однако, антирелигиозная компания и другие действия властей уже в 1920-е гг. вызвали серьезную озабоченность у старообрядцев. Наступление же на религию в конце 20-х и особенно в 30-е гг. XX в. неизбежно вело к неприятию власти и строящегося ею общества. В значительной мере усугубляла ситуацию атмосфера жесткой коллективизации и раскулачивания. Лишь редкие семьи обошли своим визитом так называемые «троешники». И. С. Поляков из д. Яшкино вспоминает: «Раскулачивание нас не коснулось — мы жили бедно. Но отец долгу в колхоз не вступал во время коллективизации. Потом на волю его забрали, и нас у матери осталось трое. Так все зажимали нас — свинья-матка у нас была. Большая свинья была, так взяли ее и на телегу погрузили и увезли... И на церковь налетать начали — эти всякие “тройки” начали колокола скидывать, иконы рубить, сжигать все... Наши ведь они были, здешние, люди из староверческих семей... А потом всех самых зяядлых жизнь-то и наказала — ничего им в жизни-то не повезло. У одного обе ноги обрезали, не дожил до старости. А один сам себе смерть нашел. Они ведь ночью приезжали и забирали и хозяина и хозяйку. Хозяйки-то еще оставались, а хозяин-то уже не вертался — в Сибирь высылали»<sup>8</sup>.

Следует отметить, что на фоне разворачивающегося советского строительства, многие тенденции которого в корне противоречили старообрядческой доктрине, в мировоззрении староверов происходило усиление эсхатологических переживаний. В связи с этим обостренно стали восприниматься тезисы о «божьем» и «антихристовом» пространствах: «Дедушка наш все говорил: “Вон опять антихристы по деревне идут!” Это он про “тройки” говорил, которые церкву нашу разрушали. Так всех потом, кто у власти был, антихристами и звал...»<sup>9</sup>.

Многие староверы, боясь гонений, совершали крещение детей в подпольях домов или уезжали крестить в отдаленные места: «Когда советская власть началась, то запрещали нам все божественное. Крестили тайно. Мама рассказывала, что меня крестили в подполье.

Приехал батюшка из другой деревни. Тогда ведь батюшек совсем мало было... Так он меня втихомолку и крестил»<sup>10</sup>.

Однако, несмотря на сопротивление новой власти, большинству местных старообрядческих обществ со временем пришлось принять правила жизни, продиктованные сверху. Староверы вспоминают: «Времена ведь менялись... Пионерия — Бога нет, комсомол — Бога нет. В школе-то ведь не будешь выпячивать, что ты старовер. Мама наша это понимала и не навязывала нам молиться, а то в школе могли придраться. И мы даже как-то молиться перестали»<sup>11</sup>.

В новых условиях изменениям подвергались и хозяйство, и социальная структура, и культура старообрядцев. К особо разрушительным процессам следует отнести раскулачивание, закрытие церквей, гонения за веру, репрессии и т.д., а к позитивным — становление системы образования (ликбез, школы и т.д.), развитие социальной инфраструктуры (электрификация, больницы и т.д.), создание новой культурной инфраструктуры (избы-читальни, клубы, радификация и т.д.). Последние позволили новой власти обрести относительную популярность среди молодежи старообрядческих поселений Вятского края. Церковная жизнь староверов постепенно переходила в латентную стадию. Жительница Кильмезь Т. Е. Смирнова вспоминает, что часто во время службы в церковь могли войти учителя и проверить, нет ли на службе школьников: «Мы с мамой в церковь когда ходили, то часто во время службы нас учителя проверяли, так мамка меня под подолом прятала... Как они уйдут, так мы дальше стоим»<sup>12</sup>. Однако подобная ситуация не вела к окончательному вымыванию конфессиональной традиции, которая, несмотря ни на что, продолжала и продолжает существовать в быту своих носителей.

---

<sup>1</sup> Ренев Е. Г. Советская историография 20–30-х годов о вооруженных силах ижевско-воткинского восстания // Иднакар: методы историко-культурной реконструкции. 2014. № 3 (20). С. 63–94.

<sup>2</sup> Полевые материалы автора (ПМА), информант Поляков И. С. 1936 г.р., д. Яшкино Кильмезского р-на Кировской обл.

<sup>3</sup> ПМА, информант Грозных В. Я. 1937 г.р., урожд. д. Яшкино, живет в пгт. Кильмезь Кировской обл.

<sup>4</sup> ПМА, информант Куклина О. И. 1923 г.р., д. Большой Порек Кильмезского р-на Кировской обл.

<sup>5</sup> ПМА, информант Пичугина П. А. 1941 г.р., урожд. д. Дорошата, живет в д. Каменный Перебор Кильмезского р-на Кировской обл.

<sup>6</sup> ПМА, информант Куклина О. И. 1923 г.р., д. Большой Порек Кильмезского р-на Кировской обл.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> ПМА, информант Поляков И. С. 1936 г.р., д. Яшкино Кильмезского р-на Кировской обл.

<sup>9</sup> ПМА, информант Смирнова Т. Е. 1938 г.р., урожд. д. Кабачки Кильмезского р-на, живет в пгт. Кильмезь Кировской обл.

<sup>10</sup> ПМА, информант Пичугина П. А. 1941 г.р., урожд. д. Дорошата, живет в д. Каменный Перебор Кильмезского р-на Кировской обл.

<sup>11</sup> ПМА, информант Грозных, В.Я. 1937 г.р., урожд. д. Яшкино, живет в пгт. Кильмезь Кировской обл.

<sup>12</sup> ПМА, информант Смирнова Т. Е. 1938 г.р., урожд. д. Кабачки Кильмезского р-на, живет в пгт. Кильмезь Кировской обл.

UDC 281.93

*M. P. Nagovitsyna*

Daily Life of the Old Believers' Families in the  
Period of Historical Events of the Early XX Century  
on the Base of Materials from the Vyatka Region

**Nagovitsyna Marina Petrovna**, Vyatka State University, the  
department of cultural studies, associate professor, Ph. D.(Philology);  
nagovicynamp@yandex.ru

The paper resumes the memories of the Old Believers communities in the Vyatka region about cardinal changes in their economy, social structure and culture during the October Revolution and the Russian Civil war. These changes were consequences of the new government's destructive politics.

*Keywords:* Vyatka region, Old Believers, repressions against well-to-do farmers.

*Т. А. Зимина*

**Ткачиха в русской традиции: прошлое  
и настоящее (по материалам Архангельской обл.)**

**Зимина Татьяна Александровна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, старший научный сотрудник; ziminat@mail.ru

На материалах Русского Севера, в частности Архангельской обл., рассматриваются изменения социального статуса ткачихи — женщины, изготавливающей ткани на домашнем станке — в русской культуре на протяжении XIX–XXI вв. Особое внимание уделяется современным мастерам-ткачам, работающим в разных учреждениях (культурных, педагогических, общественных), которых объединяет общая цель: сохранить и возродить одно из типично женских занятий русской народной традиции — ткачество. О его популярности сегодня свидетельствуют работающие в городах и сельской местности школы, клубы, кабинеты, мастерские, а также проводимые повсеместно фестивали и конкурсы. Изделия ткачих прошлого и современности дают представление об их мастерстве, а также о продолжении традиции.

*Ключевые слова:* ткачиха, ткачество, ручное ткачество, женское занятие.

Термин «ткачиха» в русском языке употребляют для обозначения женщины, занимающейся изготовлением ткани, его синонимы: «ткачая», «ткаха», «ткея», «точья», «тчея»<sup>1</sup>. В традиционной русской культуре это занятие было исключительно женским и рассматривалось как одно из важнейших умений крестьянки; знания в этой области передавали по наследству от старших женщин семье младшим.

Роль ткачества в социально-экономической и духовной жизни русского народа была велика. Тканые изделия были необходимы для удовлетворения и физических, и духовных потребностей крестьянской семьи: из них шили одежду и бытовую текстиль, их использовали в обрядово-ритуальной практике; домотканину и изделия из нее продавали, получая весомую прибыль. Поэтому,

несмотря на то, что это занятие было привычным для крестьян, социальный статус ткачихи был высок. И ткачиха, и ее труд были вписаны в ритуально-магическую структуру крестьянского порядка<sup>2</sup>. Так, для занятия ткачеством отводилось определенное время — Великий пост; ткачиха, как и окружавшие ее родственники, должна была соблюдать определенные правила поведения и запреты; процесс тканья в мифологических представлениях соотносился с творением мира, сам ткач воспринимался как «творец» и т. д.

В сфере знаний ткацкое дело являлось довольно сложным производством. Для этого процесса требовался материал, который получали в крестьянских же хозяйствах, и инструмент, чаще всего в виде ткацкого станка. Обучение ткачеству требовало значительных усилий и со стороны учителя, и со стороны ученицы. Девочек впервые сажали за ткацкий станок в 8–9 лет: «как только ноги стали доставать до подножки»<sup>3</sup>. Работа на ткацком станке представляла собой индивидуальный труд; женщины объединялись только на этапах снования, установки и заправки станка. Каждая ткачиха старалась в совершенстве овладеть сложным искусством ткачества, что позволило бы ей, продемонстрировав свою работу другим женщинам, получить их одобрение. Некоторым ткачихам удавалось усовершенствовать полученные навыки. Признание высокого уровня мастерства в ткачестве в женской среде повышало социальный статус крестьянки и наделяло ее званием «мастерицы». Однако прославиться, особенно среди женщин, в качестве искусной ткачихи было довольно сложно, так как каждая крестьянка владела умением ткать. Об искусстве народных ткачих свидетельствуют сохранившиеся в музеях предметы текстиля, но имена этих женщин в большинстве своем остались неизвестными.

В XIX в. в некоторых местностях труд ткачихи стал полупрофессиональным: женщины занимались изготовлением тканей наряду с сельским хозяйством и получали за него деньги. Нередко ткачихи специализировались на том или другом виде ткацкой техники, в изготовлении того или иного вида тканей, в определенных ткацких операциях, о чём свидетельствуют такие названия ткачих как «атласница», «миткальщица», «сарпиночница», «полотняница», «сновальщица», «армячница», «салфеточница»<sup>4</sup> и т. д. При этом ткачество продолжало оставаться ручным, и занимались им по-прежнему в основном женщины. Они были объединены в артели и работали в небольших мастерских.

С развитием промышленного производства ткани появляется и рабочая специальность: «ткач», «ткачиха». В отличие от деревенских ткачих заводские нередко обслуживали не один, а несколько станков, устройство которых имело некоторые отличия по срав-



нению с крестьянскими, а процесс был механизирован и позднее автоматизирован. Специальность же сохранила свою гендерную привязку, хотя для обслуживания станков на заводах нанимали иногда и мужчин. Уважительное отношение к этой профессии в обществе появилось только в годы советской власти, когда любящая рабочая профессия обладала «высоким статусом». Благодаря знаменитому советскому фильму «Светлый путь», вышедшему в 1940 г., возникло и понимание того, что профессия ткачихи сложна, а для овладения ею требуются умения и навыки, знания техники и исходного материала, организованность, новаторство и творческий подход. Авторы фильма подчеркивали и трудоемкость работы заводской ткачихи и в то же время ее творческий потенциал, что, несомненно, повлияло на статус этой профессии — она становится почетной и уважаемой.

В это же время в деревенской жизни в отношении работницы ручного ткацкого станка происходят изменения иного плана. Её труд воспринимался как обыденный, к тому же уже исчезающий. Насущная необходимость в производстве домотканины отпадала, ведь в сельской местности появляются фабричные ткани и готовые текстильные изделия. С образованием коллективных хозяйств изменяется ритм введения сельскохозяйственных и других работ (например, лесных, сплавных) и увеличивается занятость женщин в общественной жизни. У многих не осталось времени ни для работы на ткацком станке, ни для передачи ткацкого опыта дочерям. Изготовлением ткани в домашних условиях занимаются, в основном, представительницы старшего поколения, которые пополняют запасы домотканины, все еще необходимой для семейных нужд. Они же дают уроки ткачества и своим внукам; однако немногие девочки проявляют интерес к этой работе, постепенно теряющей свою социально-экономическую значимость.

Добавим, что нередко труд деревенских ткачих рассматривался властями как частный труд, дающий возможность для обогащения. Возможно, с этим был связан запрет на занятия ткачеством, зафиксированный в ряде сельских местностей (например, Верховажский р-н Вологодской обл.) в 1930–1950-е гг. Рассказывали, что в те времена представители органов власти и местного управления проверяли дома крестьян с целью выявления фактов установки ткацкого стана, изготовления пряжи, нитей, ткани. К тому же и лен выращивали в основном в колхозах и, как правило, сдавали снопами или в виде первично обработанного волокна в специализированные организации для последующей обработки его на фабриках.

В 1970–1980-е гг. на Русском Севере домашним ткачеством

занимались также в основном женщины 55–60 лет и старше. Это было поколение, которое еще в детстве и юности познакомилось с основами ткачества, получив знания от своих старших родственниц — матерей и бабушек. Но к занятию ткачеством они вернулись тогда, когда у них появилось свободное время: «Я старое вспомнила только в 70 году <...> сама и кросна поставила — так крепко помню все с детства», — рассказывала мастерица 1923 года рождения из с. Карпогоры<sup>5</sup>. Возвращение именно к ткацкому делу можно объяснить и тем, что в этот период всеобщего дефицита изделия ткачих («тряпичные половики» и т.п.) пользовались спросом при небольших затратах на покупку ниток. Предметы интерьера, которые они изготавливали, использовали и для украшения собственного дома, и для продажи, что приносило существенный доход семье. Возобновить домашнее производство ткани удалось и благодаря сохранению ткацких станков, оставшихся от предыдущего поколения.

С другой стороны, ткачество стало для пожилых женщин занятием-хобби, связанным с продолжением семейной традиции. Они вспоминают старое и с увлечением осваивают новые технологии, материал, узоры, применяя их к новым бытовым предметам (покрывала для диванов, кресел, кроватей). Интерес к ткацкому ремеслу и глубокое овладение им сделало некоторых из ткачих широко известными, а их изделия — искусными образцами народного творчества, которые охотно приобретают, в том числе и музеи. Особое отношение к народным ткачихам проявилось и в том, что в эти годы центральные музеи страны приглашали их на выставочные проекты, где они демонстрировали процесс ручного ткачества. Так, в 1982 г. в залах Русского музея был установлен ткацкий станок, привезенный из музея деревянного зодчества «Малые Корель» (Архангельск), на котором работала выдающаяся шенкурская мастерица Евдокия Александровна Кожевникова<sup>6</sup>.

Однако старые мастера уходили из жизни, а молодежь не проявляла интерес к ручному ткачеству. Домотканина вышла из широкого потребления, стала немодной, кроме того процесс её производства сложен и кропотлив, требует больших усилий, знаний и пространства для установки ткацкого станка. Желающих осваивать труд ткачихи ни в городах, ни в деревнях практически нет. В сельской местности, особенно в глубинке, еще можно было найти женщин, которые работали на ткацких станках своих матерей и бабушек для своих нужд. Но во многих местах ткацкая традиция прервалась.

И когда казалось бы профессия ткачихи ручного станка навсегда ушла в прошлое, снова появляются специалисты и любители,

работающие на сохранившихся крестьянских станках в технике ручного ткачества. Они принадлежат к разным возрастным группам и, нередко, социальным слоям, имеют разное образование и прошли свой путь постижения ткацкого искусства. А объединило их желание сохранить и возродить традиционное для русского народа ткацкое ремесло. Эти мастера стали инициаторами создания ткацких мастерских, в которых посетители могли бы ознакомиться с производством домо tkanины, увидеть и при желании освоить ткацкое мастерство своих предков.

Однако немногие из современных ткачих, работающих в традиционной технике на крестьянских станках, постигли эту науку от матерей и бабушек. Некоторые известные сегодня ткачихи собирали уходящий материал по крупицам, обращаясь к тем, кто еще продолжал заниматься ткачеством в своих домах, сохраняя знания, станки, предметы текстиля разных лет. Нередко получить информацию от старых ткачих, а тем более практические наставления было сложно, так как пожилые женщины не всегда с готовностью делились опытом с молодыми, приехавшими к ним издалека. Другие специализирующие в ручном ткачестве мастера, добившиеся значительных успехов в своем деле, знакомились с основами ткацкого производства в средних специальных и высших учебных заведениях, и уже обладая определенными знаниями в области технологии производства тканей, обращались к изучению и освоению приёмов народного ткачества. Еще одна группа современных ткачих — это мастера, учившиеся у признанных ныне специалистов ручного ткачества.

Работа современных ткачих развивается в двух направлениях: 1) авторском, с разработкой дизайнерского и копийного текстиля; 2) текстиля массового потребления для удовлетворения потребностей разных слоев населения. Первое включает в себя исследовательскую и творческую составляющие. В этом направлении работают мастерицы высокого уровня, владеющие технологическими основами тканья, знанием общерусской и местной локальной традиций. Они участвуют в конкурсах, ярмарках, фестивалях; делятся своими знаниями на мастер-классах. Многие из них имеют звание «народный мастер России». Они же, как правило, занимаются и преподавательской деятельностью; особенно большое внимание уделяется детям.

Большинство ткачей — это люди среднего возраста, причем не только женщины, но и мужчины. Они работают, как правило, в мастерских, реже, дома. Их изделия — половики, сумки, салфетки, чехлы для телефонов — просты в исполнении. Многие мастерские работают «под заказ», удовлетворяя возрастающий

в настоящее время спрос на узорчатые полотенца, половики, ткани для костюмов фольклорных групп, сувенирную продукцию. К этой работе привлекают даже новичков. Несмотря на то, что существует проблема реализации изделий современных ткачей, в том числе из-за их невысокого качества, эта работа приносит определенный доход. Впрочем, некоторые любители-ткачи занимаются ручным ткачеством время от времени, но, как правило, в мастерских, которые служат местом общения для жителей сельской местности или единомышленников.

В настоящее время ткачиха ручного станка — это профессия или занятие избранных. Среди современных ткачих есть признанные специалисты высокого класса, которые посвящают этому ремеслу всё своё время; это занятие служит для них и источником заработка. Другие занимаются изготовлением ткани на ручных станках как дополнительным приработком или для удовольствия.

---

<sup>1</sup> Шангина И. И. Ткачя // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., «Искусство-СПб», 2005. С. 645–648; Словарь русских синонимов. Электронный ресурс: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_synonims/178363](https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims/178363); (дата обращения 1.11.2017).

<sup>2</sup> См. Шангина И. И. Указ. соч.

<sup>3</sup> Урал мастеровой. Челябинск, 2007. С. 113.

<sup>4</sup> Словарь русских синонимов. Электронный ресурс: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic\\_synonims/178363](https://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims/178363); (дата обращения 1.11.2017).

<sup>5</sup> Филёва Н. А. Рассказывают мастера. Архангельск, 2014. С. 17.

<sup>6</sup> Чиркова Е. Б. Фестиваль «Евдокиевские дни» как форма сохранения и развития народных промыслов в Шенкурском р-не музейными средствами // Важский край: Источниковедение, история, культура. Вельск, 2011. С. 146–155.

UDC 39

*T. A. Zimina*

Wlaver in Russian Tradition: Past and Present  
(based on Archangelsk Oblast' Materials)

**Zimina Tatiana Alexandrovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian people, senior research fellow; [ziminat@mail.ru](mailto:ziminat@mail.ru)

The research regards changing of weaver (a woman who makes fabrics on a loom) status in Russian culture in 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> centuries. The paper based on materials from Russian North

in particular from Arkhangelskaya Oblast. The research focuses on contemporary weavers, who work in various cultural, educative and social institutions. The common objective of these craftswomen is to reintroduce weaving craft as one of the most typical women traditional crafts. Many different local schools, clubs, workshops, ateliers festivals and competitions testify the great interest to this craft. Weavers' works of past and present give an idea of experience and continuing of the tradition.

*Keywords:* weaver, weaving, woman occupation and crafts.

*Е. Н. Хохлова*  
«Советизация» крестецкой строчки

**Хохлова Екатерина Николаевна**, руководитель авторской студии ручной вышивки (С.-Петербург); hohlovi@yandex.ru

Доклад посвящен вышивальному промыслу «Крестецкая строчка», который сформировался на Новгородской земле к концу XIX в. и существует по настоящее время. Одним из важных этапов развития промысла явились 1920–1930-е гг. – период его «советизации», когда в изделиях появились символы и эмблемы нового образовавшегося государства, что привело к значительным изменениям в художественном содержании и техническом исполнении народной вышивки. В докладе рассматриваются пути творческого поиска мастерицами и художниками новых возможностей крестецкой строчки на примере нескольких вышитых произведений.

*Ключевые слова:* вышивка, крестецкая строчка, советское искусство, вышивальный промысел.

«Крестецкая строчка» — вышивальный промысел, сформировавшийся в конце XIX в. на Новгородской земле (с центрами в с. Старое Рахино Крестецкого у. и с. Зимогорье Валдайского у.). К началу XX в. он обрел индивидуальность, выразившуюся в сочетании ажурных и плотных геометрических, орнаментальных форм (кружков, звёзд, квадратов) на сквозном фоне.

Темой доклада является характеристика развития «крестецкой строчки» в конце 1920–1930-х гг., когда происходила «советизация» промысла, то есть процесс введения в вышивку новых мотивов, отражающих советскую действительность. Начало этому было положено в конце 1920 — начале 1930-х гг., когда многочисленные артели и мастерские, организованные еще в начале XX в., объединились в Крестецкий межрайонный промысловый союз («Строчпромсоюз»). Перед созданной на его базе так называемой хронометражной мастерской, впоследствии переименованной в лабораторию, была поставлена задача сбора, восстановления и технического усовер-

шенствования традиционных для промысла рисунков\*, а также разработка новых узоров<sup>1</sup>.

Особенно активно шло освоение новых узоров, сюжеты которых отвечали идеологическим задачам государства. Среди них преобладающими были мотивы серпа и молота, пятиконечной звезды, изображения тракторов, электрических лампочек, парашютов, самолетов. Они выполнялись традиционными для Новгородского края швами по перевитой сетке — «по перевити» («по вырези»), которая включала в себя разнообразные приемы ее заполнения: «штопку», «настил», «тарлату», «решётку» и пр. Примером этому могут быть портьеры и ламбрекен, выполненные в 1928 г.<sup>2</sup> На узких полотнищах ткани в ряд помещены изображения серпа и молота, со звездой между ними. Эти эмблемы Советского государства, а также зубцы по краям портьер и ламбрекенов, выполнены строчевым швом с использованием таких разделок как «решётка», «паучок», «квадратики с пышным настилом»<sup>3</sup>.

Другим примером служит скатерть, изготовленная мастерицами Крестецкого «Строчсоюза» к 15-летию Октябрьской революции (1932)<sup>4</sup>. Скатерть украшена в углах перекрещенными серпами и молотами, трактором с трактористом, юбилейными датами и аббревиатурой СССР, которые выполнены мережками, «настилом», «плешинками», «решёткой» и «тарлатой». По словам известного искусствоведа Л.А. Динцеса, эта работа является лучшим образцом выполнения узоров из советских эмблем привычным крестецким приемом.

Среди интересных примеров изображений на советскую тематику в «крестецкой строчке» с использованием традиционных швов можно назвать воспроизведенные «шитьем по выдергу» портреты. Это прежде всего портрет И. В. Сталина, выполненный мастерицей Верой Федоровой из с. Чавницы (1935), портреты В.И. Ленина., М.И. Калинина., А. А. Жданова — работы вышивальщиц Савельевой и Бибелевой (1938), а также А.С., Пушкина, А.М. Горького (1937). Эти портреты выполнены «по перевити» швами строчевым, «настил» и «подтень».

Л.А. Динцес, давая оценку этим произведениям, писал, что строчка «по перевити», которой вышиты портреты, обычно придает геометричность изображению и не может быть применена к реалистическим портретам<sup>5</sup>.

В это же десятилетие проводилась работа по возрождению забытых старых приемов строчки и их совершенствованию. Разнообразные

---

\* В Новгородской вышивке конца XIX — начала XX в. были широко распространены растительные мотивы и жанровые сюжеты, а также фигуры людей, животных и птиц.

«сновочные» мотивы шва «вологодское стекло» были «возрождены в Валдае в 1929 г. старой мастерицей Яжелбицкой строчартели Зинаидой Чиркуновой»<sup>6</sup>. В это же время стала широко использоваться «сновочная строчка», в состав которой входили «старинный», «рассыпной» гипюр, «мыльный пузырь», «вологодское стекло». Узоробразующая рабочая нить этих швов по сравнению со швами старинной строчки «по перевити» имеет здесь гораздо большую свободу движения во всех направлениях, что, в свою очередь, дает больше возможностей для передачи новых реалистических образов, внедрявшихся в «крестецкую строчку».

В 1930-х гг. была предпринята попытка — в качестве эксперимента — ввести цветные нити в традиционно монохромную «крестецкую строчку». Так, в полотенце работы мастерицы Бебелевой (Валдай, Ленинградской обл.; 1932 г.)<sup>7</sup> на строчевых концах помещались советские эмблемы — в центре верхней полосы герб СССР, выполненный с введением ярко-красной нити; по сторонам от него — перекрещенные серп и молот, выполненные желтым цветом. Но цветная вышивка не получила дальнейшего развития в «крестецкой строчке», так как при этом снижалась органическая слитность узора и материяла, и таким образом, пропадало основное достоинство строчки<sup>8</sup>.

На дальнейшие творческие поиски новых тем в вышивке мастериц Крестецкой «Строчартели» подтолкнул объявленный в 1932 г. Научно-исследовательским институтом художественной промышленности конкурс на лучший советский рисунок<sup>9</sup>. Они стали брать для конкурсных работ сюжеты прославления достижений советской власти. Вышитые полотна отличались масштабностью, крупными изображениями, их реалистичностью и, соответственно, требовали новых решений как в композиционном построении, так и в техническом заполнении орнаментов. Так, в вышивке появился новый жанр — монументальное сюжетно-тематическое панно — ставший характерным для советской эпохи, а излюбленным техническим приемом стало вырезание участков сетки с последующим заполнением «сновочными» швами, позволяющее декоративно заполнять большие пространства.

Стремление к совершенствованию мастерства привело к появлению в конце 1930-х гг. нового метода работы. Мастерицы стали переводить с печатного образца на полотно контуры готового рисунка, заполняя его отдельные части тем или иным строчевым узором<sup>10</sup>. Для этого требовалось уменьшить размер клеток сетки, чтобы иметь возможность с помощью вышивального шва (использовался «настил» с плотной обвивкой) плотно укрепить нанесенную линию. Традиционный размер ячейки 10 мм мог уменьшиться с 10 до 1 мм<sup>11</sup>. «Сновочные» мотивы использовали для заполнения пространства внутри



деталей рисунка или для орнаментированного декорирования. Примером такой работы являются полутораметровые панно «Герб СССР»<sup>12</sup> и «Москва — порт пяти морей»<sup>13</sup>, выполненные в 1938 г. для сельскохозяйственной выставки в Москве.

В центре первого панно на мелкой сетке размещались детали герба, очерченные по контуру и заполненные строчевыми швами разной плотности. Вся площадь второго панно разработана мелкой сеткой, в центре изображена пятиконечная звезда-медальон в окружении колосьев. Внутри звезды — Мавзолей В. И. Ленина на фоне Кремлевской стены и пять перерисованных с географической карты контуров морей.

Анализ произведений народного промысла «крестецкая строчка» в конце 1920–1930-х гг. показал, что процесс «советизации» происходил постепенно, он находил выражение в сюжетах и деталях изображений — в вышивке появились символы и эмблемы нового государства, с этим неразрывно связано применение и усовершенствование новых технических приемов. Чтобы достичь единства монументальных замыслов художников, добиться высокой степени декоративности решения и технически совершенного исполнения их произведений, потребовалось немало времени и серьезная и кропотливая работа профессиональных художников и мастеров строчки: обращение к новым швам, мотивам, выявление ранее неизвестных возможностей уже знакомых приёмов вышивки, поиск подходящих композиционных решений, эксперименты с цветом нитей и полотна, введение в работу новых тканей, расширение ассортимента. Достижения и находки вышивальщиц того времени во многом определили направление развития промысла в середине — второй половине XX в., существующего до настоящего времени.

<sup>1</sup> Библиотека ВМДПНИ. 745 К(с)/Д.46. Динцес Л. А. Крестецкая строчка: Монография (рукопись). 1939.

<sup>2</sup> ГРМ. Выставка «Искусство в жизнь. 1918–1925», раздел «Народные промыслы» (2017 г.).

<sup>3</sup> Емельянова Т. Д., Ерёмченко Т. И., Щетинина Р. Ф. Вышивка. М., 1960. С. 44.

<sup>4</sup> Динцес Л. А. Указ. соч.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Фотоархив автора. Музей фабрики «Крестецкая строчка». 2006.

<sup>8</sup> Динцес Л. А. Указ. соч.

<sup>9</sup> Отдел рукописей и научной документации ВМДПНИ. Оп. 1. Д. 2245. Л. 24–26.

<sup>10</sup> Динцес Л. А. Указ. соч.

<sup>11</sup> Косинский В. П., Розенфельд А. Б. Крестецкая строчка. Л., 1941. С. 36.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Фотоархив автора. Музей фабрики «Крестецкая строчка». 2006.

UDC 746.3 (371.387)

*E. N. Khokhlova*

### Sovietization of the “Krestcy drawn thread work”

**Khokhlova Ekaterina Nicolaevna**, The head of the embroidery studio (St. Petersburg); hohlovi@yandex.ru

The report deals with the embroidery handicraft “Krestcy drawn thread work”, which formed in the Novgorod land by the end of the 19<sup>th</sup> century and still exists nowadays. One of the most interesting stages in the development of this craft was the period of its “sovietization” in the 1920s-1930s. The appearance of the newly formed state’s symbols and emblems on the products of the folk embroidery led to significant changes in the artistic matter and technique. On the material of several embroidered works the report reviews ways of the craftswomen’s and artists’ creative search for the new forms of the Krestcy drawn thread work.

*Keywords:* embroidery, Krestcy drawn thread work, embroidery handicraft, soviet art.

*Е. В. Попова*

## Новая (советская) символика и предметный мир крестьянской повседневности

**Попова Елена Васильевна**, Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН (г. Ижевск), старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; elvpopova@yandex.ru

Революционные события не только изменили общественное устройство, но и привнесли новую символику в национальную культуру. Этнические традиции и народное художественное творчество играли особую роль в выработке нового советского мировоззрения и идентичности.

*Ключевые слова:* советская символика, этническая традиция, повседневность, народное творчество, Урало-Поволжье, удмурты.

Революционные события начала XX в. вызвали не только глобальные изменения в обществе, но и привнесли новые образы и символику в повседневную культуру и предметы быта. Включение государственных и революционных символов в народную культуру связано с их переосмыслением, использованием (внедрением) в традиционных мотивах и орнаментах; они стали частью общих культурных и социально-политических процессов. Интерес представляют также способы и механизмы их переосмысления, а отчасти и фольклоризации новых образов и личностей.

Рассмотрим эти явления на примере декоративно-прикладного искусства удмуртов. Были исследованы вещи, собранные во время экспедиций последних лет в Урало-Поволжье. Представляют несомненный интерес и ранее поступившие материалы: альбомы акварелей (примерно 1929–1930-е гг.), изображающие предметы быта и элементы архитектуры, содержащие орнаменты с советской символикой<sup>1</sup>, а также экспонаты сельских и республиканских музеев Удмуртской Республики (Удмуртский республиканский музей изобразительных искусств, Национальный музей им. Кузбая Герда).

Некоторые результаты исследования рассматривались нами в ряде статей о материальной культуре, особенностях фиксации предметов с советской символикой, использовании таких вещей<sup>2</sup> и их дальнейшей судьбе.

Новые символы времени и государства наносились на предметы в сочетании с традиционными орнаментами, часто заменяя важные для этнической картины мира и мифологии образы, в том числе солярные знаки и знаки родовой принадлежности. Советская символика (серп, молот, звезда, стяг, колосья, буденовка) в сочетании с традиционными орнаментами встречалась на деревянных предметах интерьера (подголовники, мебель), инструментах (валёк, прялка), утвари (туеса), текстиле (полотенца, салфетки), одежде (узорное вязание), оформлении построек сельских усадеб (фасад, наличники, ворота), малых формах (скворечники, сельские доски объявлений). Актуальными и многочисленными образцами с советской символикой остаются наличники, элементы оформления фасадов и ворот сельских усадеб.

Советская символика, помимо самостоятельных предметов, встречалась в образцах наивного искусства, графических изображениях, использовавшихся при оформлении отчетов колхозов (сельских предприятий), школ, в альбомах трудовых эстафет. Здесь могли сочетаться новые символы и лозунги с изображениями, отражающими сельскую, этническую специфику, например, сельскохозяйственную продукцию (колосья, овощи, плоды), местные растения, орнаменты<sup>3</sup>.

Кроме символов, возникших в первые годы советского государства, во второй половине XX в. в повседневной культуре появляются другие популярные символы общественной и культурной жизни: лавровые ветви, голубь мира, сияющее или восходящее солнце, факел, спутник и ракета, изображение Кремля, символов Олимпиады-80<sup>4</sup>.

Музейные коллекции текстиля с советской символикой включают преимущественно высокохудожественные образцы народного творчества (ковры, полотенца, салфетки), выполненные в традиционной технике и материалах; они включают помимо изображения тексты. Рассмотрим лишь некоторые. Например, белое полотенце (салфетка) с пришитой по нижнему краю полосой вязанного крючком кружева и вышитым в технике креста известным по фотографии сюжетом «Ленин, читающий газету «Правда»», а также словами: «Правда», «Член коллектива Чашкино Ф. А. Данилова 1930 г.», «В. И. Ленин». Другой предмет — льняное полотенце из холста высокого качества с широкой полосой вывязанного кружева, вышитым гербом советского государства, текстами: «Пролетарии всех стран соединяйтесь», «В помощь работнице»<sup>5</sup>.

К выставкам, праздничным и юбилейным датам в 1930-х гг. были созданы некоторые удмуртские орнаментальные ковры-паласы с изображениями вождей, выдающихся государственных деятелей. Это, сохраненные в фондах, более десятка работ удмуртских ковровщиц с портретами К. С. Ворошилова, В. И. Ленина, И. В. Сталина,

преимущественно вытканые мастерицами по государственному заказу (работы А. А. Фофановой, Е. И. Корюхиной и Петровой, А. А. Перевозчиковой)<sup>6</sup>. В оформлении портретов мастера включали как традиционные, так и новые орнаменты с советской символикой, имена вождей, надписи «СССР» и др.

По мнению искусствоведов, работы удмуртских ковровщиц имели большой выставочный успех благодаря тематике изображений. Ковры ткачих Корюхиной и Перевозчиковой с портретами вождей были представлены в 1937 г. на выставке удмуртского народного творчества в Ижевске<sup>7</sup>. Сюжетный ковер деревенской ткачихи Фофановой «В. И. Ленин в Разливе» был приобретен Третьяковской галереей как значительное художественное произведение<sup>8</sup>. Известно, что часто портреты и эскизы для таких изделий выполняли профессиональные художники.

Тканые и вышитые изображения Ленина, встречались в удмуртских домах и в 1980-х гг.<sup>9</sup> Текстиль с советской символикой и портретами вождей использовались в общественных местах: избах читальных, красном уголке, красной избе, ленинских комнатах, рабочих кабинетах, а также в качестве представительских подарков с этническим элементом.

Образы и герои нового времени, актуальные события международного движения, политики и спорта стали темами для наивного искусства, нашли воплощение в мелкой пластике. Это, например, художественная резьба по дереву мастера-самоучки М. В. Абашеева (1918 г.р.) из д. Васькино Алнашского р-на Удмуртии. В его работах наряду с героями фольклора и сюжетами из крестьянской жизни важной темой была лениниана, изображение «знаковых» моментов биографии вождя, почти фольклорная интерпретация образа и сюжета. Например, небольшие сюжетные композиции — «Ленин на охоте»<sup>10</sup>, «Ленин и Горький пьют чай»<sup>11</sup>, «Ленин в окружении детей»<sup>12</sup>. Мастер часто обращался к антивоенной тематике, международным отношениям, образам политической карикатуры (тема холодной войны), по стилистике близким к карикатурам из газет и журнала «Крокодил».

Используя советскую символику, мастера обращались к знаковым фактам и событиям государственной истории. Отдельные темы и образы актуализировались накануне важных юбилейных событий: 100- и 110-летия со дня рождения В. И. Ленина, 60-й и 70-й годовщин Октябрьской революции. Среди «юбилейных» предметов из текстиля с советской символикой, кроме полотенец, встречались варежки, выполненные в традиционной технике узорного вязания. Например, к годовщине Октября — белые варежки с красным вывязанным текстом: на одной стороне — «Вся Власть Советамь», на

другой — «70 лет Октября»<sup>13</sup>, варежки к годовщине победы в Великой Отечественной войне с вывязанной надписью: «9 мая», «С днем Победы!»<sup>14</sup>.

По мнению исследователей, «выработка советского мировоззрения и советской идентичности — процесс, в котором немаловажную роль играли художественные механизмы. Народная культурная традиция, укорененная в структурах основах сознания, была активно мобилизована властью»<sup>15</sup>.

Советская символика не утратила своей актуальности и на закате советского государства, порой проявляясь и в первые годы перестройки.

Таким образом, о советской символике на предметах быта в определенной мере можно говорить как о явлении массовой культуры. Адаптация и трансформация новых символов и плакатных образов происходила на уровне фольклорного сознания, одновременно создавалась и по государственному заказу. Используя новую символику, мастера отражали наиболее знаковые факты или события государственной истории. Новейшее время, по предварительным наблюдениям, вносит в повседневность новую государственную, религиозную и региональную символику, актуализирует использование этнических символов в социальной рекламе и современных предметах декора (дизайна).

---

<sup>1</sup> Альбом удмуртских орнаментов по дереву. Примерно 1929–30-е гг. Научно отраслевой архив УИИЯЛ УрО РАН (НОА УИИЯЛ УрО РАН). Оп. 2Н. Д.1521.

<sup>2</sup> Попова Е. В.: 1) Советская символика в декоре предметов материальной культуры // Материальная культура башкир и народов Урало-Поволжья. Мат-лы конф. Уфа, 2008. С. 297–310; 2) Советская символика как объект визуально-антропологических исследований // Междунар. науч.-практ. конф. «Камера-Посредник» (в рамках 4-го Московского международного фестиваля визуальной антропологии «Камера-Посредник»). Москва, 7–8 октября 2008 г.: Сб. ст. М., 2008. С. 237–250.

<sup>3</sup> ПМА. д. Гарибашево, Татышлинский р-н, Башкортостан и др.

<sup>4</sup> ПМА разных лет: Удмуртская Республика, Республика Татарстан, Республика Башкортостан, Кировская область.

<sup>5</sup> 1355/1-НВ-УРМ. Салфетка «Ленин»; 1355/2-НВ-УРМ. Полотенце. Д. Чашкино, Балезинский район, УАССР. Автор Ф. А. Данилова.

<sup>6</sup> 2508 –УРМ. Ковер с изображением И. Сталина. Тканый, шерсть, х/б нитки. 68x80см. Автор А. А. Фофанова. Поступление 1953 г.; 1690-УРМ. Ковер тканый с изображением В. И. Ленина. Лен, шерсть, 120x160 см.

<sup>7</sup> Крюкова Т. А. Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск; Л., 1973. С. 130, 138; Выставка удмуртского народного творчества: Каталог. Ижевск, 1937. № 77, 78.

<sup>8</sup>. Там же. С. 138.

<sup>9</sup> Гартиг В. О. Взаимосвязи самодельного и традиционного крестьянского искусства Удмуртии // Творческие проблемы современных народных художественных промыслов Удмуртской АССР. Ижевск, 1983. С. 43.

<sup>10</sup> 149-НВ-УРМИИ. Резьба. «Ленин на охоте». Автор М. В. Абашев.

<sup>11</sup> С-138-УРМИИ. Резьба «Ленини Горький пьют чай». Автор М. В. Абашев.

<sup>12</sup> 152-НВ-УРМИИ. Резьба. Ленин в окружении детей. Автор М. В. Абашев.

<sup>13</sup> Т-573/1–2 –УРМИИ. Варежки. Автор А. П. Горбунова, 1922 г.р., курорт Варзи-Ятчи Алнашского р-на Удмуртской АССР.

<sup>14</sup> ПМА, 2005. с. Алнаши, Удмуртская Республика. Варежки с надписью «9 Мая», «С днем Победы!»

<sup>15</sup> Ермишина А. В. Художественный код советской идентичности в предметном мире Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Санкт-Петербург, 28 июня — 2 июля 2005 г.: Тез. Докл. СПб., 2005. С. 405.

UDK 39

*E. V. Popova*

### The new (Soviet) symbols and the world of objects of the peasants' everyday life

**Popova Elena Vasilyevna**, Udmurt Institute of History, Language and Literature of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, senior research fellow, Ph.D. (History), elvpopova@yandex.ru

The Revolution of 1917 caused changes in the society, it also brought new symbols into the national culture. Ethnic traditions and folk art and crafts played a special role in the development of the new Soviet worldview and identity.

Keywords: soviet symbols, ethnic tradition, everyday life, folk art, the Volga and Ural region, Udmurts.

*И. С. Слепцова (Кызласова)*  
Советские праздники в постсоветский  
период (о воспроизводимости  
праздничных форм)\*

**Слепцова (Кызласова) Ирина Семеновна**, Институт этнологии и антропологии РАН (г. Москва), старший научный сотрудник;  
I\_Kyzlasova@mail.ru

Доклад посвящен исследованию проблем, связанных с существованием советских праздников в постсоветский период. Анализ построен на полевых материалах, собранных автором в малых городах Костромской обл. Рассматриваются причины устойчивости их бытования и выделяются некоторые ключевые элементы, характерные как для традиционных, так и советских и постсоветских праздников. К ним относятся чествование тех, кто добился успеха, различные формы обмена (одаривание, взаимное угощение), представление собственных достоинств и достижений, а также те или иные формы почитания предков. Эти факторы придают им устойчивость, способность адаптироваться к различным социокультурным трансформациям и возможность сохранить глубинную семантику в новых формах.

*Ключевые слова:* праздничная культура, советские праздники, общественные и семейные праздники, процессы трансформации, постсоветский период.

К 1980-м гг. завершился в целом процесс формирования советской праздничной культуры, начавшийся после Октябрьской революции. Созданные в послереволюционный период праздники практически вытеснили старые календарные, превратившись в прочную традицию<sup>1</sup>. В конце советской эпохи праздничный календарь включал

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15–01–00379 «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX — XXI вв.)».



в себя несколько десятков праздников и памятных дат, которые имели самый разный характер (общественно-политический, военно-патриотический, историко-мемориальный, профессиональный и др.) и обладали разным статусом (международный, всенародный, региональный и др.)<sup>2</sup>. Некоторые из них существовали только в виде официальных праздничных мероприятий, другие сопровождались и бытовыми формами: приемом гостей, устройством вечеринок-складчин, обменом подарками и поздравлениями.

В 1970–1980-е гг. произошли изменения, заключавшиеся, в частности, в повышении значимости в праздничной жизни профессиональных (производственных) групп, что было связано с политикой государства в трудовой сфере (стимулирование роста производительности труда, закрепление кадров на производстве, повышение престижа рабочих профессий и т.п.). Поэтому большое значение стали придавать корпоративной культуре, организации различных праздников, охватывающих определенный коллектив или работников той или иной профессии. Это прежде всего юбилеи предприятия и профессиональные праздники, в рамках проведения которых чествовались передовики производства, открывались музеи, посвященные истории и достижениям предприятия, а также успехам в спортивной и культурно-массовой работе. В сельской местности подобные мероприятия обычно приурочивались к началу или завершению сельскохозяйственных работ, которые в большей степени, чем городские праздники, сохраняли связь с традицией. Отметим, что аналоги подобных практик хорошо представлены в традиционном быту. Так, было широко распространено чествование людей, первыми окончившими работу (например на дожинках чествовался хозяин этого семейства). В советское время эти обычаи трансформировались в формы поощрения передовиков (денежные премии, ценные подарки, почетные грамоты, занесение на Доску почета). В рамках малых коллективов проводились и различные празднования личного характера (юбилеи, дни рождения, свадьбы, повышение по службе и т.п.), то есть те праздники, которые прежде охватывали преимущественно семейный круг или близких родственников.

Советские праздники, прошедшие долгий путь становления от вводимых принудительно до принятых и вошедших в быт, продолжали составлять основу праздничного календаря в первое десятилетие постсоветского периода, поскольку для основной массы населения они были «родными», знакомыми с детства. За время своего бытования они обросли большим количеством обычаев и ритуальных действий, связанных с подготовкой и проведением праздника (уборкой и украшением дома, приготовлением праздничных блюд, при-

обретением нарядов, покупкой подарков и т.п.), имеющим аналоги в традиционном быту. В более поздний период — в 2000-е и 2010-е гг. — советские праздники во многом продолжают сохранять свои позиции как в общественной и профессиональной, так и в семейной сферах. В первую очередь это относится к домашним праздникам, более независимым от официальной политики. Практически не изменили характера День защитника Отечества и Международный женский день, которые еще в 1970–1980-е гг. утратили идеологическое наполнение и приобрели неофициальный статус «мужского» и «женского» дня.

Что касается проведения общественных и профессиональных праздников, то осталась прежней их структура, произошла лишь смена идеологического и политического содержания. Они строятся по тем же стереотипам, что и в советский период: официальные поздравления, награждения отличившихся граждан, разного рода шествия и митинги, торжественный концерт, ориентированный на тематику праздника. В постсоветскую эпоху организаторы пытаются встраивать в праздничное действо новые элементы, чтобы нарушить однообразную структуру советского праздника, делавшую его рутинным «официальным мероприятием». Нетрадиционные формы (карнавалы, флеш-мобы, соревнования и конкурсы, адресованные различным целевым группам) призваны вовлечь возможно большее число людей в праздничное действо и сделать их более заинтересованными, а участие в празднике более мотивированным.

#### *К вопросу о воспроизводимости праздничных форм*

Выделим некоторые ключевые элементы, характерные как для традиционных, так и для советских и постсоветских праздников. Большинство традиционных праздников в той или иной мере основано на чествовании тех, кто добился успеха, который выражается не только в получении материальных ценностей (урожай, приплод домашнего скота, богатой одежде, деньгах), но и в пополнении семейства и расширении круга родственников («рода»). Этих людей прославляли во время застолья и в благопожелательных текстах во время календарных обходов. Отсюда и особые почести тем, кто первый закончил сев, жатву или вывез на поля навоз (наряду с различными формами порицания отстающих). Большого уважения удостоивались люди, которые побеждали в календарно-обрядовых соревнованиях и играх (масленичные игры в мяч, пасхальные игры с яйцами или костями, троичские игры с шарами). Иногда, чтобы достичь в будущем достатка и успеха, соревновались в беге с рождественской или пасхальной службой<sup>3</sup>. Все эти соревновательные формы в посттрадиционном праздничном обиходе в советский период трансформируются в различного рода чествования передовиков про-

изводства, которые продолжают играть важную роль и в структуре современных праздников. Поскольку соревнования и поощрения за победу являются одним из важных элементов любого праздника, они успешно воспроизводятся даже при отсутствии прежней смысловой основы и могут стать базой для нового праздника, возникающего на месте старого.

Другим ключевым элементом как традиционного, так и пост-традиционного праздника являются различного рода обмены. Они могут совершаться в форме одаривания (например во время календарных обходов) или взаимного угощения во время праздничных застолий. Этот элемент праздничной жизни устойчиво воспроизводится несмотря на кардинальную перестройку праздничных форм и продолжает составлять основу любого праздника.

Важную роль в праздничном обиходе играет представление собственных достоинств и достижений. В традиционном быту это может быть ярмарка невест, где демонстрируются не только девушки, но и их наряды или специальное праздничное убранство дома или улицы. Современный праздник также активно включает различные демонстрационные акции: это не только портреты вождей и передовиков производства, как в советское время, но и видеопрезентации успехов в производственной, хозяйственной, спортивной или культурной сфере, выводимые на специальные экраны на основных площадках праздника. Многие праздничные мероприятия включают в себя выставки достижений, а также демонстрацию изделий местных художественных студий, выступления местных ансамблей и т.п.

Еще один важный элемент любого праздника связан с теми или иными формами чествования предков. В традиционном обиходе это могло быть посещение могил или различные формы поминовения (например исполнение церковных обрядов). В современном празднике эти элементы также нередко сохраняются, причем не только в дни памяти, такие как 9 мая и 22 июня, но и в даты, связанные с историческими событиями, происходившими в данной местности (Куликовская битва, Бородинское сражение, Сталинградская битва и т.д.). К этим дням приурочено чествование могил неизвестных солдат, могил известных людей, героев войны, тех или иных выдающихся личностей, которые связаны с этой местностью.

Воспроизводимость данных практик позволяет сохранять в структуре праздника традиционные элементы, хотя бы в скрытом виде. Этот фактор придает им устойчивость, способность адаптироваться к различным социокультурным трансформациям и возможность сохранить глубинную семантику в новых формах. Другими словами, любые преобразования могут успешно внедряться, если при создании новых праздников учитывается их базовая культурная основа.

---

<sup>1</sup> Будина О. Р., Шмелева М. Н. Город и народные традиции русских: по материалам Центрального района РСФСР. М., 1989. С. 211–246; Полицук Н. С. Развитие русских праздников // Русские: Народная культура (история и современность). Т. IV: Общественный быт. Праздничная культура. М., 2000.

<sup>2</sup> Советские традиции, праздники и обряды: Словарь-справочник / Н. К. Гаврилюк, А. В. Курочкин, В. Д. Конвай и др. Киев, 1988.

<sup>3</sup> Морозов И. А. Бег // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 1. М., 1995. С. 145.

UDC 394.2

*I. S. Sleptsova (Kyzlasova)*

Soviet holidays in the post-Soviet period  
(the reproducibility of festive forms)

**Sleptsova (Kyzlasova) Irina Semenovna**, N.N. Miklouho-Maklay  
Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Sciences  
(Moscow), senior research fellow; I\_Kyzlasova@mail.ru

The article is devoted to the study of the problems associated with the existence of the Soviet holidays in the post-Soviet period. The analysis is based on the field materials collected by the author in small towns of the Kostroma region. The reasons for their sustainability are examined and some key elements that are typical for traditional as well as Soviet and post-Soviet holidays are highlighted. These include celebrations in honour of those ones who have achieved success, various forms of exchange (gift, mutual mutual treat), presentation of their own merits and achievements, as well as some forms of veneration of their ancestors. These factors provide the stability of the holidays, their ability to adapt to various sociocultural transformations and to preserve deep semantics in new forms.

*Keywords:* festive culture, Soviet holidays, public and family holidays, transformation processes, the post-Soviet period.

*Д. М. Корнев*  
Русский национальный костюм и проблемы  
его институционализации в России

**Корнев Дмитрий Михайлович**, Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева (г. Орел), кафедра истории России, доцент, кандидат исторических наук; boyarin@orel.ru

Доклад посвящен изучению проблемы институционализации русского народного костюма. Рассматриваются факторы успешной реализации данного процесса и специфика российской ситуации.

*Ключевые слова:* русский национальный костюм, национальная идентичность.

В последние годы процесс возрождения национального костюма перешёл в качественно новую фазу — нормативного закрепления национального костюма как символа новой концепции национально-государственного строительства. Данные процессы реализуются в двух направлениях: введение военной униформы на основе национального костюма и включение в число государственных праздников Дня национального костюма. Подробнее остановимся на последнем.

Процесс институционализации национального костюма протекает с разной степенью интенсивности в зависимости от направления. Если с введением военной униформы на основе этнического костюма государства не торопятся (к настоящему времени таковых всего 4: Латвия, Украина, Грузия и Туркмения), то введение Дня национального костюма как государственного праздника отмечено в 7 странах: Молдове, Украине, Беларуси, Казахстане, Литве, Азербайджане и Грузии. Праздник национального костюма проходит также в Нагорно-Карабахской Республике. Инициаторы празднования Дня национального костюма единодушны в своих оценках роли и национального костюма, и праздника в вопросе возрождения государственности. Национальная культура воспринимается «приютом духовного противостояния»<sup>1</sup>, а национальный костюм, является «визитной карточкой... и символом-оберегом нации»<sup>2</sup>.

Такой подход неизбежно делает национальный костюм средством политического манипулирования, что наиболее ярко и трагично проявилось на Украине. Не остаётся в стороне от данных процессов и Россия, имеющая в сравнении с другими государствами, бывшими республиками СССР, свою специфику, что вынуждает подходить к вопросу институционализации национального костюма предельно осторожно.

Осложняющим фактором при реализации национальной политики является многонациональный состав Российской Федерации и её форма государственного устройства. Несомненно, что и на Украине, и в Латвии, и в других государствах титульная нация не доминирует тотально. Однако, встав на путь суверенного строительства государственности, республики бывшего СССР в качестве единственно приемлемой для себя модели государственного строительства выбрали так называемую примордиалистскую. В её основе лежит поддержание национальной идентичности через межэтнические конфликты. В скором времени политические декларации дали понять, что строительство новых государств определяется понятиями «десоветизация» и «дерусификация». В таких условиях формирование наций в этих государствах неизбежно должно было пойти и в итоге пошло по пути отождествления понятий «нация» и «этнос», а сами государства стали унитарными по форме государственного устройства. Совершенно очевидно, что такая модель для России неприемлема и угрожает распаду государства. Однако и воспрепятствовать росту национального самосознания уже на окраинах РФ центр не мог из-за всё тех же прогнозируемых последствий в виде роста центробежных сил под лозунгом борьбы за сохранение и защиту национальной самобытности. В итоге процесс институционализации через механизм установления Дня национального костюма охватил к настоящему времени Адыгею, Карачаево-Черкессию, Кабардино-Балкарию, Северную Осетию, Башкирию, Калмыкию, Тыву. В республиках Якутия (Саха) и Татарстан вопрос о введении такого государственного праздника рассматривается, и не приходится сомневаться, что решение будет принято положительное.

Современное положение дел, при котором русский национальный костюм занял достойное место как объект научного и культурного изучения, но никак не отражён на государственном уровне, близко к ситуации, сложившейся именно с русским костюмом в СССР. При рассмотрении процесса формирования индустрии советской моды становится очевидным, что немалую роль модельеры отводили русскому национальному костюму. Мотивация менялась с учётом социальной, экономической, и конечно, политической обстановки. Она прошла путь от стремления «через искусство... прийти к созданию

новых, лучших форм жизни»<sup>3</sup> (1920-е гг.), необходимости освободить советскую одежду «от чуждого нам западного влияния» и выстроить её «на принципах социалистического реализма и на базе освоения искусства народов СССР»<sup>4</sup> к простому бунту художника «*против унылой советской действительности*»<sup>5</sup>. А бунтовать ценителям русского народного костюма было от чего. Русский костюм игнорировался на государственном уровне. Вся суть проблемы как нельзя лучше продемонстрировал советский плакат. Являясь отражением и вместе с тем манифестацией национальной политики Советского Союза, плакаты формировали особый облик русского человека и тиражировали его в массовом сознании. Особо интересны те из них, что посвящены теме многонационального состава СССР. С плакатов на зрителя смотрели представители всех 15 союзных республик, одетых в свои национальные костюмы, за исключением центральной фигуры, изображавшей всегда мужчину — то в городском костюме двойке с галстуком, то в рабочей спецовке. Методом исключения нетрудно было догадаться, что это есть олицетворение России в составе СССР<sup>6</sup>. На первый взгляд такое положение дел не иначе как унижением национального сознания и не назовёшь. Однако, если учитывать все нюансы государственного строительства СССР, то данные плакаты предельно точно отражают имперскую модель развития Советского Союза, несмотря на декларации статей Конституции СССР по этому вопросу. Русский народ выступал здесь в качестве «старшего брата», чьё особое положение среди других народов определялось не столько его численностью, сколько согласием пожертвовать своей национальной идентичностью. Его городской костюм олицетворял победу идеи прогресса, невозможного в сельском крестьянском обществе. Уже начиная с 1920-х гг. русский крестьянский костюм (то есть традиционный) становится символом отсталости и ретроградства. Фигуры рабочих, одетых по городской моде, всегда более динамичны, а при равных условиях в крестьянский костюм художник одевает пожилых мужчин<sup>7</sup>. Отметим и тот факт, что радикальная смена одежды в России и ранее была связана с кардинальной сменой парадигм: учение старца Филофея «Москва — Третий Рим», реформа патриарха Никона. И в том, и в другом случае Россия претендовала на роль имперского государства, что и было в конечном счете осуществлено Петром I. Следует отметить, что распад Российской империи проходил на фоне подъёма интереса российской интеллигенции и самого императорского дома к русскому национальному костюму.

Бесспорно, при таком отношении власти к культурному наследию русского народа в ходе советского национального строительства народ утратил свою национальную идентичность. При таком положении дел мы не являлись бы свидетелями ренессанса

русского костюма и в сфере культуры, и в сфере индустрии моды. Однако негативные последствия советского периода, несомненно, есть. Прежде всего, это сведение всего многообразия форм русского костюма к сарафану и кокошнику. Причина кроется в необходимости создать отличный от других и, прежде всего, от украинского костюма, узнаваемый образ. Однако более печальным последствием стала замена традиционных форм и конструкций русского костюма на стилизацию и откровенный кич. Он настолько устойчив, что борьба с так называемой «клюквой» продолжается и по сей день, хотя наработок по пошиву русского костюма в традиционном его исполнении достаточно. Как ни странно, но свою лепту внесли и профессиональные модельеры, чьи работы должны были скорее вызывать интерес к традиции, нежели учитывать запросы среднего потребителя в повседневной жизни. В свою очередь, сами модельеры связаны силой мнения профессиональных собирателей и исследователей русского костюма, которые весьма скептически относятся к попыткам приспособить традицию под модерн. В этой связи интересно упомянуть о проходившем в 2015 г. в Томске научно-культурном форуме «Русские сезоны». Участники, среди которых были дизайнеры, реконструкторы, исследователи, пришли к общему мнению: в современных условиях наиболее актуальным направлением работы с русским традиционным костюмом является адаптация отдельных элементов традиционных костюмов к современным реалиям. «Современному человеку большая часть одежды, которую носили еще сто лет назад, просто не нужна — нет уже тех социальных статусов и того общественного устройства, одежда „не говорит”»<sup>8</sup>.

Масштабы (как количественные, так и качественные) манифестирования национального самосознания народов России сами по себе не могут не радовать. Однако отсутствие аналогичных решений в отношении русского костюма воспринимаются русским населением негативно. Тем более, когда проведение аналогичных мероприятий, связанных с русским костюмом, ставится под запрет, как это произошло в Бурятии в 2014 г.<sup>9</sup> В итоге есть все шансы увидеть превращение русского костюма в маркер радикального патриотизма или символ ухода в «инобытие». Однако, как мы понимаем, и бунт, и эскейпизм есть нежелательная форма поведения в контексте нерешенной до сей поры проблемы формирования парадигмы национальной политики в РФ.

---

<sup>1</sup> «Культура Литвы». — URL: <http://www.olitve.ru/kultura-lityv/> (дата обращения 02.04.2017).



<sup>2</sup> «В Беларуси учредили День вышиванки». — 27.06.2016. — Корреспондент.net. — URL: <http://korrespondent.net/world/3704373-v-belarusy-uchredyly-den-vyshyvanky> (дата обращения 13.04.2017).

<sup>3</sup> «Цитаты Надежды Ламановой». — URL: [http://lamanova.com/16\\_citations.html](http://lamanova.com/16_citations.html) (дата обращения 13.09.2017).

<sup>4</sup> Стриженова Т., Темерин С. Советский костюм за 50 лет. — URL: <http://fashion-school.narod.ru/sovet-kostum50.htm> (дата обращения 14.09.2017).

<sup>5</sup> «Видение русского стиля от Вячеслава Зайцева» — 27.03.2015 — URL: <https://ivanka.club/blogs/ivanka-sarafan-kosovorotka/videnie-russkogostilya-ot-vyacheslava-zaytseva> (дата обращения 13.09.2017).

<sup>6</sup> «Советский плакат». — URL: [http://sovietposters.ru/pages\\_rus/1218.htm](http://sovietposters.ru/pages_rus/1218.htm) (дата обращения 15.09.2017).

<sup>7</sup> «Самарский край в 20-е — 30-е годы». — URL: <http://историческая-самара.рф/каталог/самарская-история/между-гражданской-и-великой-отечественной-войнами/самарский-край-в-20-е---30-е-годы> (дата обращения 12.09.2017).

<sup>8</sup> Маас К. «Русские сезоны» в Томске: Народный костюм — пережиток прошлого или актуальная тенденция? — 24.12.2015. — Томский обзор. — URL: <https://obzor.westsib.ru/article/471478> (дата обращения 06.04.2017).

<sup>9</sup> Некрасова Е. «В Бурятии запретили проводить фестиваль русского костюма 12 июня». — URL: <https://enekrasova.livejournal.com/176252.html> (дата обращения 12.09.2017).

UDC 391

*D. M. Korenev*

## Russian National Costume and Problems of Its Institutionalization in Russia

**Korenev Dmitry Mikhailovich**, The I.S. Turgenev Orel State University (Orel), the Department of Russian History, associate professor, Ph.D.(History); [boyarin@orel.ru](mailto:boyarin@orel.ru)

The research deals with the studying of the problem of institutionalization of Russian national costume. The author considers the factors of the successful realization of this process and specific features of Russian situation.

*Keywords:* Russian national costume, national identity.

*М. Л. Засецкая*  
Сценический фольклорный костюм в СССР:  
особенности конструирования и эволюции

**Засецкая Марина Львовна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада и Прибалтики, научный сотрудник; merjamz@mail.ru

В работе рассматриваются особенности ведущих принципов конструирования сценического костюма-интерпретации в СССР: стилизации и обобщения.

Стилизация — старейшее направление в моделировании народного костюма — в советскую эпоху оказалась востребованной в области классического балета, оперы, эстрадного и спортивного танца и т.п. Особое внимание автор уделяет проблеме генезиса стилизованного русского национального костюма, стереотипные представления о котором сформировались под сильным влиянием сказочно-былинного мира, созданного художниками Серебряного века.

При разработке костюмов-интерпретаций других народов СССР доминирующим стал принцип обобщения. Национальный костюм в СССР представлял собой художественно-собирательный образ, разработанный на основе подлинных этнографических материалов по традиционной праздничной одежде. Степень аутентичности национального костюма зависела от многих факторов: от традиционных форм общественного досуга, праздничной и музыкально-певческой культуры этноса, давности распространения фольклорного движения в регионе и др.

В результате целенаправленной пропаганды в средствах массовой информации к 1960-м гг. сформировались устойчивые стереотипные представления о национальных костюмах народов СССР, многие из которых функционируют до сих пор. Другие же претерпели изменения под влиянием «новой фольклорной волны» и возрождением «этнографического» направления в конструировании народного костюма (1964–1980-е гг.). В заключении автор делает вывод о значении позитивного воздействия «этнографического» направления 1970–1980-х гг. для последующей истории развития сценического фольклорного костюма конца XX — начала XXI в.

*Ключевые слова:* народный костюм, сценический фольклорный костюм, интерпретация, стилизация, реконструкция, стереотипные представления.

Феномен фольклорного движения и небывалый размах пропаганды музыкально-песенной народной культуры в СССР были обусловлены государственно-идеологической политикой, основанной на двух неразрывно связанных идеологемах: «советский человек» и «дружба народов»<sup>1</sup>. Для внедрения в массовое сознание идеи «братского союза» необходимо было, помимо всего прочего создать групповой «этнопортрет» народов СССР и популяризировать его в доступной, легко запоминающейся (игровой), художественно-выразительной форме.

Оптимальным способом решения поставленной задачи стали организация и пропаганда профессиональных и самодеятельных, музыкальных, музыкально-хореографических, музыкально-театральных ансамблей и студий, репертуар которых был основан на народном<sup>2</sup> фольклоре, а участники-исполнители облачены соответственно в народные костюмы. Однако подлинный праздничный этнографический костюм оказался слишком сложным (вариативным, многосоставным, трудоемким), неподходящим для выступления на концертных и театральных площадках, удаленных от зрителя. Возникла острая необходимость в его адаптации для различных жанров сценического искусства.

По мнению этнографов и искусствоведов, занимающихся изучением истории сценического фольклорного костюма (Калашниковой Н. М., Бобрихина А. А., Егоровой С. И.), ведущими принципами конструирования сценического костюма-интерпретации в СССР стали стилизация и обобщение<sup>3</sup>.

Основное различие между этими двумя направлениями заключается в том, что стилизованный костюм может представлять собой трактовку предыдущих, общепризнанных интерпретаций, в то время как костюм-обобщение интерпретирует только подлинные этнографические памятники.

Стилизация — старейшее направление в истории моделирования фольклорного костюма получила распространение еще в эпоху Просвещения в XVIII в. В Российской империи первые, курьезные, опыты создания парадных одеяний в «национальном» стиле были предприняты при изготовлении «русских платьев» для Екатерины Великой и её фрейлин<sup>4</sup>.

В СССР стилизованный костюм оказался наиболее востребованным в области классического балета, оперы, эстрадного и спортивного танца, фигурного катания и других художественных видов

спорта, при шитье карнавальных костюмов, изготовлении сувенирных кукол, а также при конструировании «русских национальных» нарядов для участников ведущих государственных академических ансамблей, таких, например, как всемирно известный ансамбль «Березка»\*.

Феномен стилизованного «русского костюма» советской эпохи заключается в том, что его генезис был связан не с этнографическими прототипами, а с художественными образами сказочно-былинного, фольклорно-поэтического мира, созданного живописцами, театральными художниками и мастерами книжной графики Серебряного века<sup>5</sup>. Почему же ни один из советских художников-модельеров не сумел преодолеть очарование героев И. Я. Билибина, В. М. Васнецова, М. А. Врубеля, Л. С. Бакста, Б. М. Кустодиева, Ф. А. Малявина? Вероятно потому, что главным критерием «достоверности» любого сценического костюма является его «узнаваемость», то есть он должен соответствовать стереотипным представлениям, которые сформировались в обществе под влиянием самых различных факторов. В частности, одним из таких факторов воздействия может оказаться традиция интерпретирования народной одежды в национальном изобразительном искусстве, в театре и кинематографе. Более того, благодаря «великой силе искусства», талантливая интерпретация может затмить первоисточник и даже стать его заместителем в общественном сознании на обыденном уровне. Подобная история и произошла, по моему мнению, со сценическим русским костюмом 1920–1960-х гг. Но парадокс заключается в том, что костюмы-интерпретации, воплощавшиеся в художественных образах Царевны Лебедь, Василисы Прекрасной, Снегурочки и т.п., будучи, безусловно, псевдоэтнографическими, в то же время не могут быть однозначно охарактеризованы как псевдонациональные. Если вспомнить, что главной задачей советских модельеров было конструирование костюма, символизирующего национальную культуру, то прежде чем критиковать художников за «псевдорусские» произведения, следует задаться вопросом, а какие костюмы в массовом сознании советских граждан и зарубежной публики ассоциировались с русской национальной культурой? Те, что носили крепостные крестьяне XIX в. или герои сказок А. С. Пушкина? Полагаю, что и те и другие в равной мере являются воплощением «русского духа». Показательно, что костюм сказочной царевны нередко исполнял функцию наци-

---

\* Государственный академический хореографический ансамбль русского народного танца «Берёзка» создан в 1948 г. советским балетмейстером и хореографом Н. С. Надеждиной (1904–1979), имя которой коллектив носит с 2000 г.

онального символа в русских диаспорах, возникших после 1917 г. за пределами Советского государства (например в Печорском у. Эстонской республики в 1920–1930-х гг.).

Однако при разработке костюмов-интерпретаций других народов «нерушимого Союза республик свободных» доминирующим стал принцип обобщения. Эталонный «национальный костюм» советской эпохи представлял собой художественно-собирательный образ, разработанный на основе этнографических материалов по традиционной праздничной одежде. Подобный костюм мог быть не связан с конкретным этнолокальным типом либо воспроизводить один из типов этнографического костюма<sup>6</sup> (локального, половозрастного). Главными требованиями при его разработке были, во-первых, узнаваемость его национальной принадлежности в иноэтничной аудитории и, во-вторых, отличие от национальных комплексов одежды других коренных народов региона. При конструировании сценического «национального костюма» обязательно сохранялись общие черты кроя, определявшие силуэт, а также традиционный материал (или его имитация), колорит и рисунок ткани, наиболее характерные дополнительные детали, аксессуары, съемные и несъемные украшения (их бутафорские имитации).

Степень аутентичности того или иного «национального костюма» и корректность его воплощения на сцене зависели от многих факторов, прежде всего от традиционных форм общественного досуга, праздничной и музыкально-певческой культуры этноса, давности распространения фольклорного движения в регионе, участия национальной интеллигенции в этом процессе, от развития национальной драматургии, литературы, изобразительного искусства, кино (начало XX в.).

Высокой степенью этносимволической выразительности обладали советские «национальные костюмы» тех республик (регионов), где в XIX в. фольклорное движение являлось одной из форм национальной консолидации (как, например, в республиках Прибалтики, в которых традиция всемирно известных сегодня Праздников песни зародилась в 1869–1873 гг.), где возникли национальные профессиональные и самодеятельные музыкальные и драматические театры (в Армении, Грузии, Азербайджане, Татарстане) и, соответственно, имелись профессиональные кадры художников-костюмеров, обладающие опытом конструирования сценического костюма.

В тех же регионах, где массовые культурно-досуговые действия с участием мужчин и женщин были исторически чужеродны традиционной культуре, где фольклорное движение не имело глубинных связей с этническими, социокультурными процессами и не получило развитие в народной среде, где инициатива исходила не от нацио-

нальной интеллигенции, а от руководства партии и правительства СССР (например в республиках Средней Азии),— там при адаптации этнографических комплексов к сценическим действиям, к сожалению, имели место значительные искажения оригинала. Отметим, что в какой-то мере указанные искажения были неизбежны, поскольку костюмы-интерпретации вступали в противоречия с этическими и религиозными воззрениями самого народа.

Тем не менее, благодаря целенаправленной пропаганде в средствах массовой информации — в печати, кино и на телевидении — в массовом сознании советских граждан к 1960-м гг. сформировались устойчивые стереотипные представления о «национальных костюмах» народов СССР, многие из которых функционируют до сих пор. Другие же претерпели изменения под влиянием «новой фольклорной волнь»<sup>7</sup> второй половины 1960–1980-х гг., точкой отсчета которой стал первый этнографический концерт, организованный Фольклорной комиссией Союза композиторов РСФСР в 1964 г. в Москве. Для выступления на концерте были приглашены носители народной музыкально-песенной культуры и аутентичные фольклорные ансамбли. Многие исполнители тогда вышли на сцену в традиционных праздничных нарядах своей малой родины.

«Новая фольклорная волна» 1960-х гг. породила огромный интерес творческой интеллигенции к традиционной народной культуре, в том числе к народной одежде. В результате, в 1970-е гг. большее значение в конструировании народного костюма приобрело «этнографическое»<sup>8</sup> направление, зародившееся еще в 1860–1880-х гг. в период так называемой «первой фольклорной волнь»<sup>9</sup>, важным импульсом для которой стала Первая этнографическая выставка 1867 г. в Москве. Однако, если в эпоху пореформенной России этнографическое направление было представлено исключительно оригинальными комплексами народной одежды, то в 1970–1980-е гг. наряду с костюмами-подлинниками для участников фольклорных коллективов начинают изготавливать костюмы-реконструкции — точные историко-этнографические копии.

Огромное значение для всей последующей истории сценического фольклорного костюма имело то обстоятельство, что создание костюма-реконструкции предполагало сотрудничество этнографа, художника-модельера и мастеров, владеющих традиционными технологиями ткачества, вышивки, вязания, обработки кожи и т.п.

Под влиянием «этнографического» направления, молодые дизайнеры костюмов-интерпретаций постепенно приходят к пониманию необходимости консультации у ученого-специалиста и начинают прислушиваться к критике этнографов. В результате повышается общий уровень культуры моделирования народного сценического

костюма, становится заметно стремление художников к большей достоверности, избеганию грубых искажений, к уходу от штампов. Однако главным достижением 1970–1980 гг., вероятно, следует признать появление в гардеробе многих республиканских и региональных ансамблей костюмов, воспроизводящих разные этнолокальные комплексы народной одежды.

В заключение отметим, что благодаря творческому прорыву художников периода «новой фольклорной волны», на современных театральных площадках и подиумах моды мы можем наблюдать многообразие высокохудожественных костюмов-интерпретаций, разработанных на основе народных комплексов; некоторые из них поражают безудержностью фантазии модельера-стилизатора, другие же, наоборот, удивляют мастерством этнографического правдоподобия.

---

<sup>1</sup> Лурье С. В. «Дружба народов» в СССР: национальных проект или пример спонтанной межэтнической самоорганизации // *Общественные науки и современность* (ОНС). М., 2011. № 4. С. 145–156.

<sup>2</sup> В работе не рассматривается проблема аутентичности народного фольклора и манеры его исполнения; по мнению музыковедов, их репертуар подчинялся официальной идеологии и к подлинной народной культуре имел «лишь косвенное отношение» (см.: Андреева Е. Д. Фольклорное движение как культурный феномен второй половины XX в. // *История и современность*. Волгоград, 2013. Вып. № 2(18). С. 214, 215.

<sup>3</sup> Калашникова Н. М. Стилистические особенности фольклорного сценического костюма в театрализованном действии // *Тр. Санкт-Петербургского гос. ун-та культуры и искусства*. СПб, 2012. Т. 194: Режиссерские и продюсерские инновации в театрализованном действии. С. 101; Бобрихин А. А., Егорова С. И. Проблема интерпретации народного костюма в дизайне // *Проблемы художественно-технологического образования: сб. мат-лов Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием «Проблемы художественно-технологического образования: мировой опыт и отечественная практика»*, 20–21 мая 2014 г. Киров, 2014. С. 14, 15.

<sup>4</sup> Пыляев М. И. *Старый Петербург*. М., 1990. С. 193.

<sup>5</sup> «Художники того периода обращались не столько к самому народному костюму, сколько к графике И. Билибина, кругу «Мира искусства», костюмам «дягилевских сезонов» (см.: Бобрихин А. А. Репрезентации этнической идентичности в современной культуре // *Международный журнал исследований культуры*. СПб., 2010. С. 31–36.

<sup>6</sup> Калашникова Н. М. *Указ. соч.* С. 101.

<sup>7</sup> Андреева Е. Д. *Указ. соч.*

<sup>8</sup> Калашникова Н. М. *Указ. соч.* С. 101.

<sup>9</sup> Гавриляченко Е. Э. *Фольклорные волны в культуре России и «Молодежное фольклорное движение» 1980–2000 гг.*: Автореф. дисс. канд. культурологи; URL: <http://www.dissercat.com/content/folklornye-volny-v-kulture-rossii-i-molodezhnoe-folklornoe-dvizhenie-1980-2000-gg#ixzz4sw5gPlcU>

*M. L. Zasetckaia*

## The Scenic Folk Costume in the USSR: Specifics of Design and Evolution

**Zasetckaia Marina L'vovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of North-West Russia and Baltic Region, research fellow; merjamz@mail.ru

The paper examines the specifics of main principles of scenic costume design in the USSR: stylization and generalization (Kalashnikova N.M).

In the Soviet times, being the oldest trend in folk costume design, stylization was in demand in Classical ballet, opera, variety, pop and sport dance, etc. The author pays particular attention to the origins of the stylized “Russian folk costume”, which stereotypes were formed under strong influence of imaginary fairytales reality created by the artists of the Silver Age.

The generalization principle dominated in design of scenic folk costumes for other peoples of the USSR. In the Soviet Union standard “folk costume” was generalized artistic complex elaborated on the basis of authentic folk clothes. The authenticity of this “folk costume” depended on many factors: established forms of public entertainments and pastime, festive and musical traditions of concrete ethnic group, the time depth of folk movement’s roots in particular region, etc.

In consequence of deliberate propaganda in mass media conventional stereotype notions about “folk costumes” of the USSR peoples were developed by the 1960s. Many of them continue to exist up to the date. Others changed under the influence of “new ethnographic wave” in folk costume design in the 1964–1980s. In final the author draws conclusion about positive influence of the “ethnographic trend” of 1970s and 1980s for the entire subsequent history of scenic folk costume in late XX-early XXI.

*Keywords:* ethnic costume, scenic folk costume, interpretation, stylization, reconstruction, stereotype notions.



*Е. Г. Чеснокова*

## Формы презентации семейной идентичности в пространстве современного кладбища

**Чеснокова Елена Геннадьевна**, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва), аспирант; chesnokova.eg33@gmail.com

В современном мире семья является одной из наиболее стабильных социальных групп, которая основывается на межпоколенных связях. В докладе рассматриваются формы, в которых актуализируются эти связи в пространстве современного кладбища. Прежде всего речь идет о поминальных практиках, приуроченных к индивидуально значимым датам и календарным праздникам. Регулярное посещение могил родственников, поддержание там порядка и принесение угощения подтверждают связь с умершими и выражают уважение к ним. Практики обустройства захоронения также являются формой выражения семейной идентичности. Могила и окружающее ее пространство становятся местом, где моделируется индивидуальность покойного, демонстрируется его социальный статус и отношение к нему родственников. Стремление объединить могилы своих близких в одном пространстве демонстрируют включенность покойного в семейный круг, а также подразумевают обеспечение включенности живых родственников в состав семейной истории после смерти.

*Ключевые слова:* семейная идентичность, семейные обряды, кладбище, поминальные практики, захоронение, могила.

Современный мир с постоянно усложняющейся техногенной средой, стремительно меняющимися технологиями и социальными отношениями требует от человека высокой степени адаптивности. В современном обществе, в отличие от традиционного, в течение жизни человек постоянно включается в разные социальные группы, которые может довольно быстро покинуть. Это создает ощущение социальной неустойчивости и неуверенности в будущем, поскольку

каждый индивид по-прежнему испытывает потребность в устойчивых социальных связях. В этой ситуации семья представляется одной из наиболее стабильных социальных групп, которая основывается на межпоколенных связях<sup>1</sup>. В таком контексте кладбище выступает в качестве узлового, зафиксированного в социокультурном пространстве «месте сборки», где эти связи могут быть актуализированы. Наше исследование опирается на материалы полевых изысканий в Костромской и Владимирской обл., которые проводились в 2016–2017 гг. в рамках проекта РГНФ, направленного на изучение региональной и локальной специфики культурных и языковых процессов\*.

В комплексе традиционной похоронно-поминальной обрядности посещению кладбища и могил родственников отводится важная роль. Существуют предписания относительно календарных дат и времени суток, когда принято «навещать» покойных<sup>2</sup>. К персональным поминальным дням относятся: 9-й, 20-й, 40-й дни после смерти и годовщина, которая отмечается близкими родственниками ежегодно; к этим датам нередко добавляется поминование в день рождения покойного. Так, члены семьи подтверждают свою взаимосвязь, которая может быть нарушена случившейся смертью, и оказывают друг другу моральную поддержку в тяжелый период, когда боль утраты довольно сильна.

Поминальные дни, приуроченные к календарным церковным праздникам, сохраняют семейно-родственный характер. В это время посещают могилы родственников. Среди поминальных дней, в зависимости от региона, особо выделяются дни, приуроченные к Пасхе или Троице. Как правило, накануне праздников родственники прибираются на могилах, чтобы в праздничный день место упокоения их близких было чистым и обустроенным как и их собственный дом. Таким образом члены семьи подтверждают свою связь с умершим, выражают свою заботу о нем и уважение.

Наблюдения, проведенные весной 2017 г. на двух городских кладбищах г. Владимира, показали, что поминальные практики, осуществляемые в Пасху и в Радоницу, не имеют существенных различий. В основном, на кладбище приезжали семьи из нескольких человек и обходили могилы родственников, оставляя на них приношения — конфеты и печенье, характерные для обычного посещения могилы, а также особые пасхальные угощения — яйца и куличи. Схожие практики представлены и в некоторых районах Костромской

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15–01–00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX–XXI вв.)».

обл.: «И вот в этот день эта Радоница — это радость, вот, усопших. Тогда уже несут на кладбище яичко свящёное, которое остается от пасхальных. Если остается — кулича кусочек, обязательно. Некоторые прямо целый кулич несут. Тогда поминают буквально все»<sup>3</sup>.

В районах, где с большим почитанием относятся к Троице, также существует особое праздничное приношение, которое оставляют на могиле, — березовые ветки. Символика календарных праздников на кладбище связана не только с церковным календарем. В г. Нерехта Костромской обл. существует традиция устанавливать небольшие елочки на могилах родственников на время новогодних праздников. На действующем городском кладбище в г. Владимире мы наблюдали выросшую рядом с могилой елку, украшенную новогодними игрушками и мишурой. Отмечание Нового года занимает важное место среди семейных праздничных ритуалов<sup>4</sup>, а стремление членов семьи разделить праздник с покойным близким, оставляя на могиле особые угощения или иные символы праздника, является, на наш взгляд, свидетельством включения покойных в семейный круг.

Среди прочих практик, связанных с поминовением покойных, можно назвать проведение поминальной трапезы на могиле; совершение ритуальных действий в церкви или часовне при кладбище; обход нескольких могил родственников и близких знакомых; произнесение у могил различных текстов (молитв, причитаний, импровизированных обращений к покойному), общение на кладбище с членами референтного сообщества (родственниками, знакомыми, соседями).

Названные практики направлены на поддержание символической связи покойного и родственников («семейного круга»), а также саморегуляцию в целях социальной приемлемости и социального одобрения совершаемых действий. Рефлексия семейной истории во время посещения кладбища способствует восстановлению и поддержанию социальной идентичности, коммуникативного баланса в рамках семейного и референтного сообщества.

Семейная идентичность находит свое выражение в практиках обустройства захоронения. Сложная структура, выстраиваемая на могиле, позволяет различными способами представить индивидуальные черты личности покойного, обозначить его семейный круг и выразить отношение родственников к усопшему. Значительную часть персональных сведений содержит оформление надгробия. Помимо основной информации<sup>5</sup> на надгробии может быть указано родственное отношение к покойному. Памятные надписи, эпитафии и посвящения также отражают особую связь с покойным. Могила становится частью «обжитого» пространства семьи, что способствует трансляции на кладбище практик по организации жилого пространства: устройство цветников, лавочек и столов, за которыми

могут проводиться поминальные трапезы. Установка необычного, дорогого памятника или иной конструкции, выделяющей могилу среди остальных, служит демонстрацией особого статуса покойного и отношения к нему родственников<sup>6</sup>.

Еще одной формой воплощения идеи, что семейные связи сохраняются и после смерти, является практика захоронения родственников рядом друг с другом, в некоторых случаях даже в одной могиле. Подобные примеры в большом количестве представлены на сельских или старых городских кладбищах. Семейные захоронения обозначаются объединением нескольких могил одной оградой, установкой одинаковых надгробий, в некоторых случаях — общего надгробия, в том числе с нанесением надписей с именами еще живых родственников или резервирование для них места на надгробном камне. Несмотря на административные ограничения, регулирующие выделение участков под захоронения на новых кладбищах, у родственников есть возможность выбрать участок с учетом места для еще одной или двух могил. Соседство могил членов одной семьи подчеркивает их посмертную общность. Тем самым, через нерушимость семейных уз укрепляется представление о неразрывной связи живых и мертвых.

Таким образом, можно заключить, что особенности обустройства захоронения и стремление объединить могилы своих близких в одном пространстве демонстрируют включенность покойного в семейный круг даже после смерти, выражают любовь и уважение к нему.

---

<sup>1</sup> Филиппова Ю. В. Семейная идентичность и трансформация семейных ценностей в современной России // Трансформация идентификационных структур в современной России. М., 2001. С. 193–194.

<sup>2</sup> Алексеевский М. Д. «И на погосте бывают гости»: посещение кладбища в обрядовой практике и поминальных причитаниях крестьян Русского Севера // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: Матлы междунар. научн. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калеваль». Петрозаводск, 2010. С. 290.

<sup>3</sup> ПМА, 2017, № 12 (Парфеньевский р-н Костромской обл.).

<sup>4</sup> Круглова Т. А., Саврас Н. А. Новый год как праздничный ритуал советской эпохи // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2. Гуманитарные науки. 2010. № 2 (76). С. 6–7.

<sup>5</sup> Громов Д. В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // ЖС. 2010. № 1. С. 30–33.

<sup>6</sup> Филиппова С. В. Кладбище как символическое пространство социальной стратификации // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. Т. 12. № 4. С. 80–96.

*E. G. Chesnokova*

The forms of the family identity presentation  
in the space of the modern cemetery

**Chesnokova Elena Gennadyevna**, N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow), graduate student; chesnokova.eg33@gmail.com

In the modern world a family is one of the most stable social groups, it is based on intergenerational relations. The report considers the forms of practices presented at the modern cemetery, which are to keep family relations. It chiefly concerns the memorial practices timed to personally significant dates and calendar holidays. Regular visits to the relatives' graves, keeping them tidy and bringing treats confirm the family link between the dead and the living ones and express respect to the dead. The arrangement of the burial place is another form of expression of the family identity. The grave becomes the place where the individuality of the deceased is being modelled and the social status and relatives' feelings about him are being shown. The pursuit of banding together relatives' graves demonstrates the involvement of the deceased into the family and also implies the provision of the living relatives' inclusion to the family history after death.

*Keywords:* family identity, family rites, cemetery, memorial practices, burial place, grave.

*И. А. Рябцев*

**Трансформации в сфере этнической идентичности населения и специфика урбанизационных процессов в Бессарабии в период ее присоединения к Румынии (1918–1930-е гг.)**

**Рябцев Иван Андреевич**, Институт культурного наследия АН Республики Молдова (г. Кишинев), Центр этнологии, сектор этнологии русских, младший научный сотрудник; dimur.89@mail.ru

Присоединение Бессарабии к Румынии в 1918 г. повлекло за собой серьезные изменения в специфике самоидентификации местного населения. Давление со стороны румынских властей привело к значительному ускорению и трансформации ассимиляционных процессов. Несмотря на это русскому населению удалось сохраниться в качестве достаточно влиятельной этнической группы, в результате чего, вероятно, часть других этнических меньшинств стала определять себя как русские. Результатом объединения стала также серьезная деформация урбанизационных процессов. Фиксируется уменьшение населения городов и его отток в сельскую местность.

*Ключевые слова:* миграции, самоопределение, молдаване, русские, румыны, город, село, урбанизация.

Революция 1917 г. в России привела к ослаблению центральной власти и усилению центробежных процессов. Этим не могли не воспользоваться соседние государства. Присоединение Бессарабии к Румынии в 1918 г. стало проявлением этой тенденции и повлекло за собой изменения в специфике самоидентификации местного населения. Давление со стороны румынских властей привело к значительному ускорению и трансформации ассимиляционных процессов. Результатом объединения стала также серьезная деформация урбанизационных процессов.

Серьезные демографические изменения можно выявить при рассмотрении результатов переписей 1897 и 1930 гг.<sup>1</sup>

В 1897 г., согласно данным переписи, крупнейшей этнической

группой были молдаване (47,6%), за которыми следовали украинцы (19,65%), евреи (11,8%) и русские (8,1%), а далее уже более мелкие этнические группы.

Перепись 1930 г. в качестве титульной нации фиксирует румын (56,2%), при этом материалы переписи демонстрируют относительное и абсолютное увеличение численности русского населения (12,3%) при одновременном сокращении украинского (10,9%) и еврейского (7,2%).

Вместе с тем необходимо учитывать, что во время проведения переписи 1930 г. сыграло свою роль то обстоятельство, что официально все подданные румынской короны считались румынами (по признаку гражданства). По мнению румынских властей, это должно способствовать достижению формальной моноэтничности румынского государства и ассимиляции национальных меньшинств. В результате во многих этнически неоднородных селах определенная часть населения была зарегистрирована как румыны<sup>2</sup>. При этом в качестве родных языков эти люди указывали русский, украинский и др.<sup>3</sup> Таким образом, приводимые в официальных документах статистические данные, касающиеся национального состава населения, во многом зависели как от проводившейся государственной политики, так и от весьма сложной для людей того времени самоидентификации.

Кроме того, в рассматриваемый период фиксируется приток населения с территории Румынии, составивший в 1918–1930 гг. 9291 чел. или 8,3% от населения Кишинева и 27 773 чел. или 10,8% населения во всех других городах Бессарабии<sup>4</sup>. Общий приток населения с территории Старого Королевства в тот период был еще больше и составил к 1931 г., по оценкам современников, свыше 80 тысяч постоянных переселенцев<sup>5</sup>.

Сразу же после принятия краевым советом депутатов Сфатул Цэрий — Декларации об условном присоединении Молдавской Республики к Румынии — 27 марта 1918 г. румынское правительство приняло «Закон о национализации», согласно которому все жители Бессарабии должны были принять румынское подданство, перейти на румынский язык в публичной сфере и подчиняться румынским законам. Лица, отказавшиеся от «национализации», вносились в особые списки, именовались «иностранцами», подвергались особому контролю со стороны полиции и теряли, по сути, все политические и гражданские права. Однако десятки тысяч жителей городов и сел Бессарабии отказались по разным причинам принять подданство Румынии<sup>6</sup>. При этом перепись 1930 г. отмечает значительную часть населения, не владевшую или слабо владевшую румынским языком<sup>7</sup>.

По мнению исследователей, те, кого в переписях, проводившихся во времена Российской империи, именовали малороссами, явля-

ются по большей части представителями коренного, исторического населения этих мест, известного также под именем русинов<sup>8</sup>. Это является одним из факторов, затрудняющих определение точной численности этой этнической группы, поскольку в зависимости от критериев опроса они могли определять себя как русины, малороссы или русские. Дополнительно запутывает ситуацию то, что при определении национальности учитывался и такой фактор как вероисповедание, что приводило к тому, что некоторых малороссов католического вероисповедания, выходцев из Подолии, записали в качестве поляков<sup>9</sup>.

Статистические данные свидетельствуют о значительном снижении численности украинского населения Бессарабии с 19,65% (от общей численности населения) в 1897 г. до 11,5% в 1927 г. и 10,9% — в 1930 г. Десятки тысяч украинцев оказались вынуждены покинуть Бессарабию, в особенности после подавления Хотинского восстания. В изменении численности украинского населения сыграли свою роль и ассимиляционные факторы, выражавшиеся, в частности, в том, что многие украинцы записывали себя как русские или, как мы видели выше, молдаване (румыны)<sup>10</sup>.

Исторически русское население Бессарабии сосредоточивалось преимущественно в городах. Уже статистические материалы десятой ревизии, прошедшей в 60-е гг. XIX в., показывают некоторое преобладание русского городского населения над сельским<sup>11</sup>. По утверждению В. С. Зеленчука, более 50% русского населения в конце XIX в. жило в городах<sup>12</sup>. А. Ю. Скворцова говорит о «почти половине»<sup>13</sup>. Вместе с тем сельское русское население также было значительным. В. С. Зеленчук выявил в конце XIX в. 24 чисто русских села и 40 смешанных<sup>14</sup>.

Среди русского населения Бессарабии в конце XIX в. имелись представители всех общественных классов, как привилегированных слоев населения: дворянства, священников, чиновничества, так и более низкого социального положения: купцов, мещан, цеховых ремесленников, крестьян<sup>15</sup>. При этом русские составляли непропорционально большую, по сравнению с их долей в населении Бессарабии (в 1897 г.), часть обладателей более престижных профессий: согласно данным переписи 1897 г., русские в Бессарабии составляли 66,3% персонала государственно-судебных учреждений и полиции, 54,2% общественной и сословной службы, 58,3% осуществлявших частную юридическую практику, 47% врачей и санитаров, 27% преподавателей и воспитателей<sup>16</sup>.

В результате событий первых десятилетий XX в. соотношение русского населения в городах и селах в последующие годы значительно изменилось. Если в норме в развивающемся и индустриа-



лизирующемся социуме миграции направлены из села в город, то в данном случае мы видим, что в межвоенный период наблюдалось общее уменьшение численности населения городов Бессарабии, которое сопровождалось оттоком населения в сельскую местность<sup>17</sup>. Особенно это коснулось русского населения.

Миграция из городов в села обусловила быстрый рост численности сельского населения русского происхождения в 1920-е гг. Число русских жителей села к 1930 г. выросло в 3 раза по сравнению с концом XIX в., составив десятую часть всего сельского населения Бессарабии. Материалы переписи 1930 г. свидетельствуют о том, что из общего числа населения Бессарабии записавшихся как русские (составлявших 351,9 тысяч чел.): 99,5 тысяч чел. проживало в городах и 252,4 тысяч чел. в сельской местности. Впрочем, некоторые исследователи полагают, что значительную часть «русского» населения составляли записавшиеся как русские украинцы, а действительное число этнических русских в Бессарабии в 1930 г. не превышало 200 тысяч чел.<sup>18</sup>

Кроме внутренних миграций, важным фактором, способствовавшим изменению соотношения численности русского населения Бессарабии в системе «село — город», была миграция в Бессарабию и из нее. По расчетам В. С. Зеленчука, с 1922 по 1930 г. Бессарабию покинули 300 тысяч жителей. Понятно, что значительная их часть была представителями национальных меньшинств, в том числе русского населения<sup>19</sup>.

С другой стороны, отмечается значительный приток русского населения с территории Советского Союза. Он был, по мнению исследователей, более существенным, чем фиксируют переписи, так как многие из русских эмигрантов уклонялись от регистрации в качестве таковых. Значительная их часть концентрировалась в городах. Это, наряду с общим сокращением городского населения, способствовало тому, что, несмотря на массовый отток русского населения в сельскую местность, все же в процентном отношении доля русских среди горожан к 1930 г. не только не уменьшилась по сравнению с 1897 г., но и выросла (с 24,4% до 26,8%)<sup>20</sup>.

По моему мнению, даже в существовавших тогда достаточно тяжелых условиях значительная часть русского населения сумела сохранить свой городской статус. Русские являлись важной составляющей городского населения и активно участвовали в жизни Бессарабии, что отразилось на самоидентификации других национальных меньшинств, которые во время переписей населения фиксировали себя как русские.

<sup>1</sup> Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940). Кишинев, 2002. С. 120.

<sup>2</sup> Enciu N. Tradiționalism și modernitate în basarabia anilor 1918–1940. Chișinău, 2013. С. 140–143.

<sup>3</sup> Скворцова А. Ю. Указ. соч. С. 127.

<sup>4</sup> Кустрябова С. Ф. Города Бессарабии 1918–1940. Кишинев, 1986. С. 47.

<sup>5</sup> Дембо В. Никогда не забыть: Кровавая летопись Бессарабии (по официальному документам). М., 1924. С. 238.

<sup>6</sup> Скворцова А. Ю. Указ. соч. С. 135–139.

<sup>7</sup> Зеленчук В. С. Население Молдавии: демографические процессы и этнический состав. Кишинев, 1973. С. 65.

<sup>8</sup> Берг Л. С. Бессарабия: Страна — Люди — Хозяйство. Кишинев, 1993. С. 95–96.

<sup>9</sup> Там же. С. 108.

<sup>10</sup> Дембо В. Указ. соч. С. 56.

<sup>11</sup> Табак И. В. Русское население Бессарабии: численность, расселение, межэтнические связи. Кишинев, 1990. С. 55.

<sup>12</sup> Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 24.

<sup>13</sup> Скворцова А. Ю. Роль миграции в изменении количественных и качественных характеристик русского населения Бессарабии в межвоенный период // В поисках лучшей доли. Российская эмиграция в странах Центральной и Юго-Восточной Европы (вторая половина первая половина XX в.). М., 2009. С. 127.

<sup>14</sup> Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 24.

<sup>15</sup> Абакумова-Забунова Н. В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев, 2006. С. 229.

<sup>16</sup> Там же. С. 270.

<sup>17</sup> Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии. С. 128.

<sup>18</sup> Табак И. В. Указ. соч. С. 71.

<sup>19</sup> Зеленчук В. С. Указ. соч. С. 32.

<sup>20</sup> Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии. С. 128

UDC 314.727.3

*I. A. Ryabcev*

Transformations in the Sphere of Ethnic Identity  
of Population and the Specifics of the Urbanization  
Processes in Bessarabia in the Period of Its  
Unification with Romania (1918–1930s)

**Ryabcev Ivan Andreevich**, The Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of the Republic of Moldova (Kishinev, Moldova), the Sector of Russians' Ethnology of the Ethnology Center, junior research fellow; dimur.89@mail.ru

The unification of Bessarabia with Romania in 1918 led to the serious changes of the specifics of the self-identification of the

local population. The pressure of Romanian authorities caused significant acceleration and transformation of assimilation processes. However, Russian population could remain relatively influential ethnic group. Perhaps, due to this fact, a part of ethnic minorities began to define themselves as Russians. Unification also resulted in serious changes in urbanization processes. The decrease of the urban population and its outflow to the countryside are detected.

*Keywords:* migration, self-identification, Moldovans, Russians, Romanians, city, village, urbanization.

*А. В. Христенко*  
Гончарство Полтавской губ.: модернизация  
промысла в дореволюционной России

**Христенко Алексей Владимирович**, Российский этнографический музей, отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник; lexa.hristenko@yandex.ru

В докладе раскрывается специфика модернизации кустарного гончарного производства Полтавской губ. в конце XIX — начале XX в. Анализируются основные естественно-географические и социально-антропологические факторы, определяющие низкий трансформационный потенциал и противоречия капиталистической модернизации промысла.

*Ключевые слова:* традиционное гончарное производство, модернизация кустарной промышленности, Полтавская губ.

В свете теории модернизации, продуктивно интегрированной в методологический репертуар современных исследований кустарной промышленности Российской империи, домашнее (натуральное) производство и ремесло рассматриваются в качестве фундаментального ресурса формирования и развития мелкого товарного промыслового сектора в условиях капиталистической экономики<sup>1</sup>. Универсальность данного тезиса, аналитически соотношенная с культурно-историческим опытом, определяет возможность выделения, как минимум, двух основных моделей развития отечественных центров кустарной промышленности в конце XIX — начале XX в.: революционной трансформации промысловых хозяйств Центрального нечерноземного региона противопоставляется эволюционный сценарий модернизации кустарного сектора в черноземных губерниях Юга<sup>2</sup>. В данной статье мы попытаемся на примере гончарства Полтавской губ. прояснить специфику, акцентировать основные противоречия проекта модернизации традиционного промысла в социально-экономической действительности земледельческих регионов Российской империи.

Постановка вопроса о модернизации кустарной промышленности в своем основании актуализирует необходимость выявления трансформационного потенциала каждого конкретного промысла. В данной ситуации методологически перспективной представляется оптика, рассматривающая кустарную промышленность как специфическую форму производящей хозяйственной организации, имеющую органическую региональную локализацию. Таким образом, опираясь на концепцию известного статистика, этнографа и земского деятеля Л. В. Падалки, можем отметить, что особенности формирования и развития конкретного кустарного промысла будут постоянно подчинены воздействию двух детерминирующих факторов — «воздействию природы как фактора внешнего и влиянию свойств самого человека как фактора внутреннего»<sup>3</sup>. Отсюда представляется возможным выведение двух основополагающих аспектов, определяющих специфику (проблемы и перспективы) трансформации гончарного производства Полтавщины: естественно-географического и социально-антропологического.

Генезис гончарных промыслов в значительной степени обусловлен наличием доступной ресурсно-сырьевой базы. Керамическое производство получило распространение в пяти уездах восточной части Полтавской губ.<sup>4</sup> и было развито в селениях, расположенных по берегам рек, имеющих на территории своих бассейнов достаточные запасы глины<sup>5</sup>. Физико-химические свойства сырья в значительной степени определяли ассортиментный ряд, которым гончарный промысел села был представлен на рынках губернии. Так, в пределах Лохвицкого у. отсутствие залежей огнеупорной глины обусловило посудную (миски различных типов) специализацию основных гончарных центров, которые, в свою очередь, формировали рынки сбыта для гончарной продукции (прежде всего горшков) селений, имевших непосредственный доступ к огнеупорному сырью<sup>6</sup>. Устойчивый сырьевой фактор в совокупности с неразвитой транспортной системой сырьевого обмена таким образом определял незначительный потенциал к товарной переориентации гончарных селений.

Экономическая система черноземного региона определила прямую обусловленность баланса гончарного производства общим состоянием аграрного сектора. В условиях «недорода» на хлебных угодьях губернии активировались естественные механизмы оптимизации внутренней экономики крестьянской семьи: потребности сводились к минимуму, спрос на керамические изделия резко падал, обрекая безземельных гончаров на нищенское существование<sup>7</sup>.

Природный фактор вносил существенные корректировки и в функционирование каналов, обеспечивающих доставку оптовых партий

товара к рынкам сбыта. Например, крупнейший гончарный центр Лохвицкого у. — с. Поставмуки — в транспортном отношении представляло существенную проблему для скупщиков-горшковозов: доступ в населенный пункт в дождливую погоду был значительно затруднен по причине регулярного подтопления поставмуцких низин; эта же причина нередко задерживала выезд уже груженых подвод<sup>8</sup>. Примечательно, что такие паузы в сбыте, безусловно критические для кустарей и скупщиков, были чрезвычайно выгодны в плане музеефикации обширного наследия полтавского гончарства. «Залежавшиеся» партии товара создавали благоприятную вещевую базу для тщательного подбора музейных типологических коллекций земскими деятелями и этнографами<sup>9</sup>.

Из вышеприведенных примеров следует, что факторы естественно-географического порядка, с одной стороны, составляют один из устойчивых ресурсов стабильности промысла (сырьевой), а с другой, формируют целый комплекс проблем, объективно не поддающихся разрешению в рамках модернизационной программы промыслового сектора. Очевидно, что в данной ситуации основной вектор модернизации, её методологические приоритеты оказываются связанными с проективной трансформацией социально-антропологической составляющей кустарно-промысловой среды.

Среди особенностей кустарно-промышленной политики в области гончарного производства Полтавской губ. следует подчеркнуть сдержанное отношение к перспективам интеграции кооперативных форм в систему функционирования промысла. Исследователи повсеместно фиксировали устойчивые индивидуалистические настроения кустарей-гончаров<sup>10</sup>. Партикуляризм промысловой среды формировался не столько в силу смутного представления о потенциальных вариантах производственных объединений, сколько по причине искренней приверженности традиционной модели обустройства промыслового хозяйства, в социальном отношении опирающейся на патриархальную семью, а в качестве производственной базы предполагающей безальтернативную эксплуатацию жилого помещения — хаты. Действительно, выход мастера-гончара в специализированное пространство артельной мастерской с неизбежностью исключало из производственного цикла женщин и детей, составлявших существенный трудовой ресурс функционирования традиционного кустарного промысла<sup>11</sup>.

Аналогичной фрондой в отношении традиционной модели трансляции производственного гончарного опыта выступала, очевидно, и школьная система ремесленного образования. Ученичество было чужеродным, нехарактерным явлением в среде кустарей-гончаров: необходимые технологические знания передавались, как правило,

узконаправлено, по родственной линии, а фундаментальный навык формовки, пластической обработки сырья прививался преемнику промысловой традиции с раннего детства<sup>12</sup>. Появление единичных «учёных» кустарей, владеющих прогрессивным, усвоенным вне традиции знанием, скорее вносило дисбаланс в относительно устойчивую экономическую среду гончарного центра, нежели формировало предпосылки к эффективной адаптации тенденций модернизации локальным промысловым сообществом.

Технологическая модернизация согласно официальной позиции Министерства земледелия и государственных имуществ должна была осуществляться в стабилизационном режиме, подразумевающим осознанный отказ от бесперспективной конкуренции с фабрично-заводской промышленностью. Приоритетной задачей становилось последовательное формирование функционального пространства промысла, органично выступающего на базе традиционных ремесленных навыков с минимальным воздействием на самобытную стилистику художественной орнаментации изделий<sup>13</sup>. Таким образом, проективный акцент модернизации сместился в сторону технологических приёмов и аспектов производства, требующих специальных инженерных (строительство и введение в эксплуатацию горнов для обжига современной конструкции), физико-химических (разработка эффективных методик нанесения глазури) и санитарно-медицинских (регламентация использования вредных веществ в производстве) знаний<sup>14</sup>.

Согласно предложенной А. А. Бобринским типологической классификации организационных форм гончарных производств<sup>15</sup>, составленной с опорой на данные восточноевропейской этнографии, обустройство рабочего места в основном пространстве жилого помещения, характерное для большинства кустарно-гончарных хозяйств, соответствовало наиболее примитивной форме постановки керамического производства в формате докапиталистического домашнего производства и ремесла. Внутреннее противоречие организационной формы кустарного хозяйства гончаров Полтавской губ. заключалось, таким образом, в оппозиционной экономической сущности её компонентов — рабочего места и теплотехнического устройства. *Докапиталистической* модели обустройства рабочего места, не имеющей объективных предпосылок для перехода на более совершенный уровень, был противопоставлен единственно возможный в условиях *капиталистического* товарного производства формат теплотехнического устройства — автономный горн, способный обеспечить обжиг крупных оптовых партий керамической продукции (в «заряд» крупного горна в Глинске Роменского у. входило порядка 700–800 изделий)<sup>16</sup>.

Указанная специфическая черта организационной формы гончарных производств Полтавской губ. во многих отношениях симптоматична и, в целом, маркирует общую бесперспективность капиталистического проекта модернизации традиционного кустарно-промышленного сектора. Социально-экономическая действительность аграрной Полтавской губ. рубежа веков, характеризующаяся процессами интенсивного расслоения крестьянства, высокими темпами обезземеливания и пролетаризации<sup>17</sup>, в буквальном смысле блокировала модернизацию местного гончарного промысла. Кардинально изменила ситуацию революционная кустарно-промышленная политика советской власти, которая, преодолевая кризисы и противоречия капиталистической экономики, на основании общих принципов социалистического строительства сформировала обновленное функциональное пространство местного гончарного промысла, ознаменовав следующий этап в его истории.

---

<sup>1</sup> Егоров В. Г., Антонов О. Ю. Модернизация кустарной промышленности (к теории вопроса) // Вестник МГОУ. 2014. № 2. С. 53.

<sup>2</sup> Егоров В. Г., Зозуля О. А. Трансформация кустарных промыслов России во второй половине XIX в. // Вопросы истории. 2015. № 6. С. 94.

<sup>3</sup> Падалка Л. В. Карта территориального разграничения Полтавской губернии в масштабах местных исследований. С приложением таблицы и пояснительного текста. Полтава, 1914. С. 1.

<sup>4</sup> Кустарное гончарное производство Полтавской губернии была развито в Зеньковском, Миргородском, Лохвицком, Роменском и Кобелякском уездах. (См.: Зарецкий И. А. Гончарный промысел в Полтавской губернии. Полтава. 1894. С. 4.).

<sup>5</sup> Крупнейшие месторождения глины находились в бассейнах Ворсклы, Ташани, Хоролы, Сулы, Удая и Многи. (См.: Зарецкий И. А. Указ. соч. С. 4).

<sup>6</sup> Лисенко С. И. Очерки домашних промыслов и ремёсел Полтавской губернии. Выпуск III: Промыслы Лохвицкого уезда. Полтава, 1904. С. 54, 126, 184.

<sup>7</sup> Ярошевич Д. Кустарный промысел в Полтавской губернии. Очерк// Вестник Европы. Т. IV. Кн.7. 1902. С. 9–10.

<sup>8</sup> Лисенко С. И. Указ.соч. С. 51.

<sup>9</sup> Карпова О. В. Орудия гончарного производства украинцев в собрании Российского этнографического музея// Материалы по этнографии. Т. III: Народы Белоруссии, Украины, Молдавии. СПб., 2010. С. 126.

<sup>10</sup> Лисенко С. И. Указ соч. С. 127; Очерки домашних промыслов и ремёсел Полтавской губернии. Выпуск 2: Роменский уезд. Одесса, 1900. С. 353.

<sup>11</sup> Василенко В. И. Местечко Опошня, Зеньковского уезда, Полтавской губернии: Статистико-экономический очерк. Полтава, 1889. С. 37.



<sup>12</sup> Лисенко С. И. Указ соч. Роменский уезд. С. 352.

<sup>13</sup> Журнал совещания о нуждах гончарной кустарной промышленности // Отчёты и исследования по кустарной промышленности в России. Т. VIII. СПб, 1907. С. 11, 19; Гончарные кустарные учебные заведения: (Отчёт 1900–1901 гг. А. М. Соколова) // Отчеты и исследования по кустарной промышленности в России. Т. VII. СПб., 1903. С. 62.

<sup>14</sup> Журнал совещания о нуждах гончарной кустарной промышленности. С. 7, 8, 9, 19.

<sup>15</sup> Бобринский А. А. Методика изучения организационных форм гончарных производств // Керамика как исторический источник: Сб. науч. трудов. Новосибирск, 1989. С. 11–16.

<sup>16</sup> Лисенко С. И. Указ. соч. Роменский уезд. С. 356.

<sup>17</sup> Лебедева А. А., Левинсон–Нечаева М. Н. Положение крестьянства Полтавщины в конце XIX — начале XX века: (Украинская экспедиция 1950 года) // Труды Государственного исторического музея. Выпуск XXIII: Историко-бытовые экспедиции 1949–1950. М., 1953. С. 51–54.

UDK 39; 338.45

*A. V. Khristenko*

### Pottery of Poltava Region: Approach to the Problem of Craft Modernization in Pre-revolutionary Russia

**Khristenko Alexey Vladimirovich**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Belorussia, Ukraine and Moldova, research fellow; [lexa.hristenko@yandex.ru](mailto:lexa.hristenko@yandex.ru)

The paper considers specific features of modernization of pottery industry of Poltava region in the end of 19<sup>th</sup> early 20<sup>th</sup> centuries. The research analyzes natural and geographical, social and anthropological aspect which determine low transformational capacity and some conflicts of the capitalistic craft transformation.

*Keywords:* traditional pottery industry, modernization of pottery industry, Poltava region.

*В. В. Гавришина*

Огород в структуре хозяйства  
советского рабочего в 1930-х гг.

**Гавришина Валентина Владимировна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник; [vgavrishina@yandex.ru](mailto:vgavrishina@yandex.ru)

В докладе рассматривается огородничество, ставшее частью хозяйственной структуры советского рабочего в 1930-х гг.

*Ключевые слова:* индивидуальный огород советского рабочего, пропаганда сельскохозяйственных знаний, 1930-е гг.

Хорошо известен факт масштабного дачного строительства, развернутого в СССР с 1960-х гг. и заключавшегося в выделении горожанам земельных участков (шести соток) в многочисленных садоводческих товариществах вблизи городов. Однако начало данной формы личного землепользования в рамках микрообществ было положено несколькими десятилетиями ранее — в 1930-х гг., когда в Советском Союзе проходила большая кампания по организации «индивидуальных рабочих огородов», призванная обеспечить трудящихся заводов и фабрик овощами, выращенными ими на личных земельных участках. Рассмотрение особенностей организации «новой» формы огородничества, возникшей в среде рабочих в раннесоветское время, является целью данного доклада.

После Октябрьской революции численно увеличился рабочий класс, что потребовало от Советского правительства решения ряда вопросов, среди которых особенно выделялся продовольственный. В 1920-х гг. становится очевидной неспособность деревни обеспечить городское население сельскохозяйственной продукцией. В связи с этим в 1930-х гг. началась пропаганда и целенаправленное внедрение рабочего индивидуального огородничества, которое должно было улучшить качество жизни семьи рабочего. Основным документом для реализации данной программы стало Постановление Совета народных комиссаров СССР от 25 декабря 1933 г., предписывавшее местным властям

и руководству предприятий оказать помощь рабочим в организации индивидуальных огородов<sup>1</sup>. Перечень мероприятий включал в себя: выделение семьям рабочих земельных участков на 5–7 лет, обеспечение их посевным материалом и необходимым инвентарем. При этом весь собранный с огорода урожай шел в распоряжение семьи рабочего, а сам он освобождался от уплаты сельскохозяйственного налога, земельной ренты, а также от сдачи государству овощей и фруктов<sup>2</sup>.

Таким образом, руководствуясь положениями названного Постановления, с 1934 г. на местах была начата массовая агитационная деятельность по распространению знаний об огородничестве среди советских рабочих, для чего, во-первых, была издана многочисленная методическая литература, подчеркивающая значение рабочего индивидуального огорода и его правильное устройство<sup>3</sup>, во-вторых, организованы показательные опытные участки для демонстрации способов наиболее рационального ведения огородного хозяйства, а, в-третьих, проводилась устная пропаганда: «Агитацию среди рабочих надо вести всеми доступными средствами <...> всюду, где собираются рабочие: в рабочих спальнях, в столовках, во время перерывов на фабриках, в клубах, на собраниях»<sup>4</sup>.

Результатом широко развернутой просветительской работы должен был стать обрабатываемый каждой семьей рабочий огород, который должен был, с одной стороны, способствовать улучшению питания и, с другой, укреплять материальное благополучие семьи. В частности, доводом в пользу выращивания собственных овощей являлось то, что на сэкономленные на покупке овощей деньги можно было приобрести другие продукты (мясо, крупы, фрукты), одежду или использовать их на культурный досуг (книги, газеты, кино, театр и др.)<sup>5</sup>. Примеры успехов рабочих-огородников в такого рода экономии обязательно приводились в агитационной литературе: «Я свой огород называю просто «копилкой», — говорит (работница завода. — В.Г.) Евдокимова. — Эта копилка позволила Анне Петровне за последний год подчистить и принарядить свою квартиру, обуть 11-летнего Мишу в хорошие сапоги <...> Овощи помогли!»<sup>6</sup>

Следует отметить, что такая образовательная деятельность (опытные участки, методическая литература, беседы) среди непосвященного в вопросы огородничества рабочего класса не являлась изобретением советского времени. Таким же образом в конце XIX — начале XX в. профессиональные агрономы проводили работу среди «несведущего», по их мнению, в огородничестве крестьянства, не умевшего наладить сбыт овощей и получить в результате этого прибыль<sup>7</sup>. Помимо всего содержание методических пособий по огородничеству для рабочих в 1930-х гг. мало чем, по сути, отличалось от изданий для огородников-любителей начала XX в., только оно было дополнено идеологиче-

скими формулировками. Поэтому кампания 1930-х гг. по организации огородов для рабочих (индивидуальных и коллективных) не может рассматриваться как совершенно новое явление.

Однако агиткампания 1930-х гг. имела, безусловно, большой успех в сравнении с деятельностью агрономов в начале XX в. Это было связано с общей политикой руководства нового государства, проводимой в конце 1920-х — 1930-е гг. и направленной на переустройство земледельческого уклада регионов СССР. В этот период советская идеология активно противопоставляла «новую» форму огородничества крестьянскому единоличному хозяйствованию как более совершенную с точки зрения технологии производства овощей и стратегически правильную в плане социально-экономической организации труда. О необходимости скорейшей ликвидации крестьянского единоличного землепользования многократно говорилось на страницах рекомендованной рабочим-огородникам литературы: «Будем биться за вытеснение кулацкого огорода коллективным, за строительство крупных огородных совхозов, колхозов, за коллективное рабочее огородничество»<sup>8</sup>. В качестве одного из аргументов в пользу последнего предполагалось внедрение и широкое применение в огородничестве тракторной обработки земли, усовершенствованных орудий.

Налаженное в 1930-х гг. индивидуальное рабочее огородничество решало несколько государственных задач: во-первых, семьи рабочих обеспечивали себя овощами; во-вторых, закрепленный за рабочим земельный участок удерживал его на рабочем месте, что препятствовало текучести кадров<sup>9</sup>; в-третьих, владение огородом являлось в том числе стимулирующим фактором профессионального роста и достижений в труде: в частности, ударникам производства выделялись наиболее удобные с точки зрения расположения огородные участки<sup>10</sup>. При этом отмечалось, что рабочим семьям для занятий огородничеством отводятся только свободное от основной работы время: «Отдавай должное огороду, не делай из-за него прогулов на производстве и помни об основном своем деле: борьбе за уголь, металл, новостройки»<sup>11</sup>.

Таким образом, в 1930-х гг. Советским правительством был проведен первый этап кампании по организации индивидуальных рабочих огородов, который продлился вплоть до Великой отечественной войны. По уверению авторов агитационной и методической литературы того времени, в результате удачных опытов в сфере огородничества с каждым годом стали поступать «десятки тысяч новых заявлений рабочих с требованием отвести им участки под огороды»<sup>12</sup>, «сотни семей перешли целиком на собственный «огородный бюджет» и за зиму не прикупили ни одного килограмма огородной продукции»<sup>13</sup>.

В дальнейшем развитию пригородного огородничества способствовало вышедшее 24 февраля 1949 г. Постановление Совета министров

СССР «О коллективном и индивидуальном огородничестве и садоводстве рабочих и служащих», в результате которого по Советскому Союзу прокатилась новая волна целевого выделения земельных участков вблизи городов, что впоследствии переросло в массовое дачное строительство во второй половине XX в.

---

<sup>1</sup> Эдельштейн В. И. Рабочий индивидуальный огород. М.; Л., 1934. С. 3–4.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См., например: Тутов И. М., Фирсов Н. И. Индивидуальный огород каждому рабочему и колхознику. Ростов-на-Дону, 1935; Баранов И. Т. Индивидуальный рабочий огород. Куйбышев, 1935; Балабанов М. С. Сад и огород рабочего и крестьянина. Киев, 1925; Жуков Г. И. Огород рабочего. Архангельск, 1934.

<sup>4</sup> Валерьянова Е. А. В поход за рабочий огород. М., 1931. С. 11.

<sup>5</sup> Золотарев Ю. М. Что дает огород рабочей семье. Опыт раменских текстильщиков. М., 1935. С. 3–4, 5–6.

<sup>6</sup> Там же. С. 13.

<sup>7</sup> Гавришина В. В. Престижность огородничества среди крестьян во второй половине XIX — начале XX в. // Богатство и престиж в традиционной культуре: Материалы Тринадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2014. С. 70–74.

<sup>8</sup> Валерьянова Е. Указ. соч. С. 4.

<sup>9</sup> Федин А. Х. Как организовать индивидуальный рабочий огород на Урале. Свердловск, 1934. С. 5.

<sup>10</sup> Гуляев А. И. Памятка рабочему огороднику. Макеевка, 1933. С. 9.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Золотарев Ю. М. Указ. соч. С. 4.

<sup>13</sup> Там же. С. 8.

UDC 631.15; 635.1/8

*V. V Gavrishina*

### Kitchengarden in the Structure of the Soviet Worker Homestead Economy in the 1930s

**Gavrishina Valentina Vladimirovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples Belarus, Ukraine and Moldova, researcher fellow; [vgavrishina@yandex.ru](mailto:vgavrishina@yandex.ru)

The report examines the horticulture, which became a part of the economic structure of the Soviet worker's homestead in the 1930s.

*Keywords:* horticulture of the Soviet worker, the dissemination of agricultural knowledge, 1930s.

*Д. В. Верховцев*

**Участие православной церкви  
в формировании этнических категорий  
на Северо-Западе России в XVIII в.**

**Верховцев Дмитрий Владимирович**, Институт истории Санкт-Петербургского государственного университета, аспирант; DVerhovtcev@gmail.com

В работе рассматривается ряд материалов XVIII в., которые проливают свет на представление служителей православной церкви о языковом и этнокультурном разнообразии нерусского населения окрестностей Санкт-Петербурга. Духовное правление старалось обеспечить не знавших русского языка прихожан священником, знакомым с их родным языком, но эта политика не была системной. Анализ изученных материалов показывает, что язык православных прихожан обычно назывался чухонским и не отличался от языка финнов-лютеран, однако существовали и отдельные попытки использовать лингвонимы и этнонимы, бытовавшие у рассматриваемого населения или их ближайших соседей. Эти сведения имеют большое значение для прояснения истории формирования в XIX в. этнографической номенклатуры населения Петербургской губ. (сложившейся под влиянием данных церковного учёта).

*Ключевые слова:* Санкт-Петербургская губерния, ижора, этнические классификации, история православной церкви, лингвонимы, Ингерманландия.

Вместе с окрестностями новой столицы, отвоеванными Петром I у Швеции в начале XVIII в., Россия получила в качестве подданных и проживавшее там население, весьма неоднородное в языковом, культурном и конфессиональном отношениях. В переписке с государем сподвижники называли это население «чухна и латыши», и в различных официальных документах эта квазиэтническая номенклатура во многом сохранялась на протяжении всего XVIII в. Категоризация населения губернии легко видоизменялись, и критерии, по которым выделялись те или иные

категории, в настоящее время определяются с большим трудом. У российского государства в то время все еще не было причин разбираться в культурных и языковых особенностях податного сословия, а его конфессиональная принадлежность вызывала ограниченный интерес. Между тем именно благодаря источникам, связанным с православной церковью, мы имеем возможность проследить одну из линий, в соответствии с которой происходило формирование представлений о культурных различиях населения столичной губернии и её ближайших окрестностей.

Из истории деятельности Санкт-Петербургской епархии известно о православных жителях Лисьего Носа, «*ижорянах*», которые говорят «или по *корельски*, или по *чухонски*», а также об опекавшем их священнике Иоанне Феокистове из церкви при Сестрорецких заводах (согласно материалам 1732 г.)<sup>1</sup>. Проблема, из-за которой в индифферентном к этническому XVIII столетии документы вдруг заговорили об этнонимах и языках меньшинств, состояла в том, что большинство прихожан сестрорецкой церкви были русские рабочие, и священник исповедовал только на русском языке, но некоторое количество прихожан из Лисьего Носа русского не знали, а, значит, не могли исполнить «тайну святого покаяния». Такое положение Феокистов посчитал недопустимым, и для решения вопроса, с одной стороны, принимал меры для обучения «*ижорян*» русскому языку, а с другой — просил Духовное правление прислать священника, знающего «*чухонское и корельское наречие*»<sup>2</sup>. Интерес здесь вызывает «рыхлость» употребляемой терминологии, в том смысле, что священник называет два лингвонима, вероятно не зная точно, о каком языке идёт речь, и этноним, не совпадающий ни с одним из этих лингвонимов. Можно предположить, что лингвоним *чухонский* и этноним *ижоряне* были услышаны Феокистовым от русских прихожан, тогда как лингвоним *корельский* — непосредственно от «*ижорян*». Надо сказать, что более чем через сто лет П. И. Кепшен по-прежнему считал, что в Лисьем Носу живут ижоры, а не карелы<sup>3</sup>, но на этом мы остановимся чуть позже.

Другое известие, связанное с актуализацией языковых идентичностей, относится к 1745 г., когда было выпущено предписание священнослужителям и причётникам направить в Петербургскую консисторию детей, знающих *чухонский* язык (видимо, с целью подготовки кадров для приходов, где прихожане говорили в основном на «*чухонском*»)<sup>4</sup>. Это известие хорошо увязывается с несколькими документами, иллюстрирующими, что Петербургская консистория старалась назначать в иноязычные погосты причт, знакомый с языком прихожан. Например, в Либерский (Либелицкий) погост в северной части шведской Карелии в ответ на поступившее

в 1735 г. от шведского правительства обращение Синод назначил священником Фёдора Софронова, уроженца Шуйстамского погоста, знавшего, судя по всему, один из карельских диалектов<sup>5</sup>. В том же Либерском погосте в 1770 г. произошла смена священника, так как тот не знал «чухонского языка»<sup>6</sup>. Как видно, церковные власти заботились о возможности свободного языкового общения прихожан со своим пастырем, но определённой системы для выполнения этой задачи не разработали. В иноязычные приходы направлялись их уроженцы, чаще всего дети ранее служивших там священников, но эти меры не всегда были достаточными.

П. В. Знаменский в своей работе о духовных школах в России, говоря о XVIII в., отмечает, что о преподавании «местных инородческих языков тогда ещё не заботились», однако приводит один интересный случай. Так, в 1748 г. архиепископ Феодосий распорядился взять подписку с двух семинаристов, что они выучат «чухонский язык» «ради необходимо случающихся в здешних странах нужд», за что им были обещаны места не только дьяконов, но и священников<sup>7</sup>. Это было первое известие о политике по стимулированию семинаристов к изучению местных языков, которая более широко и системно стала применяться в Олонецкой губ. начиная с 1829 г. Среди других учебных предметов, здесь преподавали карельский язык, и его знатокам местная консистория обещала впоследствии лучшие, наиболее доходные места «по уездам, где употребляется язык *корельский*»<sup>8</sup>.

То, что в документах XVIII в. сообщалось о направлении в карельские приходы священников, знающих не карельский, а *чухонский* язык, свидетельствует о том, что языковая политика консистории не была последовательной и не привела к глубокому осознанию языковых и культурных различий своих нерусских прихожан. В действительных различиях между карельскими диалектами и диалектами Финляндии по-настоящему стали разбираться только во второй половине XIX в., и ещё в 1866 г. Е. И. Тихонов докладывал на заседании Русского Географического общества, что карелы в Финляндии обучаются в народных школах по книгам на финском языке, который им понятен лишь отчасти, и потому карелы отстают в учении. Кроме того, он сообщал, что для лучшего понимания церковных служб на территории Финляндии их разрешили проводить на финском языке, однако для карелоязычного населения это принесет мало пользы<sup>9</sup>.

Таким образом, церковные деятели XVIII в., движимые целью выполнения православных предписаний, предпринимали попытки осознать языковое разнообразие своей паствы и обеспечить знание её языка окормлявшим священником. В связи с преимущественным



упоминанием в известиях лингвонима *чухонский* в языке у православных петербургских окрестностей, можно предположить, что в церковных кругах не различали язык финноязычных лютеран и язык православного населения, в XIX в. описанного как *ижоры*. Эта проблема могла бы показаться несущественной, так как окончательная, известная и поныне классификация населения Северо-Запада сложилась благодаря ученым XIX в., а отнюдь не церковным деятелям. Однако академик П. Кешпен, вклад которого в изучение этнического состава столичной губернии являлся основополагающим, опираясь именно на документацию консистории (в клировых ведомостях) и переписку с приходскими священниками выстраивал свои первичные представления об этнических категориях населения края<sup>10</sup>, что значительно повышает важность ранних церковных источников по культурным категоризациям.

---

<sup>1</sup> Архангельский М. С. - Петербургская епархия с воцарения Анны Иоанновны до учреждения в С.-Петербурге епископской кафедры // Странник. 1867. Т. IV (XXXI). С. 162–163.

<sup>2</sup> Автор не приводил ссылки на источники упоминаемых сведений, но судя по всему, основывался на архиве Петербургской духовной консистории, в котором и хранится обращение священника Феохтистова (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 962).

<sup>3</sup> Кешпен П. Селения, обитаемые ижорами в С.-Петербургской губернии // Ученые записки императорской Академии Наук по I и III отделениям. Т. II, вып. 3. СПб., 1853. С. 413.

<sup>4</sup> ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 2711.

<sup>5</sup> Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Вып. 4. СПб., 1875. С. 262. Вероятно, к этому случаю относится постановление Консистории от 1738 года о необходимости направить в Карелию священника и дьякона, знающих *чухонский* язык (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 1766).

<sup>6</sup> ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 7549.

<sup>7</sup> Знаменский П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. С. 458–459. Автор основывался на документах из архива Петербургской духовной семинарии (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 1. Д. 3270).

<sup>8</sup> Пулькин М. В. Карельский язык в Олонецкой духовной семинарии // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003. С. 135.

<sup>9</sup> Известия Императорского русского географического общества. Том II. СПб., 1866. С. 101–102.

<sup>10</sup> Александрова Т. М. Материалы церковно-приходского учёта как этнографический источник // Этнография Петербурга-Ленинграда: тридцать лет изучения. 1974–2004. СПб., 2004. С. 47.

*D. V. Verhovtcev*

Participation of the Orthodox Church in the  
Creation of Ethnic Categories in the North-West of  
Russia in the 18<sup>th</sup> century

**Verhovtcev Dmitry Vladimirovich**, The Institute of History of  
St. Petersburg State University, graduate student; DVerhovtcev@gmail.com

The article considers a number of 18<sup>th</sup> century documents, that sheds light on the Orthodox Church ministers representation of the Baltic-Finnish population linguistic and ethno-cultural diversity of the environs of St. Petersburg. Consistory tried to provide non-russian parishioners with a priest who knew their native language, although this policy was not systemic. The analysis shows that the language of the Orthodox parishioners was usually called the Chukhonsky language, and was not distinguished from the language of the Lutheran Finns by the authors of the documents, but there were also separate attempts to use lingvonyms and ethnonyms that existed directly among the population or their nearest neighbors. This information have great importance to study the history of the formation the scientific ethnographic nomenclature of the St. Petersburg province population, which was formed, in particular, under the influence of the data of church records in the XIX century.

*Keywords:* St. Petersburg governorate, Izhora, ethnic classification, the history of the Ortodox church, lingvonyms, Ingermanland.

*Л. В. Королькова*

Противостояние государства и церкви в северо-западных областях СССР в 1920–1930-х гг.

**Королькова Людмила Валентиновна**, Российский этнографический музей (г. С.-Петербург), отдел этнографии народов Северо-Запада и Прибалтики, научный сотрудник ведущей категории, кандидат исторических наук; korolkova@list.ru

В докладе рассмотрены основные этапы противостояния советской власти и церкви во время проведения целенаправленных антирелигиозных кампаний 1920–1930-х гг., результаты антирелигиозной пропаганды, деятельность ячеек Союза воинствующих безбожников (СВБ) Ленинграда и северо-западных областей СССР (Ленинградская, Новгородская, Псковская обл.). На основе анализа имеющихся в распоряжении автора материалов, делается вывод о фактическом провале антирелигиозной работы в рассматриваемом регионе. В качестве источников использованы документы, хранящиеся в ЦГИАПД (Санкт-Петербург), которые отражают результаты антирелигиозной деятельности губернских и уездных комитетов партии и комсомола и противостояние церкви и советской власти.

*Ключевые слова:* государство и церковь, антирелигиозная политика.

Доклад посвящен теме, которая уже не раз привлекала внимание исследователей. Среди разнообразных аспектов проблемы рассматривались взаимоотношения церкви и советской власти, церковный раскол, репрессии против деятелей церкви, антирелигиозная пропаганда и антирелигиозное движение (Союз воинствующих безбожников — СВБ), развившееся в стране под руководством партийных и комсомольских организаций. В большинстве источников итоги антирелигиозной работы оценивались как успешные, а приводимая в публикациях статистика свидетельствовала о значительном сокращении числа верующих к 1940 г.<sup>1</sup>

Однако в последние десятилетия в научный оборот были введены историко-политические документы партийных, комсомольских и советских организаций которые ранее хранились в архивах под грифом «секретно» и редко попадали на страницы научных изданий. Эти материалы свидетельствуют, что ситуация на «антирелигиозном фронте» не везде была одинаковой. В каждом конкретном регионе антирелигиозная пропаганда имела свою специфику. Действия организаций и лиц, уполномоченных вести борьбу с религией<sup>2</sup>, сталкивались с определенными трудностями. Провалов было больше в таких регионах, где значительную часть населения составляли так называемые национальные меньшинства, особенно если они исповедовали протестантизм, католицизм, ислам или входили в состав различных религиозных общин — сект<sup>3</sup>.

Одним из таких «проблемных» регионов был Северо-Запад СССР; здесь в 1920–1930-е гг. проживало большое число представителей прибалтийско-финских и балтских народов, а также переселенцев — немцев, поляков и др. К примеру, только в Ленинградской обл. в 1926 г., согласно данным Всесоюзной переписи населения, на 767 919 русских приходилось 221 420 представителей других народов (финнов, эстонцев, ижор, вепсов, немцев, поляков, карел, латышей и литовцев, татар, води)<sup>4</sup>.

До Октябрьской революции на территории, позднее вошедшей в состав Ленинградской обл., существовало 2165 культовых построек (без учета часовен), числилось 5118 служителей культа, 3330 монахов и монахинь<sup>5</sup>. Практически все население было верующим. Различные антирелигиозные кампании, приуроченные советской властью к главным церковным праздникам и рассчитанные на «отход молодежи и беднейшего крестьянства от религии», также оказались малоэффективными<sup>6</sup>.

Даже такие радикальные меры как закрытие церквей не привели к значительному сокращению верующих. С 1917 по 1937 г. в Ленинградской обл. прекратили существование 1472 постройки культового назначения (с 1917 по 1930 г. — 534; с 1931 по 1934 г. — 342; в 1934–1935 гг. — 334; а в 1936 г. — 262). Всего по Ленинграду и области за 20 лет советской власти было закрыто 1844 храмов и домов религиозного назначения. Из этого числа: 50% помещений было передано под школы, ясли и клубы, 15% храмов было снесено, 15% церквей пустовали из-за отсутствия средств на их переоборудование, а остальные использовались для разных целей<sup>7</sup>.

Несмотря на то, что центральные власти в 1920–1930-е гг. постоянно требовали от регионов принятия решительных мер для борьбы с религией, сложная экономическая и политическая ситуация в деревне не позволяла форсировать антирелигиозное наступление.

Согласно сведениям Ленинградского областного комитета ВКП(б) и Ленинградского совета СВБ, в марте 1937 г. количество действующих церквей в Ленинградской обл. было еще достаточно большим и составляло 846 ед. (численность служителей — 2005 чел.)<sup>8</sup>. Из-за формального отношения к антирелигиозной работе с населением сокращение численности религиозных общин шло медленно. В то время насчитывалось (без официально зарегистрированных служителей культа) 22525 членов церковных двадцаток и в советах сектантских общин — 22525 человек (901 организация)<sup>9</sup>.

Повсеместно население оказывало служителям культа значительную финансовую поддержку. Так, к 1937 г. ежемесячный заработок священников составлял до 1000 руб., дополнением к нему служили суммы (300–400 руб.), получаемые за исполнение треб. Также значительно возросли пожертвования на ремонт храмов и их содержание. Некоторые священники открыто поднимали вопрос о строительстве новых храмов и возвращении старых. Наибольшую активность в этом направлении проявили настоятели храмов Пашского, Шольского и Чудовского р-нов Ленинградской обл.<sup>10</sup> Значительному укреплению их позиций способствовало принятие Конституции 1936 г., признававшей свободу отправления религиозных культов. Священники на собраниях церковных двадцаток и на службах информировали верующих, что этот документ дает право на «открытую религиозную пропаганду»<sup>11</sup>.

Как уже говорилось выше, основными причинами сложившейся ситуации в многонациональных Северо-Западных областях СССР были проблемы в экономике и политике (неурожай, голод, непосильные налоги, недоверие к колхозам и советской власти). Антирелигиозная пропаганда в конце 1920-х гг. была малоэффективной, поэтому большинство крестьян оставались верующими и продолжали исполнять все религиозные обряды. К ячейкам безбожников они относились негативно, что было особенно характерно для старообрядцев, лютеран (на антирелигиозные лекции, организуемые в финских деревнях, крестьяне просто не приходили), а также для членов различных «сект» и христианских религиозных общин<sup>12</sup>.

Наибольшей нетерпимостью к пропаганде безбожия отличались старообрядцы. Были случаи, когда даже при использовании антирелигиозной лексики и исполнения интернационала старообрядческая молодежь уходила с массовых мероприятий и лекций. Родители-старообрядцы не разрешали своим детям вступать в пионеры и в комсомол, поскольку считали это большим грехом; также запрещалась работа в религиозные праздники. В одном из районов Псковской обл. (1937 г.) старообрядцы стали прибавать на входную дверь своего дома дополнительную скобу (ручку) для безбожников.

Если кто-то брался за ручку, предназначенную для домочадцев, ее сразу же обмывали святой водой<sup>13</sup>.

В числе непримиримых противников проведения антирелигиозной политики была лютеранская церковь. В 1924 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской губ. функционировало 16 лютеранских приходов и 58 дополнительных «подсобных» приходов, при которых служили 9 пасторов. Согласно официальной статистике, в 1926 г. в Ленинградской губ. число прихожан сельских лютеранских приходов составляло 1538 чел., в Новгородской губ. — 1169 чел., в Псковской губ. — 3517 чел., в Гдовском у. Ленинградской обл. — 3736 чел.<sup>14</sup> К началу 1930-х гг. лютеранская церковь укрепила свое влияние на деревенскую молодежь, что нашло отражение в увеличении количества конфирмаций. В 1932 г. конфирмацию прошли 1500 чел., а в 1933 — не менее 900<sup>15</sup>. В 1933 г. молодые люди, достигшие к тому времени 16–17-летнего возраста стали требовать возвращения двухнедельного курса подготовки к конфирмации<sup>16</sup>.

Наряду с лютеранами, поддержанию среди населения религиозности способствовали и члены различных христианских движений: баптисты, евангелисты, пашковцы, адвентисты, скакуны, чуриковцы и др. Этим движением были охвачены практически все финские и эстонские деревни центральных и западных районов Ленинградской обл. и ряд районов Псковской и Новгородской обл. В первые десятилетия советской власти все названные выше организации активизировали свою работу и стали оказывать довольно значительное влияние на крестьянскую молодежь; в 1926 г. во многих деревнях молодежь составляла до трети всех членов общины<sup>17</sup>. Для привлечения в секты использовались различные средства: организовали массовые культурные мероприятия, проповедовали братство, пацифизм. На собраниях сектантов устраивали концерты<sup>18</sup>. В Токсовской вол. по финским деревням ходили группы людей с оркестром, так называемые «спасители». Они собирали молодежь на беседы, устраивали для нее спектакли<sup>19</sup>. После запрета на открытое проповедование (1929 г.), сектанты стали собираться тайно.

В 1930-х гг. в некоторых областях Северо-Запада стали появляться новые секты. Одной из них была «денисовщина». Эта секта распространилась в 1932–1934 гг. в Дедовичском и Пажеревичском р-нах Псковской обл. Ее центр располагался в д. Шалгино Дедовичского р-на. Организатором секты был бывший царский офицер Денис Иванович Аугстальн. С 1925 г. он вместе со своими сыновьями и дочерью проживал в землянке на хуторе у д. Кузнецово. Местные жители считали его «святым» и беспрекословно выполняли все его поручения.

Под влиянием Дениса крестьяне отказывались вступать в колхоз, не пускали детей в школу. При встрече с пионерами и комсомоль-

цами сектанты-мужчины отводили лицо, а женщины прикрывали его платком. В 1934 г. секта потеряла своего руководителя, но последователи его учения остались. Местные власти пытались убедить крестьян отказаться от своих заблуждений, однако сделать этого не удалось, так как при появлении уполномоченных из района «денисовцы» уходили в лес<sup>20</sup>. Подобная секта «Символ веры» существовала в Ориенбаумском и Пригородном р-нах Ленинградской обл. Члены секты выступали против службы в армии, против колхозного строительства, проповедовали частную собственность<sup>21</sup>.

Поддержанию религиозности сельского населения способствовали и глубоко укоренившиеся в сознании крестьян традиции. В удаленных от уездных городов деревнях процветало колдовство. Только в одном Ефимовском р-не в 1937 г. было около 200 колдунов. Подобная ситуация наблюдалась и в Винницком р-не<sup>22</sup>. Повсеместно население продолжало справлять престольные и заветные праздники, несмотря на то, что гуляния проходили в рабочие дни. Потери колхозов составляли тысячи трудодней. В дни праздников пустыли и школы. Были и такие случаи, когда председатели колхозов поддерживали желание жителей деревни отметить религиозный праздник и даже принимали деятельное участие в их подготовке<sup>23</sup>. Приведем несколько примеров.

В Лужском р-не председатель колхоза «Большой Брод» отправил машину к месту проведения лесозаготовительных работ (за 40 км от села), чтобы привезти рабочих на празднование Николина дня<sup>24</sup>. В вепских колхозах, располагавшихся в Озерах, Ладве и Пелдушах, престольные праздники праздновали по три-четыре дня, причем гуляло все население, включая председателей колхозов и руководителей сельсоветов. А на Ильин день в Винницы приезжали даже крестьяне-отходники из Лодейного Поля. В Ильешах (Волосовский р-н) священники во время уборочной кампании организовали крестный ход от местной церкви к часовне св. вмц. Параскевы Пятницы, в котором приняли участие до 300 человек; расстояние в 2 км верующие преодолели на коленях<sup>25</sup>.

Сохранению религиозности среди крестьянства Ленинградской обл. способствовало и то, что организации, призванные вести борьбу с религией, относились к своей деятельности формально. Руководители областного СВБ на протяжении многих лет занимались атеистической пропагандой лишь на бумаге. Они предоставляли руководству Центрального совета СВБ ложную информацию о том, что работа в их регионе получила невиданный размах (до 500 тысяч членов СВБ только в Ленинграде) и пропагандировали теорию о стихийном отмирании религии. Итогом такой деятельности в 1930-е гг. стало закрытие Дома антирелигиозного просвещения, Дома безбожника,

Антирелигиозного университета, Антирелигиозного отделения ЛГУ, Антирелигиозного отделения института Н. К. Крупской. Также была сделана попытка ликвидировать антирелигиозные музеи<sup>26</sup>. Несмотря на то, что партийное руководство не раз указывало общественным организациям, и в том числе СВБ, на необходимость проведения антирелигиозной работы среди национальных меньшинств в Северо-Запада, эти решения практически не исполнялись. Так, к примеру, в 1936 г. в Оятском и Ефимовском р-нах не было проведено ни одного доклада или лекции на антирелигиозную тематику<sup>27</sup>.

В 1937 г. противостояние церкви и государства обострилось. В преддверие выборов в Верховный совет СССР недовольство советской властью и антирелигиозной политикой ранее повсеместно существовавшее на уровне скрытого протеста начало переходить в активную фазу. К примеру, ранее в Лычковском р-не Ленинградской/Новгородской обл. после опубликования проекта Конституции жители потребовали открыть закрытую церковь, собрали делегацию из 200 человек и отправились в сельсовет. Председатель не поддержал инициативу, тогда на следующий день никто из колхозников не вышел на работу<sup>28</sup>.

Руководство СССР было обеспокоено тем, что в ходе кампаний по выборам в Верховный Совет в ряде мест в списки кандидаты включались православные и лютеранские священники, представители церковных двадцаток. В некоторых районах наблюдались случаи открытой антисоветской пропаганды. Странствующие проповедующие священники публично критиковали советскую власть, осуждали ее экономическую политику, а стахановское движение называли «вдохновляющей силой Антихриста»<sup>29</sup>. В некоторых районах были случаи, когда священники на собраниях призывали население не ходить на выборы<sup>30</sup>. Реакция последовала незамедлительно: церковь обвинили в «отвлечении трудовых масс от активного участия в социалистическом строительстве и в попытках усыпить бдительность населения к врагам»<sup>31</sup>. Наиболее активные представители всех церквей, члены церковных двадцаток и старообрядческие священники были арестованы, затем в горнило репрессий попали и другие слои населения.

Летом 1937 г. началась подготовка к проведению очередной антирелигиозной кампании. В ее планы входила подготовка большого числа лекторов: в каждом колхозе предполагалось провести не менее 4–5 антирелигиозных бесед и докладов. Также планировалось издание 500 000 антирелигиозных лозунгов и плакатов, подготовка 1000 антирелигиозных библиотек для отправки их в деревни. Фабрикам патефонных пластинок были даны указания об организации массового выпуска пластинок с записями статьи В. И. Ленина «Социализм и религия», антирелигиозных стихов В. Маяковского и Д. Бедного.



Областному совету СВБ вместе с Музеем истории религии АН предлагалось организовать не менее 20 000 антирелигиозных выставок<sup>32</sup>.

Однако провести такую грандиозную акцию в полном объеме не удалось. В конце декабря 1939 г. и в начале января 1940 г. силами научных сотрудников Музея истории религии, Государственного антирелигиозного музея и лекторов областного СВБ в 25 районах региона было произведено лишь 107 антирелигиозных лекций, на которых присутствовало всего 9533 чел.<sup>33</sup> Побывавшие в сельской местности агитаторы утверждали, что религия еще «крепко сидит в сознании крестьян». К примеру, только в Порховском р-не Псковской обл. в 1937 г. верующие составляли 90% населения. На смену репрессированным священникам пришли «самосвяты» — грамотные, уважаемые в деревне люди (среди них было много женщин). Там где не было церквей, богослужения совершались тайно<sup>34</sup>.

Сельское население продолжало отмечать наиболее значимые религиозные праздники. К примеру, в Дрегольском р-не Ленинградской обл. в колхозе «Имени 19-й годовщины Октября» в 1939 г. Николу вешнего и Покров праздновали по четыре дня. Гуляния сохранялись на Пасху и Масленицу, в течение которых колхозники не работала по два дня. В Кончанском сельсовете Новгородской обл. верующие справляли в год шесть религиозных праздников<sup>35</sup>.

Итак, документальные материалы по Ленинградской обл. свидетельствуют, что противостояние между государством и церковью, как и во многих районах СССР, продолжалось до 1941 г., оно проявлялось в специфических региональных формах и имело разные последствия, отличные от других регионов.

---

<sup>1</sup> Логинов А. В. Власть и вера: Государство и религиозные институты в истории и современности. М., 2005. С. 323–324; Лучшев Е. М. Русский бог: У истоков советского атеизма. СПб., 2003; Слезин А. А. Советское государство против религии: «оттепель» середины 1920-х годов // Вопросы права и политики. 2013. № 3. С. 37–73; Слезин А. А., Баланцев А. В. Противодействие комсомольских организаций религиозному влиянию среди «восточных национальных меньшинств»: специфика первой половины 1920-х годов // Проблемы общества и политики. 2012. № 3. С. 48–100.

<sup>2</sup> Губкин О. русская православная церковь под игом богоборческой власти в период с 1917–1941 г. // <http://www.sir35.ru>; Синицын Ф. Л. Провал антирелигиозной политики СССР в предвоенный период. 2016 // <http://www/world-war.ru>; Лучшев Е. М. Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг. СПб., 2016; Шахнович М. М., Чумакова Т. В. Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР. СПб., 2016.

<sup>3</sup> В терминологии 1920–1940-х гг.

<sup>4</sup> Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПФ АРАН). Ф. 135. Оп. 2. Д. 603. Л 1.

<sup>5</sup> Центральный государственный архив историко-политических документов (ЦГИАПД). Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. Л. 2.

<sup>6</sup> ЦГИАПД. Ф. К-601. Оп. 1. Д. 886. 1927 год. Л. 11; Ф. О-1635. Оп. 1. Д. 556. Л. 53; Ф. 218. Оп. 1. Д. 84. Л. 37, 69; Ф. 24. Оп. 10. Д. 16. Л. 26; Ф. 24. Оп. 10. Д. 455. 1939–1949 гг. Л. 3.

<sup>7</sup> ЦГИАПД. Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. 1937. Л. 2.

<sup>8</sup> Там же. Л. 1.

<sup>9</sup> Там же. Л. 2.

<sup>10</sup> Там же. Л. 4–5.

<sup>11</sup> Там же. Л. 2.

<sup>12</sup> Ф. О-1635. Оп. 1. Д. 556. Л. 53; Ф. 218. Оп. 1. Д. 37, 69; Ф. 24. Оп. 10. Д. 62. Л. 22.

<sup>13</sup> Ф. К-601. Оп. 1. Д. 636. Л. 52; Ф. 24. Оп. 10. Д. 455. Л. 93; Ф. 24. Оп. 10. Д. 455. Л. 32.

<sup>14</sup> Ф. К-601. Оп. 1. Д. 425. Л. 58.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 62. Л. 22.

<sup>17</sup> Ф. 601. Оп. 1. Д. 425. Л. 70, Л. 92; Ф. К-601. Оп. 1. Д. 636. Л. 48; Ф. 218. Оп. 1. Д. 84. Л. 22, 36.; Ф. 24. Оп. 10. Д. 16. Л. 70, Л. 105, 110; Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. Л. 10, 87.

<sup>18</sup> Ф. К-601. Оп. 1. Д. 636. Л. 43.

<sup>19</sup> Там же. Л. 50.

<sup>20</sup> Ф. 24. Оп. 1. Д. 455. Л. 95.

<sup>21</sup> Ф. К.601. Оп. 1. Д. 636. Л. 50.

<sup>22</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 267. Л. 12, 27.

<sup>23</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. Л. 23; Ф. 24. Оп. 10. Д. 317. Л. 21, 24, 25; Ф. 24. Оп. 10. Д. 267. Л. 8.

<sup>24</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. Л. 9.

<sup>25</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 317. Л. 21; Ф. 24. Оп. 10. Д. 317. Л. 21.

<sup>26</sup> Там же. Л. 1–4.

<sup>27</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 316. Л. 12.

<sup>28</sup> Там же. Л. 11.

<sup>29</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 267. Л. 10, 27.

<sup>30</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 317. Л. 29.

<sup>31</sup> Там же. 21.

<sup>32</sup> Там же. Л. 4.

<sup>33</sup> Ф. 24. Оп. 10. Д. 455. Л. 1.

<sup>34</sup> Там же. Л. 3, 31 об., 47, 53.

<sup>35</sup> Там же. Л. 4

UDC 94(470); 28.286

*L. V. Korolkova*

Confrontation between the Soviet State and  
the Church in the North-West Regions  
of the USSR in 1920–1930s

**Korolkova Lyudmila Valentinovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of the North-West Russia and Baltic Region, chief research fellow, Ph.D. (History); korolkoval@list.ru

The paper focuses on principal consequences of confrontation between the Soviet State and the Russian Orthodox Church during targeted antireligious campaigns of 1920–1930s: the results of antireligious propaganda and activity of local sections of the Union of Militant Atheists in Leningrad and north-western regions of the USSR: Leningradskaya Oblast', Ngorodsky Oblast' and Pskovskaya Oblast'. On the basis of available materials the author comes to conclusion about failure of antireligious activities in these areas. The author used for her work documents from the Central State Archive of Historical Political Documents of Saint Petersburg which reflect results of antireligious activities of provincial and district committees of the Communist Party of the Soviet Union and the All Union Leninist Young Communist League and situation in countryside.

*Keywords:* Soviet State and the Church, antireligious policy.

*О. В. Калинина*  
Советская школа, семья и Церковь  
в Псково-Печорском крае  
в 1945–1991 гг.

**Калинина Ольга Владимировна**, Российский этнографический музей (г. С.-Петербург), отдел этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, научный сотрудник; Kalinina\_ol@mail.ru

Доклад посвящен проблеме сосуществования религиозной традиции с государственной идеологией научного атеизма. На примере локальной истории Псково-Печорского края, советизация которого началась уже после Второй мировой войны, рассматриваются факторы, влиявшие на духовное воспитание молодежи. Исследование базируется на устной информации, полученной от респондентов в ходе полевой работы автора в 2007–2016-х гг. и дополнено сведениями из архивных источников. Специфика местной православной культуры второй половины XX в. обусловлена наличием не разрушенной церковно-приходской системы и деятельностью Псково-Печорского монастыря. Наряду с общественным воспитанием в рамках идеологии научного атеизма продолжала функционировать домашняя традиционная модель, основанная на церковных началах.

*Ключевые слова:* традиция, религиозное воспитание, Псково-Печорский монастырь, атеистическая пропаганда.

В докладе рассматриваются механизмы сохранения и размывания традиционного религиозного мировоззрения в условиях антицерковной государственной политики на примере послевоенных поколений Псково-Печорского края (современного Печорского р-на Псковской обл.). Специфика локальной религиозной идентичности обусловлена: 1) наличием Псково-Печорского Свято-Успенского монастыря; 2) пограничным положением, следствием которого являлось нахождение района в составе различных государственных

ных образований — Эстонской республики (1920–1940), СССР (1940–1941), Рейхскомиссариата Остланд нацистской Германии (1941–1944); СССР (1941–1991); 3) полиэтничностью населения. Большинство коренного населения края (русские и сету<sup>1</sup>) исповедует православие. Этническая специфика церковной жизни в Печорском крае выражается, помимо ментальных сложно уловимых черт, в использовании нескольких языков: церковнославянского и эстонского (богослужebные), русского и сету (в обыденной жизни). В «эстонский» и «немецкий» периоды устоявшиеся, локальные религиозные практики не претерпели коренных изменений.

В первые годы после Второй мировой войны политика И. В. Сталина в отношении церкви отличалась сравнительной лояльностью. Печоряне, знакомые с антирелигиозной борьбой 1920–1930-х гг. в СССР лишь понаслышке, столкнулись с проблемой официального неприятия «религиозных предрассудков» уже в период нахождения у власти Н. С. Хрущева. Парадокс ситуации заключался в наличии действовавших храмов и монастыря, не разрушенной системе приходской жизни. «Ну, раз есть церковь, раз открыта, значит это можно»<sup>2</sup>. Философия научного атеизма отводила церкви роль ненужного атавизма, а усилия атеистической пропаганды были направлены прежде всего на подрастающую молодежь.

*Школа.* Для переквалификации педагогов в срочном порядке в 1945 г. были организованы курсы политучебь, читки газет и книг по истории ВКП(б). Эти мероприятия проводились в крупных населенных пунктах и в гораздо меньшей степени затрагивали сельскую глубинку<sup>3</sup>. В нарративах учившихся в первое десятилетие после Великой Отечественной войны отсутствуют сюжеты, связанные с активной антицерковной политикой в школе. Мотив запрета на посещение храма школьниками появляется в воспоминаниях «шестидесятников» и их родителей. Начиная с конца 1950-х гг. в обязанности учителей вменялось вводить «атеистический элемент» в канву каждого урока. Наиболее ярким воспоминанием как бывших учащихся, так и учителей являются «дежурства» педагогов («красные повязки на руках») у стен храмов во время больших церковных праздников. В их обязанности входило не допускать в храм учеников, фиксировать нарушения и увещевать родителей. Однако, как показывают материалы интервью, «контролёр», сами воспитанные в местной традиции, смотрели на происходящее сквозь пальцы, а последующая процедура выговора нарушителей перед всем классом часто воспринималась обеими сторонами как необходимая формальность. В школьную программу входили походы в кинотеатр на антирелигиозные фильмы (например «Тучи над Борском»), периодические беседы

с учащимися о вреде религии; в противовес семейным традициям выступало пионерское движение. «Нас отбили от церкви. Я пока дома была, такого дошкольного возраста, носила крестик на веревочке. А в школе нет. Нет, нет. Галстук, Вы что! И значок!»<sup>4</sup>

*Семья.* Хранителями и трансляторами религиозной традиции в семье выступали старики. Именно они чаще всего настаивали на крещении ребенка и занимались его воспитанием до школы. Абсолютное большинство информантов, рожденных после 1945 г., были крещены в раннем детстве. После введения мер усиленного контроля за исполнением религиозных треб в 1958–1964 гг.<sup>5</sup>, детей начали крестить дома и за закрытыми дверями храма (например рано утром). Практически во всех домах были иконы, у многих — литература религиозного содержания. Дошкольники ходили на причастие вместе со старшими, учили с бабушкой или матерью «Отче наш» («Meie isa» — эст.), от них же узнавали библейские истории. «А потом, потом перестали в храм ходить. Стали пионерами»<sup>6</sup>. В отношении школьного антирелигиозного воспитания родители занимали позицию нейтралитета или молчаливого согласия/несогласия. В 1960–1970-х гг. многие религиозные практики продолжали существовать в семьях в редуцированном виде: например, Великий пост не соблюдался, но все члены семьи ничего не ели в субботу перед Пасхой, заходили в храм по праздникам, но всю службу не стояли. В целом, факт отделения церкви от государства, а также загруженность на работе сказывались на снижении религиозной активности населения. Тем не менее в Пасху, Успение Богородицы (в монастыре), на Троицу и престольные праздники храмы были переполнены. Неукоснительно соблюдалась традиция семейного посещения родового кладбища и храма при нем в дни поминовения усопших. Несмотря на упоминания о гипотетически возможном исключении из рядов пионерской организации или увольнении с работы за посещение храма, ни один из информантов не вспомнил о подобных случаях в реальности. В некоторых семьях верующие родители запрещали детям участвовать в пионерском движении.

*Храм.* В советский период в Псково-Печорском крае сохранялась традиционная система церковных приходов. Несколько храмов было закрыто, но ни один не был разрушен. В 1961 г., в самый разгар антирелигиозной кампании, на этой территории действовало 14 церквей — наибольшее число функционировавших православных храмов по Псковской обл. по сравнению с другими районами (от одной до девяти церквей)<sup>7</sup>. «Здесь без церкви не жили просто напросто»<sup>8</sup>. Не ходили в церковь убежденные коммунисты, а также люди, занимавшие высокие статусные посты (чи-

новники, милиционеры, педагоги). Сам факт наличия действующего храма разжигал детское любопытство: «Я помню, вот мы в школе, вот Пасха, нам интересно вот просто, просто узнать, что же там делается?»<sup>9</sup> Отсутствие целостной системы религиозного воспитания и атеистическая пропаганда постепенно приводили к утрачиванию понимания сути церковной жизни у печорян, рожденных в СССР, однако, храм по-прежнему оставался для них важной культурной доминантой, символом локальной идентичности и связи поколений.

*Монастырь.* Мужской Свято-Успенский Псково-Печорский монастырь является градообразующим началом Печор, духовным и культурным центром округа. Как один из немногих функционировавших монастырей на территории СССР (никогда не закрывался), он являлся центром притяжения верующих, а также своеобразной демонстрацией мировой общественности факта отсутствия религиозных гонений в Советском Союзе. Уже на излете советского периода монастырь начал активную миссионерско-образовательную деятельность (детские кружки, хор, школьные факультативы), в 1960–1970-х гг. эта роль была опосредованной. Из протокола собрания детского сада № 1 в 1961 г.: «...близость детского учреждения к монастырю отрицательно сказывается на детях. Они видят, как крестятся прохожие, замечают своеобразие в одежде и поведении монахов, задают ряд вопросов»<sup>10</sup>. Для печорских детей монастырь был частью обыденной жизни — местом игр и шалостей (катание на санях; лазание по разрушенным стенам; добывание денег, оставленных паломниками)<sup>11</sup>, прогулок с родителями, экскурсий с учителями в рамках уроков краеведения. Деревенские дети бывали в монастыре гораздо реже; некоторые оказались там впервые уже во взрослом возрасте. Основным поводом его посещения как и прежде являлось празднование Успения Богородицы (мест. Успенъё, Maar'aräiv — сету) — главного негласного праздника Псково-Печорского края.

Таким образом, коренное население региона являлось носителем специфической церковной культуры. Советское поколение печорян воспитывалось в системе «двойных стандартов»: школа и средства массовой информации способствовали размыванию религиозного сознания; наличие устойчивых семейных и региональных церковных традиций препятствовало формированию атеистического мировоззрения.

---

<sup>1</sup> Сету (сето) — этноконфессиональная общность, проживающая в Печорском р-не Псковской обл. и в юго-восточных у. Эстонии (Вырумаа,

Пылвамаа). Язык сету относится к финно-угорской языковой группе, близок эстонскому. Сету исповедуют православие, но от русского населения получили экзоним «полуверцы»; в документах они часто упоминаются как «печорские эсть», «эстонць».

<sup>2</sup> ПМА. 2016 г., А. Н. Качкина, 1958 г.р., г. Печоры.

<sup>3</sup> Государственный архив новейшей истории Псковской обл. Ф. 430. Оп. 1. Д. 1. Л. 15.

<sup>4</sup> ПМА. 2016 г., В. А. Сливинская, 1965 г.р., д. Залесье.

<sup>5</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX в. М. С. 359–383

<sup>6</sup> ПМА. 2016., Н. В. Румянцев, 1947 г.р., г. Печоры.

<sup>7</sup> Государственный архив Псковской обл. Ф –Р 1776. Оп. 1. Д. 375. Л. 8.

<sup>8</sup> ПМА. 2016 г., А. Н. Качкина, 1958 г.р., г. Печоры.

<sup>9</sup> ПМА. 2016 г., Т. Н. Кивимяги, 1954 г.р., г. Печоры.

<sup>10</sup> Государственный архив Псковской обл. Ф–Р 1776. Оп. 1. Д. 120. Л. 7.

<sup>11</sup> Все вышеперечисленные действия крайне не одобрялись самими насельниками монастыря.

UDC 94 (37.014.52).

*O. V. Kalinina*

### The Soviet School, Family and the Church in Pskov–Pechery Region (1945–1991)

**Kalinina Olga Vladimirovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the North-West Russia and Baltic Region, research fellow; Kalinina\_ol@mail.ru

This paper focuses on coexistence of religious tradition with state atheistic ideology. It examines the factors that influenced spiritual education of youth, taking as a case study the local history of Pskov-Pechery District, which sovietization already started after the World War II. The research is based on oral evidence received from informants in course of author's fieldwork in 2007–2016 and supplemented by archival documentation. The specifics of local Orthodox culture of late XX century is determined by undestroyed parish system and activities of the Pskov-Pechery Monastery. Traditional system of home education based on church principles continued to function alongside social education based on atheist ideology.

*Keywords:* tradition, religious education, Pskov-Pechery Monastery, atheistic propaganda.



*А. А. Петров*

## Октябрьская революция 1917 года и ликвидация неграмотности коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России

**Петров Александр Александрович**, Российский государственный педагогический университет им.А.И. Герцена (С.-Петербург); Институт народов Севера, кафедра алтайских языков, фольклора и литературы, профессор, доктор филологических наук; petrovalexspb@mail.ru

В докладе исследуется роль Октябрьской революции в ликвидации неграмотности и в создании письменности в языках коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. Освещаются вопросы истории просвещения и создания алфавитов для языков эвенков, эвенов, юкагиров, долган, хантов, нивхов и других северных народов в советский период.

*Ключевые слова:* Октябрьская революция, ликвидация неграмотности, создание письменности, алфавиты, малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока России.

В 1917 г. в Петрограде произошла Великая Октябрьская социалистическая революция, которая сменила общественно-экономическую формацию российского общества и вызвала огромный отклик в мировом политическом процессе. В России произошли коренные преобразования в жизни трудящихся. Началась ликвидация безграмотности.

К началу XIX в. в России большинство народов империи не имели своей письменности. Старописьменная традиция была у русских, украинцев и белорусов (на основе кириллицы), народов Прибалтики (на латинице), грузин и армян (национальные алфавиты). Мусульманские народы Поволжья, Кавказа и Средней Азии ограничено пользовались арабским письмом. С конца XVIII в. с целью христианизации язычников и мусульман начинается перевод религиозных книг на языки народов России. Приступили к изданию букварей, но четких правил их написания не было, так же как и орфографических норм для национальных языков. Так, в 1890-х гг. якутские

и коми-пермяцкие буквари выходили на четырёх разных алфавитах.

Для ликвидации массовой безграмотности необходимо было создание письменностей. К началу XX в. относятся первые попытки стандартизации орфографий и алфавитов, которые принимались обычно на учительских съездах, но зачастую эти решения не выполнялись. К примеру, крупнейшая типография национальных книг в Казани продолжала работать по своим шрифтам и правилам. После Октябрьской революции начинается активное развитие национальных письменностей в России. Проходит множество учительских съездов, разрабатываются орфографии, утверждаются алфавиты.

С 1920-х гг. начинается движение за латинизацию алфавитов народов СССР, но уже с середины 1930-х гг. разработка новых алфавитов была остановлена. С 1936 г. начинается процесс перевода всех латинизированных алфавитов на кириллицу, и в 1941 г. он был практически завершен.

В Ленинграде, в Институте народов Севера, была создана Научно-исследовательская ассоциация (НИА ИНС), которая уже к концу 1930 г. выработала проект алфавита для народов Крайнего Севера. Он был утвержден в начале 1931 г. Всесоюзным комитетом Нового (латинизированного) Алфавита при Президиуме Совета национальностей ЦИК СССР и Коллегией Народного комиссариата просвещения РСФСР. В январе 1932 г. состоялась I Всероссийская конференция по развитию языков и письменности народов Крайнего Севера, утвердившая предложение НИА ИНСа «о практической возможности и целесообразности создания письменности на следующих языках Крайнего Севера: 1) саамском (лопарском); 2) ненецком (самоедском); 3) мансийском (вогульском); 4) хантэйском (остяцком); 5) селькупском (остяко-самоедском); 6) кетском (енисейском); 7) эвенкийском (тунгусском); 8) эвенском (ламутском); 9) нанайском (гольдском); 10) удэйском; 11) луораветланском (чукотском); 12) нымыланском (корякском); 13) нивхском (гиляцком); 14) юйтском (эскимосском)», а также утвердившая основные принципы терминологии и орфографии северных языков<sup>1</sup>.

С некоторыми языками народов Севера, Сибири и Дальнего Востока связаны особые случаи. Так, к примеру, на эвенском (ламутском), эвенкийском (тунгусском) языках еще до Советской власти издавалась переводная церковная литература.

Впоследствии для многих языков северных народов состоялось своеобразное второе рождение письменности. Например, для нивхского языка первый букварь был создан на основе Единого Северного алфавита в 1932–1933 гг. (Е. А. Крейнович), в 1950-е гг. он был переиздан на основе кириллицы (В. М. Савельева, Е. Дехаль, Ч. М. Таксами). Второе рождение письменности нивхов состоялось

в 1980-х гг., когда вышли в свет два букваря: на основе восточно-сахалинского диалекта (Г. А. Отаина, В. М. Санги) и на основе амурского диалекта (Ч. М. Таксами, М. Н. Пухта, А. М. Вингун).

Опыт издания учебно-методической литературы на диалектах и говорах языков коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока наглядно демонстрирует хантыйский язык. Так, изданы учебники на казымском, сургутском, ваховском, шурышкарском, среднеобском диалектах этого языка. Опыт показал, что наиболее жизнестойкими оказались учебники казымских и шурышкарских хантов (для школ, педучилищ, а также детская литература).

Создание письменности на языках народов Севера продолжалось и в 1960–1970-е гг. Так, письменность юкагиров появилась в 1969 г. (С. Н. Курилов, Г. Н. Курилов). Чуть позже, в конце 1970-х, появилась долганская письменность (Е. Е. Аксенова, А. А. Барболина, В. Н. Парфирьев).

Письменность на ульчском языке была создана в начале 1990-х гг. одновременно с выходом в свет «Букваря» К. Ф. Дечули, Л. И. Сем (2-е изд. 1997).

Выход в свет сборника «Палеоазиатские языки» (1986) констатировал появление алфавитов алеутского, ительменского, кетского, нганасанского и энецкого языков<sup>2</sup>. Таким образом, число бесписьменных языков народов Севера, Сибири и Дальнего Востока сократилось до минимума. Вместе с тем вопросы графики и орфографии большинства языков народов Севера остаются до сих пор малоисследованными и требуют специального изучения.

В результате победы Великой Октябрьской социалистической революции для коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, как и для других народов СССР, стало доступным всеобщее бесплатное образование. Благодаря появлению письменности стало возможным издание учебной литературы, газет, журналов и книг на родных языках, возникли новые национальные литературы. У народов Севера появились свои национальные поэты, прозаики, педагоги, ученые. В детских дошкольных образовательных учреждениях, школах, педучилищах и вузах стало возможным преподавание на родных языках.

В годы так называемого развитого социализма народы Севера, Сибири и Дальнего Востока пережили своеобразный ренессанс своего развития в области образования, гуманитарной науки и культуры.

---

<sup>1</sup> Алькор (Кошкин) Я. П. Предисловие // Указатель литературы, изданной на языках народов Севера в 1931–1933 гг. М., 1934. С. 4.

<sup>2</sup> Бурькин А.А. Изучение фонетики языков малочисленных народов Севера России и проблемы развития их письменности (обзор) // Язык и речевая деятельность. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2000. С. 3.

UDC 81.26

*A. A. Petrov*

The October Revolution of 1917 and the  
Elimination of Illiteracy of the Indigenous  
Small-Numbered Peoples of the North,  
Siberia and Far East of Russia

**Petrov Aleksander Aleksandrovich**, The Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen; the Institute of the Peoples of the North, the Department of Altaic Languages, Folklore and Literature, (St. Petersburg); professor, D. Sc. (Philology); petrovalexspb@mail.ru

The article explores the role of the October revolution in elimination of illiteracy and creation of written for the languages of indigenous small-numbered peoples of the North, Siberia and the Far East of Russia. It discusses the issues of the enlightenment and the creation of alphabets in the languages of Evenki, Evens, Yukaghir, Dolgans, Khanty, Nivkhs and other northern peoples in the Soviet period.

*Keywords:* October revolution, elimination of illiteracy, creation of writing, small-numbered peoples of the North, Siberia and the Far East of Russia.

*Е. В. Бусырева*

**Влияние политических преобразований  
в XX–XXI вв. на этническую идентификацию  
финно-угорских этнодисперсных групп  
Мурманской обл.**

**Бусырева Елена Владиславовна**, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Федерального государственного бюджетного учреждения науки Кольского научного центра РАН (г. Апатиты), младший научный сотрудник, кандидат исторических наук; ebusyreva@mail.ru

В докладе рассматривается влияние политических преобразований на этническую идентификацию представителей семей с финскими, карельскими и вепскими корнями, проживающих на территории Мурманской обл. Этническая идентичность рассматривается как неустойчивая категория, зависящая от воздействия конкретных исторических событий. Сообщение построено на полевых материалах, собранных в городах и поселках Мурманской обл. в 2009–2017 гг. Анализируется влияние политики государства на формирование этнической идентичности этнодисперсных финно-угорских групп Мурманской обл. Сравнительно-сопоставительный анализ по этническим группам выявил особенности конструирования этнической самоидентификации в семьях, отличающихся своей родословной.

*Ключевые слова:* финны, карелы, вепсы, этническая идентификация, политика государства, этнодисперсные группы.

Доклад посвящен проблеме формирования этнической идентичности у представителей семей с финскими, карельскими и вепскими корнями. В настоящее время финны, карелы и вепсы Мурманской обл. являются этнодисперсными группами: они не имеют каких-либо этнических объединений для поддержания своей культуры, их нельзя назвать устойчивыми сообществами.

Идентичность рассматривается нами как результат процесса идентификации. С течением времени происходят изменения са-

моидентификации под воздействием различных факторов. Людям свойственно «переопределять» себя, если им это покажется полезным или если их вынудят к этому обстоятельства<sup>1</sup>. На этническую идентификацию финнов, карелов и вепсов значительное влияние оказала политика государства, которая вынуждала, как сообщили некоторые информанты, на протяжении жизни изменять свою этническую идентичность.

Рассмотрим факторы, повлиявшие на конструирование этнической идентичности у представителей семей с финской родословной. В 1920-х гг. государством провозглашалась политика культурного развития национальных меньшинств. В районах компактного проживания финнов был образован национальный финский район (Александровский)<sup>2</sup>. Вся документация велась на финском языке, были открыты финские школы. Колонисты идентифицировали себя как финны, тем более что подавляющее большинство браков были моноэтническими, в семьях общались на финском языке, придерживались лютеранского вероисповедания и вели традиционную хозяйственную деятельность.

Со второй половине 1930-х гг. среди финнов наметилась тенденция сокрытия своего этнического происхождения, что было вызвано негативным отношением к ним как со стороны правительства, так и со стороны населения. Этому же способствовало ухудшение советско-финляндских отношений, обвинение финнов в причастности к диверсионно-террористическим и контрреволюционным организациям, советско-финская война, участие Финляндии в войне против Советского Союза на стороне фашистской Германии. Стремление скрыть свою этническую принадлежность долгое время сохранялось среди лиц старшего поколения: «Мама до сих пор боится своего финского происхождения и мне запрещает говорить на эту тему»<sup>3</sup> (отца матери расстреляли); «Прабабушка скрывала, что она финка (ее мать расстреляли.— *Е. Б.*). Причем, когда уже перестройка началась, и сказали, что надо бы всех реабилитировать, прабабушка всё равно боялась. И когда моя бабушка сказала, что напишет про свою бабушку, прабабушка ей ответила: “Ты — дура, они специально выясняют тех, кто еще жив. Будут убивать”. Вот у нее была такая установка»<sup>4</sup>.

После принятия в 1993 г. Постановления Верховного Совета РФ «О реабилитации российских финнов» ситуация кардинально изменилась. У многих информантов возник интерес к своим финским корням, большинство идентифицирует себя как финны. Так, некоторые информанты, имеющие карело-финское происхождение, были записаны в советском паспорте как карелы, в последние же годы изменили свою этническую принадлежность на финскую.

В целом, для информантов из полиэтничных семей характерно неустойчивое этническое самосознание. Примером могут служить высказывания информантов из карело-финских семей: «В паспорте была записана — карелка. Но вот как-то чувствую, что ближе к финнам»<sup>5</sup>; «В паспорте я записана по маминой национальности «карелка», но я себя ощущаю в большей степени финкой»<sup>6</sup>. В настоящее время люди открыто говорят о своих этнических корнях, что является, конечно же, положительным явлением, которое означает окончание периода скрытого этнического идентитета<sup>7</sup>.

Влияние политических преобразований на этническую идентификацию карелов проявлялось прежде всего в отношении к карельскому языку. В 1920-х гг. правительство Карелии, состоящее в основном из «красных финнов», игнорировало карельский язык, поскольку тот был бесписьменный. В 1920 г. Первый Всекарельский съезд трудящихся принял резолюцию о преподавании в школах на русском или финском языках<sup>8</sup>. В Кандалакшском р-не Мурманской обл., который до 1938 г. входил в состав Карелии, дети из финских и карельских семей учились в финской школе: «У нас была русская и параллельно финская. Учителя были финны. Я в финской школе до третьего класса училась. Потом финскую школу закрыли. Меня перевели в русскую, а я ни слова по-русски не знала»<sup>9</sup>. Постепенно складывалась ситуация, когда в карельских семьях перестали использовать карельский язык<sup>10</sup>. Увеличилась доля карелов, называющих родным языком русский. У карелов Мурманской обл. в 1970-х гг. национальность и родной язык совпадали у 50%, а по данным переписи 1989 г. — лишь у 33,5%<sup>11</sup>. Согласно переписи 2010 г. в Мурманской обл. зарегистрировано 1376 карелов, из них только 21,1% владеют карельским языком<sup>12</sup>. Как видно из приведенных данных, большинство карелов считают родным русский язык.

В отличие от карелов вепсы оказались в более сложной ситуации, поскольку вепский край был разделен на три части: северные вепсы проживают в Шелтозерском р-не Карелии, средние — на северо-востоке Ленинградской обл. и южная группа в Вытегорском р-не Вологодской обл.<sup>13</sup> Административное разделение вепсской территории и разное отношение к вепсам со стороны руководства этих административных единиц сказались на их демографическом развитии<sup>14</sup>. В наиболее выгодном отношении с точки зрения сохранности родной культуры оказались вепсы Карелии. Процессы конструирования финно-угорской идентичности и культурные маркеры этой идентичности, безусловно, значительно ярче выражены в Республике Карелия, и она здесь имеет определенный этнический профиль (поскольку в Карелии все «финно-угорское» маркировано позитивно).

Разница в подходе к этнической идентификации вепсов со стороны администрации ярко проявилась во время переписей 1959, 1970 и 1979 гг. В Вологодской обл. вепсы были зарегистрированы как русские<sup>15</sup>: «У меня в свидетельстве о рождении записано, что родители «вепсы». А в паспорте записали «русская». А у сестры и в паспорте записано было «вепс», потому что она после 8 класса поехала в Петрозаводск учиться, там записывали «вепс», а в Вологодской области записывали «русская»<sup>16</sup>; «Мы все в Вологодской получали, и у нас у всех в паспортах «русская» указано. Говорили «нет вепс», я плакала, говорила, что я — вепс, посмотрите по свидетельству, у меня родители вепсы. «Можешь не плакать, такого народа у нас больше нет»<sup>17</sup>. В Ленинградской обл. была аналогичная ситуация<sup>18</sup>.

В настоящее время Карелия получает субсидии на социально-экономическое развитие вепсов<sup>19</sup>. В школах Вепской национальной волости Карелии вепский язык является обязательным предметом<sup>20</sup>. Что касается Мурманской обл., то здесь не существует каких-либо программ, поддерживающих сохранность вепской культуры. Это связано с незначительным числом вепского населения (согласно данным последней переписи на территории Мурманской обл. зарегистрировано 82 вепса<sup>21</sup>).

Таким образом, политические преобразования оказывают влияние на этническую идентификацию представителей семей с финно-угорской родословной. Рост этнического самосознания финнов, карелов и вепсов совпал с началом демократических преобразований. Отмечается рост престижа финского, карельского и вепского языков. Сравнительно-сопоставительный анализ по отдельным этническим группам позволил сделать вывод, что политика государства более всего повлияла на этническую идентификацию российских финнов.

---

<sup>1</sup> Вахтин Н. Б. Языки народов Севера в XX в.: очерки языкового сдвига. СПб., 2001. С. 248.

<sup>2</sup> Административно-территориальное деление Мурманской области (1920–1993 гг.): Справочник. Мурманск, 1995. С. 102.

<sup>3</sup> ПМА, 2009 г., информант А.М., 1955 г.р.

<sup>4</sup> ПМА, 2016 г., информант Ю.И., 1973 г.р.

<sup>5</sup> ПМА, 2015 г., информант Г.С., 1952 г.р.

<sup>6</sup> ПМА, 2011 г., информант Л.Э., 1956 г.р.

<sup>7</sup> Заднепровская А. Ю. Ингерманландские финны // Многонациональный Петербург: История. Религия. Народы. СПб., 2002. С. 540.

<sup>8</sup> Клементьев Е. И. Языковые процессы в XIX–XX вв. // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 198–199.



<sup>9</sup> ПМА, 2009 г., информант Э.А., 1927 г.р.

<sup>10</sup> Клементьев Е. И. Факторы этнической идентичности на примере карелов Карелии // Труды Карельского научного центра РАН. Петрозаводск, 2012. № 4 (3). С. 149.

<sup>11</sup> Клементьев Е. И. Языковые процессы в XIX–XX вв. С. 204.

<sup>12</sup> Национальный состав Мурманской области по данным переписи 2010 г. [Электронный ресурс]. URL: [http://murmanskstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_ts/murmanskstat/ru/census\\_and\\_researching/census/national\\_census\\_2010](http://murmanskstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/murmanskstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010). С. 11, 13.

<sup>13</sup> Зайцева Н. Г. Вепский язык // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 349.

<sup>14</sup> Строгальщикова З. И. Этнодемографические процессы // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 361.

<sup>15</sup> Клементьев Е. И. Языковые процессы в XIX–XX вв. С. 359.

<sup>16</sup> ПМА, 2017 г., информант Л.М., 1952 г.р.

<sup>17</sup> ПМА, 2017 г., информант Л.Ф., 1943 г.р.

<sup>18</sup> Строгальщикова З. И. Этнодемографические процессы. С. 367.

<sup>19</sup> Зенько А. П. Опыт Российской Федерации в области поддержки и защиты прав национальных меньшинств // Этнокультурное развитие национальных меньшинств на Северо-Западе России, в северных странах и странах Балтии: материалы международного семинара. Петрозаводск, 2012. С. 22.

<sup>20</sup> Строгальщикова З. И. Послесловие к разделу «Вепсь» // Прибалтийско-финские народы России. М., 2003. С. 466.

<sup>21</sup> Национальный состав и владение языками, гражданство населения Мурманской области: итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Т. 4. К. 1. 2013. Мурманск, 2013. С. 10.

UDC 316.4(511.1)(470.21)

*E. V. Busyreva*

### The Influence of Political Transformations on the Ethnic Identification of the Finno-Ugric Ethno-“Dispersed” Groups of Murmansk Region

**Busyreva Elena Vladislavovna**, Center for Humanitarian Problems of the Barents Region of the Kola Science Center of the RAS (Apatity), junior research fellow, Ph.D. (History); ebusyreva@mail.ru.

The report represents the influence of political transformations on the ethnic identification of representatives of families with Finnish, Karelian and Veps roots residing in the territory of the Murmansk region. Ethnic identity is seen as an unstable category, depending on the impact of specific historical events. The report is based on field materials collected in the cities and settlements of the Murmansk region in 2009–2017. The report analyzed the influence of state policy

on the formation of the ethnic identity of ethno-dispersed Finno-Ugric groups in the Murmansk region. Comparative analysis of ethnic groups showed the constructing features of family representatives ethnic self-identification from Finnish, Karelian and Vepsian pedigrees.

*Keywords:* the Finns, the Karelians, the Vepsians, ethnic identification, state policy, ethno-dispersed groups.

*Н. А. Косяк*

Несуществующий поселок: формирование места памяти как результат модернизации (на примере бывшего п. Вороний Мурманская обл.)

**Косяк Наталья Александровна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник; [schneegipfel@yandex.ru](mailto:schneegipfel@yandex.ru)

Доклад посвящен одной из моделей трансформации, которая происходит с поселком, полностью переселенным в результате индустриального развития. При недоступности самой земли и оставленных домов, местоположение или его символическая проекция становятся местом памяти. Коммеморативные практики могут актуализировать не столько локальную, сколько этническую идентичность выходцев и их потомков.

*Ключевые слова:* переселение, места памяти, коммеморативные практики, индустриальная модернизация.

Амбициозные государственные проекты по изменению природы или социальной реальности стали причиной многих радикальных трансформаций в советском обществе. Возможно, наиболее ярко (иногда драматично, а порой и бессмысленно) это проявилось на так называемых национальных окраинах, в том числе на Севере, где представители этнического меньшинства оказывались подчас наиболее беззащитными перед производимыми государством реформами. Одними из таких преобразований явились принудительные переселения, связанные отчасти с коллективизацией, отчасти с укрупнениями имеющихся поселков<sup>1</sup>, а в отдельных случаях с промышленным освоением.

Мы рассмотрим, продолжает ли жить место, ставшее «бывшим» резко, одномоментно, благодаря проводимой государственной модернизации. В какой форме оно существует: хозяйственных практик, коммеморативных практик или это величина нулевая? Вписывается ли оно для своих прежних обитателей в ландшафт «освоенных земель»?

В качестве объекта изучения выбран один поселок, переставший существовать в результате индустриальной модернизации, а предмета изучения — связанные с ним коммеморативные практики, возникшие среди выходцев и их потомков. Концептуальная рамка исследований феномена коллективной памяти, мест памяти, разработанная в трудах Пьера Нора, Алейды Ассман и др., позволяет рассмотреть отношения с территорией его бывших обитателей.

### *Поселок Вороний. Строительство Серебрянских ГЭС*

Каскад Серебрянских ГЭС стал одним из последних крупных проектов на Кольском п-ве<sup>2</sup>. Две первые станции на рр. Вороньей и Серебрянке (ее притоке) были заложены в 1964 г. и пущены в эксплуатацию в 1973 г. Их напорные сооружения образовали Верхнее и Нижнее Серебрянские водохранилища, под водами которых оказался п. Вороний. «Количество перенесенных строений — 40» такова оценка социального воздействия, указываемая в числе прочих характеристик объекта<sup>3</sup>. Строительство сложного объекта, выполненное в сжатые сроки и затрудненное отсутствием дорог и природными условиями тундры, органично вписалось (и фактически, и риторически) в летопись героического освоения Севера<sup>4</sup>. Территория с этими 40 строениями однозначно принадлежала государству и использовалась в соответствии с планами промышленной модернизации Мурманской обл.

### *Пути после модернизации*

Большинство жителей п. Вороний — саами<sup>5</sup> — переехало в п. Ловозеро, где у многих жили родственники. Первоначальные условия жизни для переселившихся сильно отличались от обещанных государством, так как имевшийся жилой фонд не был рассчитан на прибывших. Семьи жили в тесноте. Воспоминания о покинутых домах станут обязательным звеном в нарративах старшего поколения<sup>6</sup>. Некоторые переехали в Териберку, где тоже жили саами, воспользовавшись сначала поселиться хоть где-нибудь, а уже потом, «встав на ноги», обзавестись своим жильем<sup>7</sup>. И в 1980-х гг. возникает практика, символически возвращавшая воспоминание об общей родине. В начале июня, в установленный день, на лодках выходцы из Вороньего со своими детьми, а теперь и внуками доходят до места несуществующего ныне поселка<sup>8</sup>.

### *Кому принадлежит исчезнувший поселок?*

Коммеморативные практики, включающие в себя сакрализацию бывшего жилого пространства и часть поминального ритуала<sup>9</sup>, не только объединяют выходцев из одного поселка и их потомков. Они актуализируют этническую идентичность, значимую для саами Кольского п-ва. В поездках принимают участие не только саами

Ловозера. Некоторые выходцы из Вороньего смогли обосноваться в Норвегии, и одиночные участники по возможности присоединяются к землякам. В то же время двое из териберских саами, зная о поездках, никогда в них не участвуют.

Таким образом, эта практика говорит не столько о прошлом опыте бывших земляков, сколько об их нынешней идентичности. Относительно небольшое сообщество поддерживает чувство принадлежности, апеллируя к общему опыту, а многократно повторяемые воспоминания соединяют «верность прошлому — действительному или воображаемому — с чувством принадлежности, с коллективным сознанием и индивидуальным самосознанием, с памятью и идентичностью»<sup>10</sup>. Происходящее (жизнь с риторикой традиционного, а в данном случае, этнического) — явление в исторической перспективе недавнее. В советский период, даже в столкновение смыслов (прогресс с риторикой освоения или устоявшаяся 1960-е гг. с их «ностальгией по уходящей традиции»<sup>11</sup>, подобное противостояние было бы невозможным.

Пример п. Вороний, ставшего местом памяти, «останками», «крайней формой, в которой существует коммеморативное сознание в истории, игнорирующей его, но нуждающейся в нем»<sup>12</sup> представляет одну из стратегий отношения жителей к своей бывшей территории. Альтернативные пути, например, когда покинутый поселок становился сезонной промысловой базой, описаны для Таймыра и Чукотки. Эти примеры были вызваны более драматическими по своим социальным последствиям преобразованиями государства по укрупнению поселков. Но там, где сохранялась территория, старые постройки чаще использовались для временного пребывания и наделялись меньшим символическим значением.

---

<sup>1</sup> Один из таких примеров — переселение каменских эвенков в п. Хантайкое Озеро в 1969 г. См.: Андерсон Д. Дж. Тундровики: экология и самосознание таймырских эвенков и долган. Новосибирск, 1998. С. 20–21.

<sup>2</sup> <http://so-ups.ru/index.php?id=1516> (дата обращения 07.10.2017).

<sup>3</sup> Наряду с площадью затопленных сельхозугодий 220 га для Серебрянского гидроузла-1 и 10 га — для Серебрянского гидроузла-2. <http://www.lhp.rushydro.ru/company/objectsmap/5552.html> (дата обращения 07.10.2017).

<sup>4</sup> <http://www.tgc1.ru/production/complex/kolsky-branch/tuloma-cascade/> (дата обращения 07.10.2017).

<sup>5</sup> Саами, составлявшие большинство населения п. Вороний, не были единственными, там проживали русские, ненцы, коми (ПМА, 2017, с. Териберка, интервью с Селивановой А. П.).

<sup>6</sup> ПМА. 2017, с. Териберка, интервью с Агеевой А.

<sup>7</sup> ПМА. 2017, с. Териберка, интервью с Селивановой Е. Х.

<sup>8</sup> Ср. описание коммеморативных практик казахов и крымских татар. Ларина Е. И. Места памяти и современные коммеморативные практики у казахов России и крымских татар // А. А. Никишенков. «Изобретая традицию» и создавая «воображаемое сообщество». М., 2016. С. 161–175.

<sup>9</sup> Часть захоронений кладбища была перенесена на более высокое место и тоже стала мемориальным объектом.

<sup>10</sup> Пьер Нора. Всемирное торжество памяти. // Неприкосновенный запас. 2005, 2–3. С. 40–41

<sup>11</sup> Ларина Е. И. Указ. соч. С. 162

<sup>12</sup> Проблематика мест памяти. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. — СПб., 1999, С. 25

UDC 39(511.1); 93

*N. A. Kosyak*

### Non-existent Village: the Formation of the Memory Place as a Result of Modernization (on the Material of the Defunct Village Voroniy in the Murmansk Region)

**Kosyak Natalia Alexandrovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and the Far East, research fellow; schneegipfel@yandex.ru

The report examines the transformation of the completely resettled village happened as a result of industrial development. The location of the village or its symbolic projection becomes the memory place if the land or houses are inaccessible. Commemorative practices can actualize more the ethnic identity of natives of the village and their descendants than the local one.

*Keywords:* resettlement, memory places, commemorative practices, industrial modernization.

*Е. Г. Меньшакова*  
Тадибей (шаманы) архангельских тундр  
в конце XIX–XX вв.

**Меньшакова Елена Геннадьевна**, Историко-культурный и ландшафтный музей-заповедник «Пустозерск» (г. Нарьян-Мар), директор; [ustozersk@mail.ru](mailto:ustozersk@mail.ru)

В докладе на основе архивных материалов и устных свидетельств тундровиков систематизируются сведения о ненецких шаманах XIX — XX вв., прослеживаются их судьбы в годы советской власти.

*Ключевые слова:* ненцы, тундры европейского Северо-Востока, тадибей (шаман), духи-помощники, обучение шамана, атрибуты шамана, судьбы шаманов.

Анимистические представления ненцев неоднократно становились темой для исследований. Особый интерес всегда вызывала фигура шамана, посредника между миром богов и духов и людьми. В ненецких тундрах их называли *тадибеями* (от ненец. «тадебтесь» — заговорить, произнести заклинание). Духи (*тадебци*) наделяют шаманов сверхъестественной силой, при помощи которой они могут обеспечить удачный промысел, найти пропажу, лечить людей, предсказывать будущее и т.д. Судьбам тадибеев архангельских тундр XIX — XX вв. посвящен настоящий доклад.

Считалось, что духи сами выбирают служителя. Им мог стать только человек, имеющий отметины (родимое пятно величиной с кулак, две, иногда три макушки, лишний палец) или отличавшийся от соплеменников особым поведением. Звание шамана являлось наследственным и передавалось младшему в роду. Степень богатства не имела значения. Один из самых известных шаманов Большеземелья первой половины XX в. Ванюшка (Нэбт Ямб Ваню) происходил из семьи бедняка, которая долгое время «жила на едоме»<sup>1</sup> и только через пятнадцать лет смогла обзавестись хозяйством в 100 оленей<sup>2</sup>. Шаман Лола (Ардеев А. С.) вырос в д. Нарыга, позднее жил «в батраках» и только в 1919 г. у него появилось стадо в 15 оленей<sup>3</sup>.

Каждый шаман прошел свой путь становления. Тадибей Канинской тундры Уньки (Латышев Ф. И.) в молодости проводил карбасы поморов мимо «кошек» (мелей) возле п-ва Канина. Во время одного из сильных штормов, удерживая на ветру парус, он порвал сухожилия и не смог больше заниматься лоцманской деятельностью, поэтому пошел по стопам отца — стал шаманом<sup>4</sup>.

В своей автобиографии тадибей Нэбт Ямб Ваню называет причиной занятия шаманством «свое сумасшествие»<sup>5</sup> и отмечает важную роль в его судьбе матери Ульяны. Она, не будучи шаманкой, являлась, по всей видимости, хранительницей священных предметов тадибея своего рода. Согласно ненецким традициям, после смерти шамана его ритуальная одежда, бубен, маска (если имелись), изображения духов переходили по наследству, хранились у одного из потомков, что возлагало на него особую ответственность по их содержанию и достойной передаче внутри рода. Поэтому мать и «обещала сына богу Нуму», и в двадцать лет, подарив ему бубен (*пензер*), отправила в Малоземельскую тундру на обучение к шаманам-старухам<sup>6</sup>.

Женщины-шаманки не были у ненцев редкостью. В конце XIX–XX вв. в тундрах европейского северо-востока проводит камлание семь шаманок. Наиболее известной из них была бабка Паляска (Ардеева И. А.), кочевавшая до 1964 г. в Канинской тундре. Она умела «глядеть на воду», излечивала при помощи ножа<sup>7</sup>.

Старуха Мадаиха (Соболева А.), вероятно, была одной из самых уважаемых в Малоземельской тундре в начале XX столетия<sup>8</sup>. Будучи в 1930-х гг. старой и слепой, понимая реалии времени, а может и по настоянию родственника, организатора Первого ненецкого оленеводческого колхоза С. А. Соболева, сын которого тоже был тадибеем, — стала одной из первых колхозниц Ненецкого округа<sup>9</sup>.

Процесс становления шамана длился иногда несколько десятков лет. Его продолжительность определялась возможностями и способностями кандидата. Началу самостоятельной деятельности тадибея предшествовал сложный обряд посвящения, на котором присутствовали помимо кандидата семь человек (или дважды по семь). Нэбт Ямб Ваню (Ледков И. П.) проходил первоначальный обряд посвящения в Малоземельской тундре в течение трех дней. Ему не давали спать, заставляли или бить в бубен, или петь бесвязный мотив с главной шаманкой-старухой. Затем приносилась жертва (вероятно олень), первый кусок мяса которого подносился соискателю. Время обучения Ванюшки у шаманок-старух длилось около двух месяцев, в течение которых его учили работать с бубном, «резать себя ножом, кудесничать стволom ружья». Особенности



лечения не учили, считалось, что во время камлания шаману должны явиться духи, чтобы подсказать, как лечить больного<sup>10</sup>.

Только тадибеи, прошедшие трехгодичное обучение по «остяцкой вере» на Урале, носили специальный костюм — спшитую из ровдуги рубашку (*самбурну*), украшенную привесками. Остальные шаманы камлали в традиционной ненецкой одежде. В тундре рассказывают, что обучение происходило в пещере, где хранится «Золотая баба»<sup>11</sup>. Именно её бронзовое изображение получили, вероятно, пройдя полный курс обучения, Нэбт Ямб Ваню, Найта Худи (Худе Н. И.) и тадибей Лола.

Согласно ритуалу, каждый вновь появившийся шаман должен был основать свое особое сакральное место; Нэбт Ямб Ваню после чудесного спасения в водах Югорского шара в 1926 г., в том месте, куда его выбросило волной на о. Вайгач, создал святилище *Ензо-Хая*. Широко разрекламированное тадибеем священное место стали посещать соплеменники. Там приносились бескровные и кровавые жертвы. Со святилищ наиболее почитаемых тадибеев соплеменники брали камень, землю или кусок дерева, которые впоследствии становились домашними *хэхэ* — духами-помощниками.

Широкая огласка способствовала росту популярности шамана и, соответственно, росту его доходов; каждый шаман старался «распускать (о себе и своих кудесах) разные слухи».

От статуса шамана зависела стоимость его услуг. Известно, что Симанко, тадибей Канинской тундры, в начале XX в. за работу по спасению тундровиков брал немного: рукавицы к малице, головки к тобокам (сапоги из оленьей шкуры) или шапку. Гораздо дороже свои услуги оценивал тадибей той же тундры Уньки (Латышев Ф. И.)<sup>12</sup>. Нэбт Ямб Ваню брал за вызов одного живого оленя, вдобавок к которому при излечении головной боли — шапку, а болезней ног — пимы. Если же он священнодействовал при помощи пензера (бубна), в оплату шли рукавицы<sup>13</sup>.

Пензер — важнейший атрибут ненецкого шамана, при помощи звуков которого тадибей вызывает духов. Ненецкие бубны круглые, без рисунков на обтяжке, с подвешенной на мягких креплениях рукоятью; колотушка из дерева или кости в виде лопатки. У шаманов европейских тундр колотушкой к бубнам часто служила высушенные заячья или собачья лапа, оленья нога<sup>14</sup>.

Статус сильного шамана подтверждался на состязаниях в словесном споре и в физической силе с другими тадибеями. В одном из них, состоявшемся между Нэбт Ямб Ваню и Роди (Коскова Р. И.) в 1925 г., победа осталась за более сильным Ванюшкой<sup>15</sup>.

Особое значение для шамана имели общий кругозор, интуиция, воображение и знания. Причем знания касались не только

шаманского ремесла, но и народной медицины, родословных соплеменников, языков народов тундры. Лола и Нэбт Ямб Ваню владели помимо родного ненецкого русским и коми языками; Нэбт Ямб Ваню неплохо писал по-русски, в его автобиографии 1930 г. отмечено знание им политической обстановки в Большеземельской тундре в конце 1920-х гг. (разногласия между тунсоветами Коми обл. и Архангельской губ.)<sup>16</sup>.

Тадибеи пользовались авторитетом среди русских и коми. Практически все шаманы европейских тундр числились православными; у многих наряду с ненецкими были и русские имена. Уже упомянутые Нэбт Ямб Ваню (Ледков И. П.) и Паляска (Ардеева И. А.) в своих чумах, а позднее при переходе на оседлость и в домах имели иконы. Шаман Нэбт Ямб Ваню нередко раскрывал имевшуюся у него старинную книгу на церковнославянском языке<sup>17</sup>. Паляска посещала часовню на р. Камбальнице<sup>18</sup>. На могиле Ванюшки в пос. Красное (Большеземельская тундра) стоит добротный восьмиконечный крест.

Шаманы общались с духами через их воплощения — фигурки зверей и людей из дерева или металла, камни, миниатюрные модели шаманской одежды, *мырки* (части тела животных)<sup>19</sup>. Эти предметы хранились в чуме в отдельном ящике, а во время перекочевок перевозились в специальной священной нарте<sup>20</sup>. Духи требовали жертв, поэтому шаман периодически тайно «кормил» их оленьим мясом и кровью<sup>21</sup>.

Судьбы тадибеев в годы советской власти сложились по-разному. Шаманы Большеземельской тундры Нэбт Ямб Ваню (Ледков И. П.), Напуга Хубя (Худя В. К.), Родя (Косков Р. И.), Рокин И. К., Сядей И. С., Сыт Васька (Ледков В. М.), тадибеи из Малоземелья, братаны (двоюродные братья) Лола и Паё Иван, Уньки (Латышев Ф. И.) из Канинской тундры вместе с их семьями в конце 1920 — начале 1930-х гг. лишились избирательных прав<sup>22</sup>. В 1930-х гг. был осужден за «антисоветскую деятельность» и сгинул в сталинских лагерях Уньки. Нэбт Ямб Ваню по возвращении из лагеря кочевал в тундре, лечил травами и обшивал на швейной машинке своих соплеменников.

Многие тадибеи прекратили открыто камлать, боясь преследований, и даже включились в «новую жизнь», как, например, старуха Мадаиха (А. Соболева).

Талькова (Ардеева А. В.) откочевала в 1920-е гг. вместе с мужем в район Мезени. Рокин И. К. из Большеземелья перебрался в 1930-е гг. за Урал.

В годы войны, когда ненцы наряду с другими народами защищали Родину, а жизнь в тундре в связи с отсутствием мужских

рук и проблемами в снабжении стала трудной, камлания кое-где возобновились. Известный ненецкий писатель В. Н. Ледков, будучи ребенком, в 1942 г. присутствовал на одном из них в районе р. Черная (Большеземельская тундра).

О большинстве из выявленных на настоящий момент 37 тадибеев архангельских тундр конца XIX — XX в. известно очень мало, зачатую только имена и маршруты их кочевания. Тема эта долгое время была запретной. Вместе с тем из поколения в поколение в ненецких семьях передаются истории об уникальных способностях ненецких шаманов и их «кудесах».

<sup>1</sup> Едома — безоленье; сидеть на едоме — сидеть на месте, не кочуя.

<sup>2</sup> ГА НАО. Ф. 1 Оп.6. Д.11. Л.62.

<sup>3</sup> ГА НАО. Ф.1. Оп.1. Д.53. Л.46.

<sup>4</sup> Воспоминания Н. Ф. Ардеевой. НКМ, вх № 1091/1.

<sup>5</sup> ГА НАО. Ф.1. Оп.6. Д.11 Л.62.

<sup>6</sup> Толкачев В. Ф. Россия. Крайний Север. Власть//Ненецкий край: Сквозь вьюги лет. Архангельск, 200?. С. 268

<sup>7</sup> Сведения получены автором из рассказа родственницы Ардеевой И. А. (бабки Паляски) из с. Ома в 2011 г.

<sup>8</sup> ГА НАО. Ф.8. Оп.2. Д.1. Л.2.

<sup>9</sup> ГА НАО. Ф.8. Оп.2. Д.1. Л.2.

<sup>10</sup> Толкачев. Указ соч. С. 269.

<sup>11</sup> Ханзерова И. Л. Мюд' тен. Аргиш памяти. Нарьян-Мар, 2009. С. 13.

<sup>12</sup> НКМ, вх № 1091/1.

<sup>13</sup> Толкачев В. Ф. Указ соч. С. 268.

<sup>14</sup> Старцев Г. А. Самоеды. Л., 1930 С. 129.

<sup>15</sup> Толкачев. Указ соч. С. 270.

<sup>16</sup> ГА НАО. Ф. 1. Оп.1. Д. 53.

<sup>17</sup> Воспоминания от 25.09. 2012 внучки Нэбт Ямб Ваню Ледковой Е. Г., 1970 г.р., п. Красное.

<sup>18</sup> Сведения получены автором из рассказа родственницы Ардеевой И. А. (бабки Паляски) из с. Ома в 2011 г.

<sup>19</sup> Сакральные предметы ненцев архангельских тундр: Каталог. Нарьян-Мар, 2011. С. 23.

<sup>20</sup> Шкура оленя, которую кладут на сиденье нарты.

<sup>21</sup> Записано со слов И. Е. Ледкова, 1952 г.р., г. Нарьян-Мар.

<sup>22</sup> ГА НАО. Ф. 18. Оп.6. Д. 56. Л. 32, 35; Д. 61. Л. 61; Ф.1. Оп.6. Д.34. Л. 5.

UDC 39

*E. G. Menshakova*

Tadiebeias (Shamans) in Arkhangelsk Tundra  
in the 19<sup>th</sup> –20<sup>th</sup> Centuries

**Menshakova Elena Gennadyevna**, The Historical-Cultural and Landscape Museum-Reserve “Pustozersk” (Naryan-Mar), director; [pustozersk@mail.ru](mailto:pustozersk@mail.ru)

On the basis of archival materials and oral evidence of the tundra-dwellers the author organizes information about the Nenets shamans of 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> centuries. The autor traces their fate in the years of Soviet power.

*Keywords:* the Nenets, tundra zones of the European North-East, tadieba (shaman), assistant spirits, shaman's learning, shamans' attributes, shamans' life experience.

*Е. А. Волжанина*

**Народохозяйственная перепись на Ямале  
в 1934 г. и изменения традиционного  
образа жизни ненцев-кочевников**

**Волжанина Елена Александровна**, Федеральный исследовательский центр Тюменский научный центр Сиб.О РАН (г. Тюмень), старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; nyabako@mail.ru

Доклад посвящен малоизвестной в научных кругах народохозяйственной переписи, проходившей в Ямальском р-не Ямальского (Ненецкого) округа в 1934–1935 гг. Для понимания места переписи среди других аналогичных работ, организованных и проводившихся в период деятельности Комитета Севера в районах проживания коренных северных народов, и значения ее материалов проводится историографический анализ. В докладе предлагаются версии, объясняющие, почему перепись оказалась маловостребованной современниками и исследователями. Скорее всего, она не оправдала ожидания государственных структур: регистраторы не смогли установить общую численность и социальную структуру населения в Ямальском р-не, констатировали негативное отношение ненцев к деятельности советских органов власти в тундре (что послужило причиной их восстания). Составленные подробные описания экономики кочевых хозяйств Ямала в дальнейшем использовались М. А. Большаковым для обоснования концепции оседания кочевого населения на Севере, а также ямальским землеустроительным отрядом, работавшим параллельно с участниками переписи. Обе команды обменивались материалами друг с другом. По сути, народохозяйственная перепись 1934–1935 гг. — это последняя похозяйственная перепись народов Севера, на которых с конца 1930-х гг. распространялись общие с остальным населением методы переписных работ.

*Ключевые слова:* народохозяйственная перепись, ненцы, Ямал, Мандалада, кочевое население, М. А. Большаков, Г. Н. Тарасенков, И. И. Гоникберг.

В период деятельности Комитета содействия народностям северных окраин при ВЦИК РСФСР коренные народы Севера стали объектом пристального внимания государства, что нашло отражение в проведении нескольких похозяйственных переписей в районах их проживания. Если главной целью Приполярной переписи в 1926–1927 гг. стало детальное «изучение социально-экономического положения населения для построения плана развития народного хозяйства северных районов и регулирования взаимоотношений туземных племен и родов на почве пользования пастбищами ягельными, рыболовными и охотничьими угодьями»<sup>1</sup>, то все последующие должны были продемонстрировать положительные изменения, произошедшие в их хозяйстве и образе жизни в результате советских социалистических преобразований<sup>2</sup>. Доклад посвящен историографии и роли народохозяйственной переписи 1934–1935 гг. в фиксации изменений традиционного образа жизни ненцев-кочевников. Перепись была организована Управлением народно-хозяйственного учета (УНХУ) РСФСР в Ямальском р-не в 1934–1935 гг. Руководил переписными работами М. А. Большаков.

Современниками перепись упоминается в отчете И. И. Гоникберга о работе Ямальской культуры с августа 1934 по март 1935 г., который называет ее «пробной переписью специальной экспедиции ЦУНХУ»<sup>3</sup>, что позволяет соотнести ее с пробной переписью, проходившей летом 1933 г. в трех специально отобранных районах — Ненецком, Эвенкийском и Николаевском<sup>4</sup>. Еще одно упоминание о похозяйственной переписи на Ямале содержится в неизданной рукописи Г. Н. Тарасенкова «Экономико-географическое описание и исторический очерк Ямальского округа», написанной им в 1935 г. В частности, он ссылается на «Предварительный отчет экспедиции УНХУ РСФСР на Ямал 1935 г.», подготовленный М. А. Большаковым, который впоследствии был утрачен<sup>5</sup>. В архиве имеется карта существующих путей каслалий Ямальского р-на в 1935–1936 гг., при составлении которой были использованы бланки похозяйственной переписи УНХУ РСФСР<sup>6</sup>. Данные переписи активно использовались землеустроителями для обоснования выводов по вопросу реорганизации земельных отношений среди кочевников Ямала.

Материалы переписи были изучены М. А. Большаковым, и результаты анализа нашли частичное отражение в его публикации, обосновывавшей концепцию оседания кочевого населения, которая получила критическую оценку современников<sup>7</sup>. Сравнив данные Приполярной и народохозяйственной переписей, он пришел к выводу, что переход к оседлости станет результатом развития сети населенных пунктов, и показывал сокращение кочевых маршрутов в 1934–1935 гг. по сравнению с 1927 г. По сути, это единственная

опубликованная работа, содержащая ссылку на перепись. Таким образом, сама перепись является малоизвестной в научных кругах, а ее данные никогда не публиковались.

Кроме данной статьи М. А. Большаков опубликовал в 1940 г. в престижном советском издательстве «Советский писатель» роман «В чаду костров» небольшим тиражом (10 тыс. экз.). Сейчас эта книга является библиографической редкостью<sup>8</sup>. В предисловии он пишет, что «провел ровно год в качестве начальника научно-исследовательской экспедиции»<sup>9</sup>, задачи которой заключались в изучении ненецкого хозяйства, социально-классовых отношений, путей кочевания. Общение с ненцами происходило «в чумах, на факториях, на промыслах, колхозных собраниях, во время путешествий на оленьих нартах, за работой, во время вынужденного бездействия, вызванного свирепыми пургами, за дискуссиями, тянувшимися ночами, и чаепитиями, продолжавшимися сутками» и не ограничивалось программой переписи и заполнением бланков<sup>10</sup>. По признанию Большакова, «перед глазами автора проходила не одна только хозяйственная, но и вся внутренняя, интимная жизнь ненцев, не укладывавшаяся ни в какие программы»<sup>11</sup>. Судя по всему спокойный, рассудительный, с волевым характером Большаков пришелся по душе ненцам, и пользовался у них доверием. Сам он считал основными чертами национального характера ненцев: доверчивость, детскую наивность и честность, но вместе с тем сильно развитое чувство независимости и собственного достоинства<sup>12</sup>. В книге описываются семейно-родовые отношения, социальные противоречия внутри ненецкого общества, при этом используются термины того времени (социальные категории: кулак, середняк, бедняк). Перепись совпала со временем выступления ненцев против советской власти в тундре, и М. Большаков стал невольным наблюдателем и участником этих событий, описать развитие которых он предполагал в следующей книге. К сожалению, судьба этой рукописи нам неизвестна.

Удалось установить, что подготовительная работа по переписи велась с начала 1933 г. в связи с первоначальными планами правительства СССР о проведении Всесоюзной переписи населения в 1934 г., в рамках которой предполагалась и похозяйственная перепись в районах проживания народов Севера<sup>13</sup>. К сожалению, не удалось выяснить, когда было принято решение о проведении пробной народохозяйственной переписи в Ямальском р-не. К этому времени материалы пробных переписей в других районах (Ненецком, Эвенкийском и Николаевском) были уже опубликованы<sup>14</sup>.

Согласно датам заполнения переписных бланков, перепись проходила с октября 1934 по октябрь 1935 г., за исключением летних месяцев. Предположительно, М. А. Большаков приехал в Салехард

в сентябре 1934 г.<sup>15</sup> Переписи был подвергнут п-ов Ямал, входивший тогда в состав Ямальского р-на Ямальского (Ненецкого) округа Обско-Иртышской обл., а с декабря 1934 г., перешедший в ведение Омской обл. Регистраторам удалось переписать население только южной части полуострова. Планировавшаяся работа на севере Ямала была прервана неожиданным выступлением ненцев против советской власти, известным под названием *Мандалада*. Регистратор Свердлов, отправленный для переписи населения на север Ямала, с трудом вернулся оттуда (ненец Сисю Яптик добыл ему пропуск и вывоз на оленях)<sup>16</sup>.

М. А. Большаков принял активное участие в организации, проведении и сборе материалов во время переписи. К сожалению, не удалось обнаружить никаких биографических сведений о нем, кроме того, что он участвовал в Приполярной переписи на Камчатке и является автором двух работ (во второй — соавтором), посвященных Камчатской обл., опубликованных накануне его поездки на Ямал<sup>17</sup>. Ко времени приезда на Ямальский п-ов он уже имел опыт полевой работы регистратора переписи среди народов Севера. Перепись 1934 г. была логическим продолжением идей Приполярной переписи также руководствуясь описаниями экономики и хозяйственных отношений северных народов, унаследовала от последней методы полевой работы и отчасти структуру и терминологию переписных бланков.

Мы можем только предполагать причины «забвения» переписи 1934–1935 гг. Она не охватила все население Ямальского р-на и, как считалось, не выполнила задачу установления численности и социальной принадлежности населения. Всего были переписаны 304 хозяйства из 743. Вместе с тем она выявила существование сложных взаимоотношений внутри ненецкого общества, условное деление на «бедняков» и «кулаков»; показала в целом негативное отношение населения к советской власти, что привело в итоге к восстанию ненцев на Ямале. Таким образом, будучи частью замысла обследования хозяйств народов Севера с целью демонстрации достижений советской власти, перепись дала противоположный результат. Перепись показала, что переход на оседлый образ жизни к дате проведения Приполярной переписи совершили лишь немногие хозяйства, в то время как большинство ненцев стремились кочевать. Не удалось найти прямых доказательств эксплуатации среди ненцев, которые, наоборот, сообщали только о взаимопомощи. Перепись не доказала существования вотчинного землевладения, которого уже не было на тот момент на юге Ямальского п-ова.

Итак, это была последняя похозяйственная перепись, проходившая на Севере, а также последняя перепись, данные которой собирались с применением экспедиционного метода. Позднее многие стороны



жизни кочевника, начиная с регистрации семейного хозяйства, столь подробно не описывались. В дальнейшем подобную функцию взяли на себя похозяйственные книги, ведение которых было возложено на работников национальных советов. С конца 1930-х гг. считалось, что культурный и языковой барьеры уже преодолены, и при проведении последующих всеобщих переписей населения к народам Севера подходили на общих основаниях.

<sup>1</sup> Похозяйственная перепись Приполярного Севера СССР 1926–1927 года: Территориальные и групповые итоги похозяйственной переписи. М., 1929. С. 4.

<sup>2</sup> Терлецкий П. Народохозяйственная перепись Крайнего Севера // СС. М., 1932. № 6. С. 36–41.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. 3977. Оп.1. Д.1143. Л.2об.

<sup>4</sup> Маслов П. Опыт переписи трех районов Крайнего Севера (лето 1933 г.) // Советский Север. 1934. № 3.

<sup>5</sup> ГАРФ. Ф. А-310. Оп.18. Д.91. Л.127об.

<sup>6</sup> ГАЯНАО. Ф.12. Оп.1. Д.188а.

<sup>7</sup> Большаков М.А. Проблема оседания кочевого населения (На Ямале) // Советская Арктика. 1936. № 5.

<sup>8</sup> Большаков М. В чаду костров. М., 1940.

<sup>9</sup> Там же. С. 3.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 4.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> ГАЯНАО. Ф.34. Оп.1. Д.2. Л.79.

<sup>14</sup> Крайний Север. Вып.1: Итоги переписи хозяйств в трех районах. М., 1935.

<sup>15</sup> ГАЯНАО. Ф.12. Оп.1. Д.12. Л.435.

<sup>16</sup> ГАРФ. Ф. А-374. Оп.26. Д.41. Л.161об.

<sup>17</sup> Большаков М.А. Население Камчатки и его хозяйство // Советский Север. 1931. № 11–12.

UDC 94 (57); 94(98)

*E. A. Volzhanina*

The Economic Census on Yamal in 1934  
and Changes in the Traditional Way of Life  
of the Nenets Nomads

**Volzhanina Elena Alexandrovna**, Federal State Budgetary Institution of Science Federal Research Center Tiumen Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Tiumen), senior research fellow, Ph.D.(Yistory); nyabako@mail.ru

The research deals with economic census which took place in the Yamal district of the Yamal (Nenets) Okrug in 1934–1935. The author undertook historiographic analysis to understand the place of the census among the other similar works organized and conducted during the activities of the Committee of the North in areas inhabited by indigenous peoples of the North. In the research author analyzes the significance of its materials, it shows that there are some versions explaining the fact that the census was of little demand by contemporaries and researchers. Most likely, it did not justify the expectations of the state structures. Registrars did not establish the total number and social structure of the population in the Yamal district, and also revealed the Nenets negative stance on the Soviet authorities in tundra, which was the reason for their uprising. M. A. Bol'shakov detailed descriptions of Yamal nomadic household for his concept of sedentarisation of the nomadic population. The Yamal land entitlement expedition also used these materials. The last worked in parallel with the census enumerators and exchanged materials with them. In point of fact, this census was the last economic census of indigenous peoples of the North. Since the end of the 1930s they have been registered with common methods as the rest population in the country.

*Keywords:* the economic census, the Nenetses, Yamal, Mandanada, nomads, M. A. Bol'shakov, G. N. Tarasenkov, I. I. Gonikberg.

*И. Б. Муравьёва*

**Н. Е. Сапрыгин — один из организаторов  
Ненецкого национального округа**

**Муравьёва Ирина Борисовна**, Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технический университет), фундаментальная библиотека, сектор редкой книги, заведующая; redkkniga@yandex.ru

Доклад посвящен Н. Е. Сапрыгину, одному из организаторов Ненецкого автономного округа, его биографии и деятельности в Комитете содействия малым народам Севера.

*Ключевые слова:* Н. Е. Сапрыгин, ненцы, Комитет содействия малым народам Севера, Ненецкий национальный округ, почетный гражданин Нарьян-Мара.

Мой прадедушка, Николай Евменьевич Сапрыгин, родился в г. Брянске Орловской губ. 23 (4) ноября 1877 г. Его отец, Евмений Ефимович Сапрыгин, по происхождению «из кантонистов», был на тот момент коллежским асессором и служил делопроизводителем на Брянском отдельном складе готовой артиллерии при Брянском местном арсенале<sup>1</sup>. Женат он был дважды. Его вторую жену звали Ольга Васильевна (1842 — между 1912 и 1917). У них были дочь Елизавета и сын Николай. В 1882 г. Е. Е. Сапрыгин умер, его вдова с детьми в 1887 г. переехала в Казань к пасынку Дмитрию. Там они жили при Пороховом заводе. Дочь Елизавета впоследствии вышла замуж за работавшего на заводе А. Н. Кокина<sup>2</sup>.

Н. Е. Сапрыгин ещё с гимназических лет начал заниматься революционной деятельностью, распространял листовки и т.п. Пороховой завод был взрывоопасным местом (в прямом и в переносном смысле), революционная работа была там организована на серьезной основе и отличалась активностью<sup>3</sup>. Н. Е. Сапрыгин поступил в Казанский университет на физико-математический факультет (революционные традиции этого университета широко известны). Старший брат Дмитрий пытался с ремнём в руках вразумить младшего, но получил решительный отпор. Летом 1903 г. Н. Е. Сапрыгина арестовали с корзиной нелегальной литературы. В январе 1904 г. «за участие в преступной пропаганде среди рабочих, а также воспроизведение

и распространение революционных изданий» он был приговорён к ссылке в Восточную Сибирь. Однако началась русско-японская война, и его выслали в Вологодскую губ. В Великом Устюге он влился в местную группу РСДРП. За участие в революционной демонстрации 1 мая 1905 г. был посажен в Вологодскую тюрьму. Но в связи с разразившейся революцией последовала амнистия «политическим», и прадедушка был освобождён из ссылки раньше срока, в конце 1905 г.

В Великом Устюге он женился на дочери местного врача Александре Алфеевне Лебедевой, учительнице (умерла в 1915 г.). В 1906 г. уже в Вологде, где Н. Е. Сапрыгин был статистиком в земской управе, родилась их старшая дочь Наталья. Осенью 1906 г. прадедушка вернулся в Казань. Устроиться на работу ему помог муж сестры А. Н. Кокин: дал взятку полицмейстеру, и тот выправил Н. Е. Сапрыгину документы, в которых не упоминалось о ссылке последнего. Прадедушка устроился рабочим-слесарем на тот самый пороховой завод, где продолжил агитационную деятельность. В 1907 г. у него родилась дочь Татьяна, а в 1912 г. — сын Артемий. Тогда же он был снова арестован, при обыске у него нашли много нелегальной литературы и сослали на Печору, в с. Усть-Цильма. Летом 1913 г. к нему приехали жена и дети. В 1914 г. у него родилась дочь Ирина. Осенью 1914 г. прадедушка был переведён в г. Пинегу «с учреждением над ним надзора». В марте 1915 г. ссылка закончилась, и он отправился в Архангельск, где стал работать корректором в городской газете. Весной 1915 г. умерла жена. Детей забрала в Казань его сестра — Сапрыгина Елизавета. Благодаря товарищам он получил предложение Главной физической обсерватории и отправился в качестве заведующего на опорно-метеорологический пункт на Печоре.

Осенью 1918 г. Николай Евменьевич выехал в Архангельск, рассчитывая отправиться в Казань к детям. Но из Архангельска он выехать не успел, так как в город пришли интервенты — англичане и французы. Николай Евменьевич под кличкой «Седой» активно включился в подпольную работу против интервентов и белогвардейцев. Заведовал подпольной типографией, являясь автором печатаемых там прокламаций. Со временем подпольная организация была разгромлена, её руководители арестованы и расстреляны, но прадедушка успел уйти в Усть-Цильму, где устроился на работу в уездное кооперативное объединение. Когда там появлялись «белые», он скрывался в подполе у одной хозяйки. Впоследствии они поженились, детей у них не было.

После ухода интервентов Николай Евменьевич сначала был членом Устьцилемского ревкома, потом председателем, а затем секретарём Печорского уездного комитета партии. В 1920 г. был делегирован на VIII Всероссийский съезд Советов. С 1922 г. работал

в Архангельске, куда забрал детей. Трудился редактором газеты «Трудовой Север», переименованной позже в «Волну»<sup>4</sup>. С 1923 г. стал редактором журнала «Северное хозяйство». С того же года являлся членом Архангельского общества краеведения, разгромленного в 1930-х гг.<sup>5</sup>, когда Николай Евменьевич находился уже в Иркутске. Был делегатом от Архангельской парторганизации на XIV съезде партии.

С 1925 г. он стал председателем недавно образованного Комитета содействия малым народностям Севера. Его усилиями создавались торгово-снабженческие кооперативы, в тундру снаряжались экспедиции для профилактических прививок против сибирской язвы среди оленей, закупались винтовки для ненцев-охотников, налаживался сбыт рыбы, создавались первые «красные чумы» и ветеринарные станции. Принимал участие в ликвидации поголовной неграмотности среди ненцев, были открыты школы-интернаты для ненецких детей в сёлах Тельвиска (1923) и Пеша на Новой земле (1927). Направив в Пешу учителем Т. П. Синицына (писателя Пэле Пунуху), он спас того от ареста<sup>6</sup>. С 1926 г. стараниями Н. Е. Сапрыгина ненцев стали направлять на дальнейшую учёбу в Архангельск и Ленинград в Институт народов Севера. Председатель Комитета Севера при ВЦИК(е) П. Г. Смидович неоднократно называл Н. Е. Сапрыгина и его архангельский комитет лучшими на всём Севере и Дальнем Востоке. Однако главное дело Н. Е. Сапрыгина — создание Ненецкого национального округа, основателями которого заслуженно называют его и П. Г. Смидовича. Их усилиями 15 июля 1929 г. было издано постановление ВЦИК об образовании первого в истории советского государства национального округа — ненецкого. Окончательно закрепил его создание Первый окружной съезд Советов ненецкого национального округа, проходивший в с. Тельвиска 15 января 1930 г.<sup>7</sup> В 1932 г. центр округа был перенесён из с. Тельвиска в Нарьян-Мар, ставший городом. Н. Е. Сапрыгин стал его почётным гражданином. Ему выделили двухэтажный деревянный дом, но он передал его городу и в нем устроили городской клуб с кинотеатром, а на фасаде разместили барельеф дарителя с мемориальной надписью (в 1982 г. этот дом ещё существовал). В 1958 г. благодарные ненцы переименовали одну из центральных улиц (Печёрскую) в улицу Н. Е. Сапрыгина.

Около 10 лет Николай Евменьевич входил в состав Комитета содействия малым народностям Севера при президиуме ВЦИК. В 1931 г. по назначению этого Комитета он был направлен в Иркутск, где являлся членом Восточно-Сибирского краевого исполкома, председателем избирательной комиссии по выборам в Верховный Совет, членом Кировского райкома партии, а также председателем ревизионной

комиссии краевого комитета партии. Там в 1937 г. его исключили из партии «за неумение разоблачить врагов народа», что было чревато серьезными последствиями. Но так как ничего другого изобличающего его больше не нашли, а сослать далее Архангельска было уже некуда, этим и ограничились. Через месяц Николая Евменьевича восстановили в партии с объявлением строгого выговора, который впоследствии был снят. Однако из Иркутска он был вынужден уехать и последние годы жизни провёл в Архангельске, работая в местном архиве. Умер Н. Е. Сапрыгин 30 марта 1942 г.

У Николая Евменьевича было четверо детей: Наталья, Татьяна (умерла до революции), Артемий и Ирина.

Наталья Николаевна (1906–1973) долгое время работала в ЦНИИ целлюлозно-бумажной промышленности в Ленинграде, имела медаль «За оборону Ленинграда», была лауреатом Сталинской премии. В 1922 г. она поступила в Лесотехническую академию. Летние каникулы проводила у отца в Архангельске. Однажды к её отцу приехали разодетые ненцы на собачьих упряжках сватать её за сына своего старейшины. Николаю Евменьевичу пришлось приложить все свои дипломатические способности, чтобы и дочь не отдать, и ненцев не обидеть. Он говорил, что ей надо учиться, окончить институт и т.п. Насилу отговорился.

Артемий Николаевич (1912–1981) окончил Архангельский электротехникум связи. С 1938 г. работал по специальности в Северном речном пароходстве. В 1939 г. поехал в Нарьян-Мар, где устроился на работу старшим техником, а с 1940 по 1943 г. стал заместителем начальника Ненецкой окружной конторы связи. С 1943 г. был переведён в начальники службы связи Печёрского госрыбтреста. На многократные просьбы отправить его на фронт получал отказ как необходимый для тыла специалист. В 1946–1949 гг., а затем в 1951–1955 гг. работал на о. Шпицберген, затем в Акустическом институте Академии наук СССР в Москве.

Младшая дочь Ирина Николаевна (1914–1982) окончила Архангельский педагогический институт по специальности «учитель русского языка и литературы». После войны была директором сначала в школе Усть-Цильмы, а затем в с. Тельвиска, где организовала школьный театр, вела кружок любителей оперы. В 1960-х гг. переехала в Нарьян-Мар. Выпустила несколько поколений учеников, некоторые из которых стали известными людьми в Нарьян-Маре и других городах.

---

<sup>1</sup>Адрес-календарь Орловской губернии. Орёл, 1877. С. 85; То же. Сост. по сведениям до 1 ноября 1877. 1878.

<sup>2</sup> Адрес-календарь и памятная книжка на 1903 г. Казанской губернии / Под ред. Д. П. Маслова. Казань, 1903. С. 171.

<sup>3</sup> Подробнее о революционной деятельности Н. Е. Сапрыгина можно прочесть в книге В. Е. Страхова «Николай Сапрыгин» (Архангельск, 1964).

<sup>4</sup> Новосёлов А. Трудовой Север — ступень к «Волне» // Правда Севера. 25 января 2007. № 13.

<sup>5</sup> Дойков Ю. Архангельские тени (по архивам ФСБ). Т. 1 (1908–1942). Архангельск, 2008. С. 151.

<sup>6</sup> Соколова Ф. Х. Судьбы «старых» специалистов в 1930-х (на материалах европейского Севера России) // Интеллигенция и мир // Российский междисциплинарный журнал социально-гуманитарных наук. 2008. № 1. С. 101.

<sup>7</sup> Ханзерова И. Как это было... // Нарьяна вындер (Красный тундровик). № 116. 14.07.2004. Канев Ю. У истоков ненецкой автономии // Едеи вада (Новое слово): Народная газета ненецкого автономного округа. 11 августа 2009 г.

UDC 323.1; 929

*I. B. Muravjeva*

### N. E. Saprygin — The One of Organizers of the Nenets Autonomous Okrug

**Muravjeva Irina Borisovna**, Saint-Petersburg State Technological Institute (Technical University), SPSIT, Main library, the section of rare books, chief; redkkniga@yandex.ru

The paper is dedicated to N. E. Saprygin, the one of two organizers of the Nenets Autonomous Okrug, it tracks his biography and activity at Committee of Assistance to the Indigenous Small-Numbered Peoples of the North.

*Keywords:* N. E. Saprygin, Nenets people, Nenets, Committee of Assistance to the Indigenous Small-Numbered Peoples of the North, honorable citizen, National Autonomous Okrug, Arkhangelsk, Naryan-Mar.

А. А. Чувьюров  
Самоидентификация  
коми-ижемцев Зауралья  
(по материалам экспедиции 2017 г.)

**Чувьюров Александр Алексеевич**, Российский этнографический музей (г. С.-Петербург), научный сотрудник, кандидат исторических наук; [Chuvjurov@yandex.ru](mailto:Chuvjurov@yandex.ru)

В докладе на основе полевых этнографических исследований автора, а также изучения литературы анализируются некоторые особенности современных этнокультурных процессов в среде зауральских коми-ижемцев (*изъватас*). В последние десятилетия в данной этноареальной группе коми-ижемцев наблюдается интенсификация этнокультурных процессов — реидентификация, актуализация и конструирование локальной и групповой самоидентификации. Важную роль в качестве ретрансляторов этнокультурной памяти играют музеи, местные фольклорные коллективы, а также контакты с Коми республиканским общественным движением «*Изъватас*».

*Ключевые слова:* этноареальные, этнографические, этнолокальные группы, коми-зыряне, коми-ижемцы (*изъватас*), реидентификация, идентичность.

Проблематика изучения этноареальных и этнодисперсных групп является одним из важнейших направлений в современной этнографии коми. Особое место в этих исследованиях занимают вопросы изучения этноареальных групп коми-ижемцев, в значительной степени сохранивших традиционные виды хозяйствования<sup>1</sup>.

В июне 2017 г. нами была совершена рекогносцировочная поездка в Тюменскую обл.: Березовский р-н Ханты-Мансийского автономного округа Югра (ХМАО-Югра) и Шурышкарский р-н Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО). За время командировки было проведено этнографическое обследование 7 населенных пунктов.



Появлению оседлого коми населения в низовьях Оби предшествовало освоение данной территории ижемскими оленеводами, часть которых, изменив обычные маршруты кочевий, стала на лето уходить с оленями за Урал, возвращаясь на зиму в р-он Ижмы<sup>2</sup>. Начиная с 40-х гг. XIX в. коми-ижемцы начинают оседать в населенных пунктах низовьев Оби.

Исследователи отмечали, что в 1960–1980-е гг. у значительной части коми-ижемцев, проживавших на территории Республики Коми, локальная идентичность была практически утрачена, и основным этническим определителем для ижемцев, как и для представителей других этнографических групп, в этот период был этноним «коми»<sup>3</sup>, в то время как среди коми-ижемцев, проживавших за пределами Коми АССР (Мурманская и Тюменские обл.) и в 1970–1980-е гг. еще сохранялась локальная идентичность: они называли себя *ижемцы (изъватас)*, а этноним «коми» применялся ими только к коми, проживающим в пределах Коми АССР<sup>4</sup>.

Следует отметить, что этноним «коми» не употреблялся по отношению к зауральским коми и представителями других народов. Так, проживающие в Ямало-Ненецком АО ханты и русские по отношению к коми-ижемцам продолжали употреблять дореволюционное название коми народа — *зыряне*. Сами ижемцы в документах также записывались *зырянами*<sup>5</sup>.

Как показал проведенный нами опрос, подобные воззрения на собственную самоидентификацию в настоящее время продолжают бытовать среди зауральских коми-ижемцев (с. Няксимволь, Саранпауль, Березовский р-н ХМАО-Югра; с. Мужы, Ямало-Ненецкий АО). Сохранение и конструирование собственной идентичности в рамках локального, группового самоопределения («Мы зыряне, *изъватас*, а не коми») связано с историей формирования этноареальной группы зауральских коми-ижемцев. Переселение ижемцев в Западную Сибирь происходило в период, когда в этнографических группах коми (и не только среди ижемцев) локальная, групповая идентичность у значительной части доминировала над общезнаковой.

Образование в 1921 г. Коми автономной области существенно изменило ситуацию. Впервые разные этнографические группы коми-зырян оказались в границах одной административной единицы. Принятие единого литературного языка, государственности стали важнейшими факторами консолидации этнографических групп коми в единый этнос. При этом локальная, групповая самоидентификация продолжала в них. Зауральские коми-ижемцы (так же как и кольские коми-ижемцы) в силу оторванности от

своего «материнского» региона остались в стороне от процессов консолидации коми этноса.

На рубеже 1980–1990-х гг. под влиянием общественно-политических перемен в стране среди различных этнических групп происходит актуализации общего этнического и локального самосознания. Затронули эти процессы и коми-ижемцев. В 1990 г. было образовано Коми республиканское общественное движение «*Изьватас*». В 1990 — начале 2000-х гг. региональные отделения «*Изьватас*» появляются в ЯНАО — в г. Салехард, с. Мужи. В 1996 г. региональное общество «*Изьватас*» было зарегистрировано в п. Березово, где просуществовало три года. В с. Няксимволь и Саранпауль не сложились инициативные группы, с помощью которых можно было бы организовать местное отделение «*Изьватас*».

Одним из важнейших ориентиров в конструировании этнической самоидентификации для коми-ижемцев стало регулярное проведение праздника *Луд* в с. Ижме, который в 2013 г. был включён в единый реестр объектов нематериального культурного наследия Республики Коми. Многие из зауральских коми-ижемцев (из Березовского р-на ХМАО и Шурышкарского р-на ЯНАО) также совершают поездки на этот праздник.

Важнейшим маркером собственной идентификации для зауральских коми-ижемцев является язык — ижемский диалект коми языка. Его характерной особенностью является *нуль-овый* и *ig-овый* говор (*воӧ* — лошадь, *ныы* — девушка, *саӧд* — сознание). Именно язык является для информантов одним из важнейших маркеров при определении «свой — чужой» (ижемец — не ижемец), в чем неоднократно можно было убедиться во время экспедиции 2017 г. Когда я вместе с кем-нибудь из местных жителей приходил к очередному информанту, сопровождающий, чтобы расположить хозяина дома к беседе, подчеркивал, что я владею ижемским диалектом: «*корреспондент тай локтэма, миян изьватас олэм йылысь материал чукӧртӧ и ачыс изьватас кылӧн сернитӧ*» («корреспондент приехал, про нас, про ижемцев, материал собирает и сам говорит на ижемском»). Информанты подчеркивают, что коми литературный язык и говор приезжающих сюда коми из Республики Коми (не ижемцев), существенно отличаются от ижемского диалекта.

Следует отметить, что говор зауральских коми имеет ряд фонетических особенностей, а также расхождений по лексическому составу как от литературного коми языка, так и коми-ижемского диалекта живущих на территории Республики Коми *изьватас*.

Так, в говоре зауральских коми употребляются звуки *ф*, *х*, *ц*,

которые в большинстве коми диалектов отсутствуют. Фонемы *ф*, *к*, *ц* появляются даже там, где в русских словах их нет (*лафка*, *юфка*, *колош* — галоши, *хресьянин* — крестьянин). Употребляются эти фонемы не только в русских заимствованиях, но и в коми словах (*хыньгыны* — нить)<sup>6</sup>. Вместо коми литературных аффрикат *ч* и *дз* употребляются палатальные звуки *ть* и *дь*<sup>7</sup>: *видьöд*, коми лит. — *видзöд* (смотри); *кöдыд*, коми лит. — *кöдыд* (холодно) и т.д. Следует отметить, что данная особенность, то есть замена аффрикат *ч* и *дз* на палатальные звуки *ть* и *дь*, характерна не для всех групп зауральских коми, в частности, она отсутствует в говоре жителей с. Няксимволь.

В настоящее время значительная часть коми-ижемцев в с. Няксимволь, Саранпауль и Мужы — молодежь и представители среднего поколения (30–40-летние) уже не владеют коми языком: их знание коми языка ограничивается несколькими словами и отдельными выражениями.

В настоящее время в школах с. Няксимволь и Саранпауль ведется преподавание коми литературного языка (два часа в неделю). При этом, как отмечают преподаватели, многие школьники высказывают нежелание учить «чужой» для них язык. Для того чтобы снять психологические барьеры неприятия коми литературного языка, преподавателями производится адаптация учебного материала для местных школьников: сначала приводятся тексты с лексикой на коми литературном языке, а затем на местном диалекте (говоре). Следует отметить, что в 1920-е гг. после образования Коми автономной области, когда происходило формирование литературного коми языка, среди коми-ижемцев также отмечались случаи неприятия литературного коми языка (в основу которого был положен присыктывкарский диалект): ижемцы высказывались против обучения на коми языке, заявляя о своем желании получать образование на русском языке. Лишь благодаря жестким мерам властей удалось изменить эти настроения<sup>8</sup>.

Важную роль в ретрансляции исторической памяти играют местные музеи — историко-краеведческие музеи в пгт. Березово, с. Мужы и Саранпауль, в экспозиционных залах которых наряду с традиционной культурой коренных народов (ханты, манси) также представлена культура коми-ижемцев. В 2006 г. в с. Мужы был открыт филиал местного историко-краеведческого музея — дом-музей «Коми-изба», основной целью которого является показ традиционной культуры коми-ижемцев в музейном экспозиционном пространстве.

Важную роль в качестве ретрансляторов этнокультурной памяти играют фольклорные коллективы. В Шурьшкарском р-не одним

из известных коми самодеятельных коллективов является фольклорный коллектив «Шондыбан» (рук. А. И. Конев) из с. Васяхово, основу репертуара которого составляют местные фольклорные произведения, а также песни руководителя коллектива А. И. Конева. Наряду с этими произведениями исполняются песни, популярные среди фольклорных коллективов в Республике Коми, в частности, народные песни в обработке коми композиторов (П. И. Чисталева, Л. Чувьуровой). Важно отметить, что участниками коллектива производится их лексическая обработка — перевод песен на местный коми-ижемский диалект.

Аналогичная ситуация наблюдается и в с. Саранпауль, где на протяжении нескольких десятилетий существует фольклорный коллектив «Асья кыа» («Утренняя заря»). Здесь также исполняются песни из репертуара зауральских коми-ижемцев, произведения местных композиторов, а также популярные коми народные песни. При этом участниками фольклорного коллектива также производится адаптация текстов этих песен к местному диалекту: кое-где осуществляются замены, а также замена аффрикаты *dz* на палатальный звук *dy* и др. Наряду с коми песнями переводятся и исполняются на местном говоре популярные эстрадные шлягеры (в частности, песня Веры Сердючко «Все будет хорошо»). Как объяснила А. Е. Рокина, автор таких «переводов», это делается для того, чтобы пробудить у молодежи интерес к родному языку.

Коми фольклорные коллективы Шурышкарского р-на являются постоянными участниками фольклорных фестивалей, которые проводит районная администрация в природно-этнографическом парке-музее «Живун», в д. Ханты-Мужи. Важным компонентом таких фестивалей являются традиционная одежда участников этих мероприятий, блюда национальной кухни (*шаньги*, *черинянь* и др.) и сувенирная продукция мастеров художественных промыслов — куклы (*акань*) в традиционном ижемском костюме, утварь из дерева и изделия из кости.

Другим важным компонентом этнической культурной идентичности зауральских коми-ижемцев является оленеводство как традиционный вид хозяйственной деятельности коми-ижемцев («Мы — оленный народ»). В настоящее время в обследованных деревнях оленеводство сохранилось только в с. Саранпауль и Мужы. Одна из главных проблем в современном оленеводстве, по словам директора Государственного унитарного предприятия «Саранпаульский» А. П. Валея, это кадровый вопрос: «молодежь уезжает в большие города». Чтобы заинтересовать молодежь работой в оленеводстве, А. П. Валея совместно с комитетом по образованию уже в течение нескольких лет организует выезд детей оленеводов на

летний период в стойбища, где некоторые из них на этот период принимаются на работу в качестве помощника оленевода.

Результаты полевых исследований позволяют охарактеризовать происходящие в настоящее время этнокультурные процессы среди зауральских коми-ижемцев термином «реидентификация» — конструирование собственной идентичности под влиянием внешних социально-политических факторов. Важную роль в качестве ре-трансляторов этнокультурной памяти играют музеи, местные фольклорные коллективы, а также взаимодействие с Коми республиканским общественным движением «*Iz'vatat*».

<sup>1</sup> Конаков Н. Д., Котов О. В. Этноареальные группы коми: формирование и современное этнокультурное состояние. М., 1991; Денисенко В. Н., Власова В. В. Сохранение и репрезентация этничности в локальных группах (саамы и ижемцы села Ловозеро) // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Труды ИЯЛИ / Коми НЦ Уро РАН. Вып. 71. Сыктывкар, 2012. С. 99–120; Терехин Н. М., Шабаяев Ю. П. Чудь, поморы и коми-ижемцы: реидентификация или конструирование идентичностей (этногенетические технологии на Европейском Севере) // Европейский Север. С. 29–59.

<sup>2</sup> Конаков Н. Д., Котов О. В. Указ. соч. С. 49.

<sup>3</sup> Терехин Н. М., Шабаяев Ю. П. Указ. соч. С. 36.

<sup>4</sup> Конаков Н. Д., Котов О. В. Указ. соч. С. 168.

<sup>5</sup> Там же. С. 168.

<sup>6</sup> Жилина Т. И., Колегова Н. А. Некоторые особенности говора обских коми (с. Мужы, Шурышкары) // Историко-филологический сборник. Вып. 6. Сыктывкар, 1960. С. 155.

<sup>7</sup> Жилина Т. И., Колегова Н. А. Указ. соч. С. 155.

<sup>8</sup> Терехин Н. М., Шабаяев Ю. П. Указ. соч. С. 35.

UDC 398.32(511.132)

*A. A. Chuvjurov*

The Self-Identity of the Izhma Komi (Based on the Field Materials of Expedition to the Ob' River in 2017)

**Chuvjurov Alexander Alexeevich**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), research fellow, Ph.D. (History); Chuvjurov@yandex.ru

On the basis of author's fieldwork and specialized literature the paper analyzes the peculiarities of modern ethno-cultural processes among the Trans-Urals Izhma Komi (*iz'vatat*). In

last decades intensification of ethno-cultural processes such as reidentification, revival and construction of local and group self-identity have been observed among this group. Museum, local folklore bands, and contacts with Republic social movement *Izvatas* play prominent role as retranslators of ethnic and cultural memory.

*Keywords:* the Komi (Zyrians); the Izhma Komi; historical memory; ethnic identity.

*Е. А. Андреева*

Образование национального п. Келлог  
как результат национальной политики  
Советского государства на Енисейском Севере

**Андреева Елена Анатольевна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник высшей категории; umbra2005@yandex.ru

В докладе рассматривается национальная и экономическая политика Советского государства в Туруханском крае в первые десятилетия после Октябрьской революции: процесс перехода от простых кооперативных объединений к более сложной артельной форме, колхозное строительство. По мере организации колхозов возникали многонациональные поселки с преобладающей долей коренного населения, которые становились центрами хозяйственной, культурной и общественной жизни. С переходом большинства коренного населения на оседлый образ жизни, поселки стали их постоянным местом жительства, таковым стал, например Келлог, расположенный на р. Елогуй, впоследствии превратившийся в культурный центр елогуйской группы кетов, где долгое время сохранялись многие элементы традиционной культуры и природопользования кетов, а также их язык.

*Ключевые слова:* енисейские остяки / елогуйские кеты, Туруханский край, кооперативы, колхозное строительство, национальные поселки.

В докладе рассматриваются некоторые экономические и социальные преобразования на Енисейском Севере, произошедшие в первые десятилетия после Октябрьской революции, а также их роль в образовании культурного центра елогуйской группы кетов.

Келлог — наиболее удаленный поселок от районного центра (с. Туруханск), расположенный на р. Елогуй в 220 км от Енисея. Он был образован в 1930-е гг. как база оседлости елогуйской группы кетов. Тогда Елогуйский кочевой совет объединял 338 человек<sup>1</sup>. В настоящее время его население составляет примерно 300 человек,

большинство из которых (около 200 чел.) являются представителями одного из малочисленных народов России — кетов.

Елогуйская группа кетов обитала на этой территории согласно данным исторических источников уже в XVII в. К моменту прихода на Елогуй советской власти и до 1940-х гг. кеты вели кочевой образ жизни, их основными занятиями были охота на пушного зверя (в первую очередь белку), рыболовство и оленеводство.

2 ноября 1917 г. была принята «Декларация прав народов России», которая отменила все национальные и социально-религиозные привилегии, провозгласила равенство и «свободное развитие национальных меньшинств и этнографических групп, населяющих территорию России»<sup>2</sup>. Для осуществления прав и свобод коренного населения Севера, прописанных в Декларации, требовалось больше времени и средств, чем в других регионах России. Были созданы специальные учреждения: Народный комиссариат по делам национальностей (Наркомнац), возглавивший работу по национальному строительству, и Сибирский национальный отдел (Сибнацотдел), отделы национальностей при губернских комитетах партии, в частности Енисейский. Их стараниями были разработаны и проведены в жизнь решения по предоставлению малым народам Севера ряда существенных привилегий и льгот<sup>3</sup>.

С 1924 г. на протяжении десяти лет работу по национальному строительству возглавлял Комитет Севера, организованный при ВЦИК РСФСР. В его задачи входило содействие устройству малых народностей Севера в хозяйственно-экономическом, административном и культурно-санитарном отношении, а также вовлечение их в строительство социалистического общества путем организации советских форм управления. Для решения подобных задач потребовался особый подход. Наиболее доступной формой для понимания коренного населения оказалось кооперативное строительство.

Кооперативная система в крае возникла еще до советского периода, в 1916 г. Одной из первых торгово-заготовительных организаций стал Енисейский союз кооперативов — Енсоюз. Он организовал фактории и лавки на отдаленных угодьях, создал сеть «хлебозапасных магазинов», стремясь приблизить снабжение продовольствием и товарами к местожительству коренного населения, которое, однако, медленно втягивалось в кооперативную торговлю. Основной причиной этого были меры по ограничению торговли, по распределению необходимых товаров и другие, принятые Енсоюзом в годы Гражданской войны, поэтому коренное население винило союз в своем тяжелом положении<sup>4</sup>.

В 1920-е гг. контроль за соблюдением интересов коренного населения в торговле стал осуществляться партийными и советскими



организациями. В факториях практиковался натуральный обмен. Товары продавались населению в кредит или в обмен на продукцию промыслов, были случаи их безвозмездной выдачи<sup>5</sup>. Система точного расчета с доплатой вызывала одобрение и доверие, являясь лучшей агитацией за государственную торговлю. Так, в 1920 г. уполномоченный Енисейского губернского продовольственного комитета в Туруханском крае отмечал, что елогуйские кеты отдают предпочтение кооперации, а не торговле с купцами на традиционной ярмарке\*.

Чтобы оградить коренное население от произвола частных торговцев, в 1923–1925 гг. были созданы национальные потребительские общества. На собраниях этих обществ, в работе которых принимало участие коренное население региона (в том числе и в качестве управленцев)\*\* , обсуждались вопросы снабжения и сбыта, а также вопросы обучения детей\*\*\*.

С конца 1927 г. кооперативное строительство в крае возглавил Туруханский интегральный союз кооперативов (Турухансоюз). Он охватывал все стороны хозяйственной деятельности, включая функции снабжения, заготовок, кредитования и производственной деятельности. Прежние общества потребителей и фактории были преобразованы в кооперативы. Основное внимание стало уделяться развитию промыслового хозяйства.

В конце 1920-х гг. появился интегральный кооператив Турухансоюза — Елогуйский (70 хозяйств). Его правление (5 чел.) состояло целиком из кетов. Именно они являлись инициаторами и распространителями многих начинаний<sup>6</sup>. Постепенно коренное население все больше стало видеть в кооперативах организацию, заботящуюся об их нуждах. Этому способствовали такие действия, как, например, выделение елогуйскому кооперативу в 1928 г. средств на приобретение для коренного населения 85 оленей<sup>7</sup>.

Подобная форма кооперации подготовила базу для создания колхозов. Начался новый этап преобразований — колхозное строительство.

Постепенно простейшие производственные объединения были преобразованы в артели, при которых кооперирование труда и средств

---

\* В 1929 г. была окончательно ликвидирована торговля на елогуйской и подкаменно-тунгусской ярмарках, которые еще сохраняли свои отрицательные черты: специфический («туземный») ассортимент товаров, самогонварение. См.: Алексеенко Е. А. Указ. соч. С. 214, 217.

\*\* Для подготовки кооперативных работников из числа коренного населения в Туруханске создают специальные курсы, программа которых включала кроме общеобразовательных предметов основы охотоведения, рыболовства, звероводства, оленеводства.

\*\*\* В 1923 г. было открыто три «инородческие школы» с целью подготовки кооперативных работников из среды коренного населения.

производства распространилось на все отрасли комплексного хозяйства<sup>8</sup>. В результате первого этапа коллективизации изменилось соотношение отраслей хозяйства коренного населения. Так, например, увеличилась доля товарного рыболовства.

Часть населения все преобразования, в том числе и устройство колхозов, воспринимала настороженно. Существовало еще значительное число так называемых единоличников. Ошибкой стало обобществление личных средств производства, а также применение форм выявления и ограничения «кулацкого элемента», которые в данном, однородном по социальному составу и материальной обеспеченности регионе, были неоправданными<sup>9</sup>.

Благодаря исправлению подобных «перегибов», кетские колхозы в первые годы существования добились неплохих успехов в хозяйственной деятельности. Улучшилась техническая оснащенность, были построены хозяйственные помещения, школы, пекарни, фельдшерские пункты, красные чумы и т. д., что в свою очередь способствовало организации поселков. На базе колхоза им. Ленина был образован пос. Келлог, ставший сначала центром культурной и общественной жизни елогуйских кетов, — ранее дисперсно проживавших в бассейне р. Елогуя, — а впоследствии местом их постоянного проживания. Основная часть кетов жила в поселке лишь в межпромысловые сезоны, постоянно в нем находились лишь те, кто был занят в непромысловых отраслях. Постепенно количество жителей, постоянно проживающих в поселке, увеличивалось, например, за счет нетрудоспособных представителей старшего поколения, многодетных матерей и др. К концу 1960-х гг. каждая кетская семья в Келлоге имела свой дом.

Несмотря на появление пришлого населения, основными работниками колхозов являлись кеты<sup>10</sup>. Возможно поэтому здесь долгое время сохранялись традиционные элементы культуры кетов, в том числе в природопользовании: преобладали пушной промысел, рыболовство и оленеводство.

Как отмечают исследователи Е. А. Алексеенко, Е. Г. Федорова и др., колхозы сыграли положительную роль в развитии этноса. В данном регионе при создании колхозов практически не нарушались принципы традиционного землепользования и система социальных отношений. «Культура этноса не разрушалась, а трансформировалась в пределах необходимости, вытекающей из закономерностей внутреннего развития»<sup>11</sup>.

Следует упомянуть, что одной из главных особенностей было то, что переселение коренных местных жителей в поселок происходило на добровольных началах<sup>12</sup>.

В настоящее время, как и в 1970-х гг., подавляющее большинство кетов сохраняет четкое представление о своей этнической принад-

лежности<sup>13</sup>. Согласно полевым материалам автора, полученным во время экспедиции 2015 г., Келлог поддерживает свой статус центра кетской культуры. До сих пор его, шутя, называют столицей кетов, так как здесь их больше, чем в любом другом поселке Туруханского р-на Красноярского края<sup>14</sup>.

---

<sup>1</sup> Клоков К. Б., Чесноков Ю. В. Елогуйские кеты: традиционное хозяйство и охранные территории // Материалы полевых этнографических исследований 1988–1989 гг. СПб., 1992. С. 76.

<sup>2</sup> Национальная политика в России. Кн. 2: Законодательные акты 1917–1992 гг. (социально-экономическое и культурное развитие народов Севера) // Материалы к серии «Народы и культура». М., 2002. Вып. XI. С. 6.

<sup>3</sup> Алексеенко Е. А. Кеты: Историко-этнографические очерки. Л., 1967. С. 211.

<sup>4</sup> Алексеенко Е. А. Указ. соч. С. 213–214.

<sup>5</sup> Степанова О. Б. Современное положение коренных малочисленных народов Севера в Красноселькупском районе // Сибирь на рубеже тысячелетий: Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005. С. 40.

<sup>6</sup> Алексеенко Е. А. Указ. соч. С. 217.

<sup>7</sup> Алексеенко Е. А. Промысловая культура коренного населения Туруханского региона / Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 65.

<sup>8</sup> Там же. С. 66.

<sup>9</sup> Алексеенко Е. А. Указ. соч. С. 225.

<sup>10</sup> Алексеенко Е. А., Итс Р. Ф. О положении кетов в национальных колхозах Туруханского района Красноярского края. 1958 г. // Этнологическая экспертиза: Народы Севера России. 1956–1958 гг. М., 2004. С. 254.

<sup>11</sup> Федорова Е. Г. Сосьвинско-ляпинские манси: некоторые аспекты этнодемографической и хозяйственно-культурной ситуации // Сибирь на рубеже тысячелетий: Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005. С. 20.

<sup>12</sup> Федорова Е. Г. Указ. соч. С. 21, 23.

<sup>13</sup> Алексеенко Е. А. Елогуйские кеты за двадцать лет (1956–1976 гг.) // Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980. С. 121.

<sup>14</sup> Кривоногов В. П. Кеты на пороге III тысячелетия. Красноярск, 1998. С. 7.

UDC 394(1.571–81)”19”

*E. A. Andreeva*

Establishment of National Settlement Kellog as  
Result of National Policy of the Soviet State in the  
North Yenisei

**Andreeva Elena Anatolyevna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and Far East, research fellow of highest category; umbra2005@yandex.ru

The paper deals with the Soviet national and economic policy in the Turukhansk region in the first decades after the October Revolution. It examines such processes as transformation of simple cooperative units to more complex forms of associations *artels* and establishment of *kolhozes* (collective farms)/ Alongside organization of kolhozes multiethnic settlements with predominant percentage of indigenous population emerged as centers of economic, cultural and social life. When indigenous population became settled farmers, villages turned into places of their permanent residence. For example, this kind of village was Kellog on the Elogui River that later developed into the cultural center of the Elogui Kets, where many elements of Kets' traditional culture, environment use and their language remained for a long time.

*Keywords:* Yenisey Ostyaks, Elogui Kets, Turukhansk region, cooperatives, formation of kolhozes, ethnic settlements.

*Л. Н. Хаховская*

Модернизация традиционного образа жизни  
чукотских оленеводов в советский период

**Хаховская Людмила Николаевна**, Северо-Восточный комплексный научно-исследовательский институт им. Н.А. Шило ДВО РАН (г. Магадан), ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; hahovskaya@gmail.com

В докладе прослежены этнокультурные преобразования у оленеводов Чукотки в советский период. В первые десятилетия органы власти стремились ликвидировать имущественное и статусное неравенство оленеводов. Модернизация собственно оленеводческого хозяйства осуществлялась путем наращивания поголовья, улучшения организации труда, внедрения зооветеринарных методов, налаживания учета и отчетности. Во второй половине XX в. был взят курс на ускоренное экстенсивное развитие отрасли. В позднесоветский период наращивание количественных показателей привело к значительным экономическим и социальным издержкам.

*Ключевые слова:* Чукотка, аборигены, оленеводство, традиционный образ жизни, советские реформы, модернизация.

Социальные и экономические реформы, проводившиеся органами советской власти, стали наиболее мощным фактором этнокультурных преобразований новейшего времени у оленеводческих аборигенных сообществ Чукотки. В советской историографии развитие чукотского оленеводства рассматривалось в общем контексте социалистических преобразований в крае<sup>1</sup>. В последние десятилетия появились отдельные работы и обобщающие труды по истории социалистического аграрного сектора Северо-Востока России и трансформации традиционного хозяйствования коренных народов региона<sup>2</sup>.

Представленное исследование базируется на анализе впервые вводимых в оборот документов Государственного архива Магаданской

области (ГАМО), содержит анализ этапов модернизации традиционного образа жизни чукотских оленеводов в экономическом и социальном аспектах. Реально существовавшая большая имущественная неоднородность чукчей-олeneводов в первоначальный советский период трактовалась в терминах марксистской политэкономии как наличие в тундре социальных классов, результат жестокой эксплуатации, присвоения прибавочного продукта. Этим подходом оправдывался курс на кардинальные реформы.

В 1930-е гг. коллективизация оленеводческих хозяйств Чукотки носила противоречивый характер, так как периоды эскалации реформ сменялись более мягкими формами вовлечения аборигенов в колхозный сектор. Модернизация традиционной экономики была нацелена на социальную инженерию, ликвидацию имущественного и статусного неравенства. Социальные сдвиги в среде аборигенов сопровождались разрывом внутриаборигенных коммуникаций по нескольким «линиям разлома»: кочевые и береговые общины, малооленные и зажиточные оленеводы, молодежь и старшее поколение, приверженцы традиций и инноваторы<sup>3</sup>.

В 1940-х гг. установки органов власти относительно социальных аспектов модернизации чукотского оленеводства состояли в том, чтобы получить «идеальный» тип малооленного хозяина-колхозника, обладавшего некоторым количеством личных оленей, но основные средства на жизнь получавшего от работы в колхозе. Такая установка вела, с одной стороны, к продолжению политики «отрыва батрака от кулака» и «давления на кулаков», с другой стороны, к стремлению предотвратить полное обезоленивание колхозников. Продолжалась профессионально-трудовая переориентация аборигенного общества. Органы власти исходили из концепции «перенаселенности тундры», стремясь оставить «лишних людей» на берегу, в стационарных селениях. Модернизация собственно оленеводческого хозяйства шла по линии наращивания поголовья, улучшения организации труда, внедрения зооветеринарных методов, налаживания учета и отчетности. Однако в этот период в колхозной экономике основное внимание уделялось добыче пушного зверя, так как эта отрасль давала быструю финансовую отдачу, что было особенно важно в военные годы.

1950-е гг. в целом оказались периодом застоя в чукотском оленеводстве. Дискуссии о судьбе оленеводства, которые велись тогда в партийной среде Чукотки, в этот период к концу десятилетия были свернуты в пользу ускоренного развития отрасли путем усиления в ней «вертикали власти». Были отвергнуты такие потенциально интенсивные направления развития чукотского оленеводства, как глубокая специализация выпасаемых стад и стабилизация поголовья

на достигнутом уровне для улучшения качественных показателей. Если первое из них шло вразрез с традиционным опытом чукотских оленеводов и, скорее всего, не принесло бы быстрого эффекта как в экономическом, так и в социальном плане, то второе направление вполне могло быть воплощено в жизнь. Его эффективность была бы достигнута сокращением колоссальных потерь животных, преследовавших чукотское оленеводство на протяжении всего советского периода, также это позволило бы смягчить чрезмерные нагрузки на пастухов, практически всегда выпасавших стада численностью вдвое больше норматива.

В 1960-е гг. на первый план вышла основная задача нового экономического устройства — повышение производительности труда аборигенов в традиционном оленеводстве и превращение его в высоко rentable производство. Для достижения экономического эффекта и социальной привлекательности оленеводческой отрасли советское государство использовало мощные административные рычаги и финансовые ресурсы. Существенно (на 80%) были увеличены закупочные цены на продукцию, совхозы перешли на хозяйственный расчет, что позволило достигнуть значительного экономического подъема и добиться высокой рентабельности всех хозяйств, специализировавшихся на оленеводстве. Вместе с тем в этот период обнажились противоречия между последствиями социальных изменений в образе жизни аборигенов и требованиями, диктуемыми экономической модернизацией. В сфере оленеводства эти противоречия пытались устранить с помощью совершенствования практик пастушества, планируя заменить человеческий труд использованием технологических артефактов («оленегонный танк»; средства механизации), навыков специально обученных животных (наиболее радикальные проекты предусматривали замену до 20% пастухов оленегонными лайками), интенсификацией и рационализацией труда самих оленеводов.

Дополнительным направлением трансформации природопользования стали усилия органов власти привить чукотскому оленеводству иной этнокультурный опыт: использование на выпасе ненецкой оленегонной лайки, окарауливание стада на лошади (якутский метод), верховом олене (эвенский метод), применение изгородей и солевой подкормки (эвенский метод). При перекочевках старались внедрить использование ненецкого чума и передвижного домика по типу долганского балка.

Позднесоветский период характеризуется наращиванием количественных показателей в оленеводстве, что обернулось экономическими и социальными издержками. Достаточно стабильное и экономически рентабельное развитие оленеводческих хозяйств

в 1960-х гг. сменяется кризисом в 1970–1980-х гг. вследствие целого ряда факторов: промышленного развития региона, повлекшего за собой появление тенденции урбанизации, культурной и физической ассимиляции коренного населения. Наконец, решающий фактор — внутренний системный кризис оленеводства преимущественно из-за экстенсивных методов развития. Острая нехватка пастушеских кадров из-за слабого притока в оленеводство молодежи вызвала неаборигенный «призыв» в эту отрасль. Межэтнические взаимодействия в рамках ряда оленеводческих бригад Чукотки (совхозы «Певек», «Омолон», «Вперед» и др.) продемонстрировали как комплементарный, так и конфликтный опыт.

Созданная в советский период директивно-плановая система хозяйствования с низкоэффективным и крайне затратным экономическим механизмом в 1970-х гг. исчерпала свой ресурс в отношении северного оленеводства. Курс на постоянное наращивание поголовья ценой высоких материальных и социальных издержек не был обоснован экономически и шел вразрез со сложившейся тенденцией отхода коренного населения от преимущественно аграрной занятости. Кризис, охвативший чукотское оленеводство, обострился в перестроечный период. По экономическим показателям чукотское оленеводство во второй половине 1980-х гг. в целом представляло собой убыточную отрасль, поддерживаемую системой дотаций.

---

<sup>1</sup> Леонтьев В. В. Хозяйство и культура народов Чукотки (1958–1970 гг.). Новосибирск, 1973; Гарусов И. С. Социалистическое переустройство сельского и промышленного хозяйства Чукотки (1917–1952 гг.). Магадан, 1981; Устинов В. И. Оленеводство на Чукотке. Магадан, 1956; Он же. Оленеводство Магаданской области: состояние и перспективы развития. Магадан, 1969.

<sup>2</sup> Бацаев И. Д. Сельское и промышленное хозяйство Северо-Востока России 1929–1953 гг. Магадан, 1997; Он же. Агропромышленный комплекс Северо-Востока России 1954–1991 гг. (этапы развития, особенности, эффективность). Магадан, 2001; Тишков В. А., Коломиец О. П., Мартынова Е. П., Новикова Н. И., Пивнева Е. А., Терехина А. Н. Российская Арктика: коренные народы и промышленное освоение / Под ред. В. А. Тишкова. М.; СПб., 2016; Хаховская Л. Н. Советская модернизация оленеводства в отдаленных северных регионах (на примере Анадырского района Чукотки) // ЭО. 2011. № 6. С. 112–127; Она же. Первоначальная коллективизация в оленеводстве на Чукотке (1931–1933 гг.) // Вопросы истории. 2017. № 7. С. 145–152.

<sup>3</sup> Хаховская Л. Н. Первоначальная коллективизация ... С. 145–147.



*L. N. Khakhovskaya*

Modernization of the Chukchi reindeer herders  
traditional lifeway in the Soviet period

**Khakhovskaya Lyudmila Nikolaevna**, North-East Interdisciplinary Scientific Research Institute n.a. N.A. Shilo, Far East Branch of the Russian Academy of Sciences (NEISRI FEB RAS), (Magadan), leading research fellow, Ph.D. (History); hahovskaya@gmail.com

The article examines the ethno-cultural transformations of the Chukchi reindeer herders during the Soviet period. During the first decades of the Soviet period the governance strove to eliminate the property and status inequality of reindeer herders. The modernization of the reindeer husbandry was carried out by enlarging herds, improving the work organization, introducing veterinary methods, maintaining the accounting. In the second half of the 20th century the governance conducted an accelerated extensive development of reindeer husbandry. In the late Soviet period the growth of quantitative indicators led to significant economic and social costs.

*Keywords:* Chukotka, aborigines, reindeer herding, traditional lifeway, Soviet reforms, modernization.

*Т. Ю. Сем*

**Удэгейский шаман-сказитель и председатель  
сельсовета п. Гвасюги (о деятельности  
Мечины Дулевича Кимонко)**

**Сем Татьяна Юрьевна**, Российский этнографический музей (г. С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; [semturem@mail.ru](mailto:semturem@mail.ru)

Доклад посвящен удэгейскому шаману и сказителю п. Гвасюги Хабаровского края Мечине Дулевичу Кимонко (1902–1985), который в 1950–1960-х гг. являлся также председателем сельсовета (вторым после известного литератора и общественного деятеля Джанси Кимонко). В судьбе удэгейского шамана переплелись старые и новые формы социально-культурной жизни в переломный период начала XX в. и последующее время становления советской власти на Дальнем Востоке России. М. Д. Кимонко помимо шаманства занимался охотничьей деятельностью, был умелым кузнецом и известным сказителем. Во время экспедиции ФНКС РГПУ им. А.И. Герцена в 1981 г. я познакомилась с Мечиной Дулевичем и записала от него сведения о шаманских ритуалах и погребальном обряде удэгейцев. В местном музее хранятся принадлежавшие ему и другим шаманам атрибуты камлания — антропоморфные и зооморфные изображения промысловых шаманских духов.

*Ключевые слова:* шаман, сказитель, председатель сельсовета, Мечина Дулевич Кимонко, удэгейцы, шаманские ритуалы, духи-помощники.

Мечина Дулевич Кимонко (1902–1985) — удэгейский шаман и сказитель, проживал в п. Гвасюги на притоке Були р. Хор Хабаровского края. С ним работали такие известные исследователи-тунгусоведы Дальнего Востока, как В. К. Арсеньев, который знал также и его предка-шамана, В. Г. Ларькин, Ю. А. Сем, В. В. Подмаскин, А. Х. Гирфанова, Т. Ю. Сем. В. К. Арсеньев в экспедиции 1927–1928 гг. пишет о его предке как о шамане (1927), Ларькин — о нем самом

как об удачливом охотнике (1958), Подмаскин — как о музыканте и сказителе (1973), а Гирфанова — носителя языка (2001), Сем Ю. А. и Сем Т. Ю. приводят его воспоминания о шаманской деятельности и председательстве в сельсовете (1981, 1982)<sup>1</sup>.

Удэгейцы — небольшой тунгусоязычный народ, охотники и рыболовы, издревле обитавшие на территории Приморья по рекам Сихоте-Алиньского хребта и побережья Японского моря. В XII в. они входили в состав чжурчжэньского государства и были известны под именем уди, удихэ — дикари Северо-Востока<sup>2</sup>. Традиционное мировоззрение удэгейцев — шаманизм<sup>3</sup>. Хорские удэгейцы п. Гвасюги сохранили до настоящего времени свой язык и традиционную промысловую деятельность, в поселении имеется ансамбль художественной самодеятельности. Первым председателем хорского сельсовета в советское время был Джанси Кимонко, известный также как первый удэгейский писатель<sup>4</sup>. Ныне его памятник стоит в центре п. Гвасюги.

В конце 1920–1940-х гг. Мечина Дулевич Кимонко занимался шаманской деятельностью и сказительством, был умелым кузнецом, опытным охотником и, наконец, просто мудрым человеком. В. К. Арсеньев в 1927–1928 гг. был на Хоре и Анюе и присутствовал на камлании 4-х шаманов — орочей и удэгейцев — в горах Кандахе. Среди шаманов был Меону Кимонко — родовой предок Мечины Дулевича Кимонко. Он камлал вторым после старика-ороча Хутунка. В книге «Сквозь тайгу» В. К. Арсеньев пишет о его камлании следующее: «Он тоже надел на голову повязку из тальниковых стружек и встал перед жаровней с бубном в руках... Пение его было сначала тихое, но потом постепенно усиливалось и превратилось в ропот, протест. Он как бы жаловался на что-то, спрашивал своего духа и вслушивался в его ответы, которые долетали до него как бы издалека. Меону стал изгибаться, сделал шаг, другой, пожимая плечами, и начал плясать. Движения его были плавны и уверенны. Без особого шума и без резких скачков он обошел вокруг жаровни и опять встал на свое место. Он пел и в чем-то настойчиво убеждал духа-покровителя... Под конец камлания Меону не сразу удалось освободиться от севона. Наконец севон ушел. Шаман сразу почувствовал облегчение. Измученный до крайности, он положил бубен на пол, снял пояс с позвонками и тоже лег на нарью»<sup>5</sup>.

М. А. Каплан, научный сотрудник Государственного музея народов СССР (ныне Российский этнографический музей), привезла коллекцию вещей от хорских удэгейцев п. Гвасюги в 1957 г., в числе которых были шаманские принадлежности Меону Кимонко, приобретенные у его родственников (Мечины Кимонко): шапка, кофта, юбка с изображениями духов-помощников шамана, в том числе

предка, шамана-горбуна Бохосо, девять нагрудников и два бубна с колотушками (РЭМ, кол. № 7003–110–123). Фотография кофты Меону Кимонко была опубликовано в альбоме «На грани миров. Шаманизм народов Сибири»<sup>6</sup>.

После смерти Джанси Кимонко в 1948 г. Мечина Кимонко, оставив шаманскую практику, становится председателем сельсовета, на этом посту он пребывает с 1950 по 1960 г. Шаманскую одежду своего предка он хранил при себе, вероятно, продолжая скрытно практиковать и в 1950-е гг. В это время руководимый им сельсовет занимался промысловой, культурной, образовательной и просветительской деятельностью.

Как показывают материалы известного дальневосточного этнографа В. В. Подмаскина, Мечина Дулевич продолжал заниматься сказительством и в дальнейшем, в 1960–1975 гг., используя при этом бубен с колотушкой и струнный музыкальный инструмент с лучковым смычком. Интересно, что именно он сообщил В. В. Подмаскину и Ю. А. Сему о шаманских масках, используемых во время камланий. Известно, что несколько таких масок привез В. К. Арсеньев в 1911 г. от удэгейцев-хора в Хабаровский краеведческий музей. Они оказались поразительно схожими с петроглифами Амура Сакачи-Аялана и Уссури Шереметьева в виде антропоморфных личин с криволинейной раскраской.

Я познакомилась с Мечиной Дулевичем Кимонко и его женой в п. Гвасюги в 1981 г. во время этнографической экспедиции факультета народов Крайнего Севера Ленинградского государственного Педагогического института (ФНКС ЛГПИ, ныне Института народов Севера РГПУ) им. А. И. Герцена под руководством известного исследователя-североведа, заведующего кафедрой культуры, профессора Ю. А. Сема, который читал лекции по истории, этнографии и фольклору народов Крайнего Севера.

Это была рекогносцировочная экспедиция по обследованию современного состояния хорских удэгейцев и амурских нанайцев. Лично меня интересовала духовная культура удэгейцев как одного из тунгусо-маньчжурских народов. Ю. А. Сем познакомил меня с Мечиной Кимонко. В это время он уже не занимался ритуальной практикой, но хорошо помнил верования и обряды. Придя в дом М. Кимонко, мы увидели его жену, хрупкую пожилую женщину, сидевшую на корточках на кане, разговор велся с самим Мечиной Кимонко. В те годы я собирала материал для своей диссертации по погребальному обряду и традиционному мировоззрению народов Амура. Мечина Дулевич Кимонко охотно беседовал со мной, рассказывая о своем шаманском прошлом. Я записывала сведения о его полетах во время шаманских камланий в верхний мир, к хозяйке душ людей. Он

сообщал сведения, которые я в близкой версии потом нашла в архиве В. К. Арсеньева. И хотя исследователь не сообщал, у кого он ее получил, было видно, что это один и тот же источник. В 1989 г. некоторые отдельные архивные материалы В. К. Арсеньева были опубликованы в книге «Фольклор удэгейцев»<sup>7</sup>, позднее их систематизировал и опубликовал известный удэгеэвед, доктор исторических наук А. Ф. Старцев<sup>8</sup>. Мечина Дулевич рассказал мне о богине Тагу мама, которая жила на горе Хуйхэ, в пещере, где росло солнечное дерево у озера. Она была хозяйкой дерева — лиственницы, у которого вместе с божеством-прародителем Чинихе мафа, хозяином лунного дерева, производила души детей, встречаясь с ним раз в год.

Второй блок записей касался особенностей погребального обряда удэгейцев. По рассказам Мечины Дулевича Кимонко и его жены Надежды Ивановны, умершего человека хоронили в выдолбленном из кедра гробу в виде лодки типа бата хау или огдэ, украшенном краской поперечными полосами с растительным орнаментом. Усопшего заворачивали в бересту и оставляли на земле, а затем гроб помещали в берестяных двускатных домиках сэудэлэ или сруббе джои. После смерти человека делали подушку теунки, которую хранили в течение одного года. Ее делали из хлопчатобумажной ткани с белой полосой и черным кружком в центре, на который клали монетку с дырочкой — китайскую чоху, через нее, считалось, душа дышала. Вместилище умершего ханя делали из травы в рост человека (подобно нанайскому мугдэ) и помещали в специальный шалаш на малых поминках джогды. У входа в шалаш клали камень джоло — символическое изображение среднего мира. На Больших поминках удэгейский шаман отвозил сюда души умерших. Убивали собаку и хоронили в головах. К шапке привязывали шнурок, а другой конец — к изображению птицы мандарки или утки. На могиле женщины втыкали ветку черемухи, мужчины — также сажали какую-нибудь ветку дерева.

Мечина Дулевич порекомендовал нам обратиться в местный музей при школе, где хранились предметы традиционной культуры, в том числе шаманства, и его атрибуты. Среди них запомнился набор промысловых шаманских изображений духов в антропоморфном и зооморфном обликах. У председателя сельсовета того времени (1981 г.), писательницы и фольклориста, общественного деятеля В. Т. Кялундзаги, участвовавшей в создании книги «Фольклор удэгейцев» в 1998 г., в помещении сельсовета в столе мы видели шаманский пояс с трубами и бубен, хотя официально шаманство в селе не практиковалось. Возможно, тогда этими предметами пользовались члены местной художественной самодеятельности села.

Во время экспедиции мы посетили местное кладбище, располо-

женное близ поселка в лесу. Там нами были обнаружены не только современныеobelisks со звездами, но и старинные памятники в виде намогильных прямоугольных шалашей с двускатными крышами — реликт старинных погребальных сооружений, родовых усыпальниц, распространенных у всех тунгусо-маньчжурских народов Приамурья и Приморья.

В рассмотренном нами материале о судьбе удэгейского шамана-сказителя и председателя сельсовета Мечины Дулевича Кимонко, поразительно сочетаются старые и новые формы социально-культурной жизни на переломе событий начала XX в. и в последующее время становления советской власти на Дальнем Востоке России.

<sup>1</sup> Арсеньев В.К. Сквозь тайгу // Соч. Т. IV. Владивосток: Примиздат, 1947. С. 102–103; Ларькин В.Г. Удэгейцы: Историко-этнографический очерк с середины XIX в. до наших дней. Владивосток, 1958; Подмаскин В.В. Духовная культура удэгейцев XIX–XX вв. Историко-этнографические очерки. Владивосток: ДВУ, 1991; Гирфанова А.Х. Словарь удэгейского языка. СПб.: Наука, 2001, 476 С.; ПМА Сем Т. Ю., 1981, п. Гвасыуги, удэгейцы.

<sup>2</sup> История и культура удэгейцев. Л.: Наука, 1989. С. 17–22.

<sup>3</sup> Арсеньев В.К. Лесные люди — удэгейцы // Соч. Владивосток, 1948. Т. 5. С. 139–209.

<sup>4</sup> Кимонко Джанси. Там, где бежит Сукпай, Л.: Дальневосточное госуд. изд-во, 1950. С. 179.

<sup>5</sup> Арсеньев В.К. Сквозь тайгу. С. 102–103.

<sup>6</sup> На грани миров: Шаманизм народов Сибири. Из собрания Российского этнографического музея Санкт-Петербурга. М.: Художник и книга, 2006. С. 235.

<sup>7</sup> Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М.Д. Симонов, В.Т. Кялундзюга, М.М. Хасанова. Новосибирск: Наука, 1998. С. 427–486.

<sup>8</sup> Старцев А.Ф. Удэгейские шаманы // Этнокультурные процессы и общественное сознание народов Дальнего Востока (XVII — XX века), Владивосток: Дальнаука, 1998. С. 118–131; Старцев А.Ф. Этнические представления тунгусо-маньчжуров о природе и обществе. Владивосток: Дальнаука, 2017. С. 232.

UDC 392–21

*T. Y. Sem*

### The Chairman of the Village of Gvasyugi: Udege Shaman and Storyteller Mechina Dulevich Kimonko

**Sem Tatiana Yurievna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and the Far East, leading research fellow, Ph. D.(History); [semturem@mail.ru](mailto:semturem@mail.ru)

The paper is dedicated to the Udege shaman and storyteller from the village Gvasyugi in the Khabarovsk Region Mechina Dulevich Kimonko (1902–1985), who was also the chairman of the village council in 1950s-1960s. He succeeded as a village council chairman to the famous writer and public activist, Jhansi Kimono. During the crucial period of the early XX century and the subsequent institutionalization of the Soviet power in the Far East of Russia old and new ways of socio-cultural life intersected the fate of Udege shaman. In 1920s his ancestor the chaman Meonu Kimonko, whose costume Mechina inherited, collaborated with V.K. Arseniev. Later the costume was transferred to Russian Museum of Ethnography. Apart from his shamanic activities M.D. Kimonko hunted, was skilled blacksmith and well-known storyteller. In 1981 during the expedition, organized by the Institute of the Peoples of the North at the Herten State Pedagogic Institute. I met Mechina Dulevich and recorded information from him about shamanistic rituals and funeral rites of the Udege. Today the local museum houses the attributes of shaman extatic rituals kamlanie belonged to this shaman: anthropomorphic and zoomorphic images of shaman helping spirits.

*Keywords:* shaman, the storyteller, the Chairman of the village Council, Machina the Dulevich Kimonko, Udege, shamanic rituals, spirit-helpers.

*И. И. Верняев*

**Трансформация бурятских хозяйственных  
и социальных структур в ходе реформ  
конца XIX — начала XX в.  
в Байкальском регионе\***

**Верняев Игорь Иванович**, Санкт-Петербургский институт истории РАН, приглашенный исследователь; Санкт-Петербургский государственный университет, доцент; кандидат исторических наук; [igoriv@mail.ru](mailto:igoriv@mail.ru)

Этноконфессиональная политика России в Байкальском регионе в последние десятилетия XIX — начале XX в. определялась общими задачами государственного развития. На повестку дня встал вопрос экономической, административно-правовой, культурно-образовательной модернизации и интеграции империи. Оценка методов и результатов реформ в регионе неоднозначна. С одной стороны, она способствовала модернизации и интенсификации бурятского хозяйства, развитию транспортных коммуникаций, структурным изменениям в животноводстве и земледелии, усилению их технической оснащенности и рыночной ориентации, продуктивному хозяйственному, культурному и бытовому обмену между русским и бурятским населением. С другой стороны, ликвидация особой сословной системы бурят, а также привилегированного социального и экономического положения родовой элиты, усиление административного надзора, сокращение земельных ресурсов, обострение в отдельных местностях поземельных конфликтов, новый натиск православного миссионерства привели к противодействию реформе со стороны значительной части бурятского населения, ослабили лояльность государству. В докладе анализируются достижения и недостатки в процессе реализации административных и поземельных реформ в регионе, трансформация традиционных социальных структур, хозяйственных стратегий и идентичности бурят в результате реализации реформы.

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15–18–00119).



*Ключевые слова:* Российская империя, буряты, традиционные социальные структуры, традиционные хозяйственные практики, административные реформы, землеустройство, модернизация инфраструктуры.

В 1850–1880-е гг. разрабатывались проекты пересмотра Устава 1822 г., предусматривавшие перевод бурят на оседлость, внедрение земледелия, распространение общего крестьянского законодательства, системы управления и обложения, и, соответственно, ликвидацию особого сословного статуса инородцев. Программа реформы включала также массовые переселения русских крестьян из Европейской части России в Восточную Сибирь<sup>1</sup>.

С 1886 по 1890 г. в Иркутской губ. была осуществлена административная реформа инородческого управления. Ведомства, степные думы, должности тайшей у западных бурят были ликвидированы, осуществлено разукрупнение самоуправления. В 1896 г. было утверждено положение, в соответствии с которым устанавливалась 15-десятинная земельная норма на мужскую душу, равная для крестьян и инородцев. Реформа предполагала за счет казенных и инородческих земель подготовить участки для переселенцев. Законодательные акты 1898 г. усиливали административный контроль. В начале XX в. реформы начинаются и в Забайкалье. В 1900–1901 гг. были ликвидированы основные составляющие особого статуса «инородцев». Были упразднены все три уровня управления и соответствующие инородческие должности, предусмотренные Уставом 1822 г. Вводились крестьянские институты — сельские общества и волости. В то же время сохранялся «инородческий суд»<sup>2</sup>.

Одной из основных целей реформ было создание за счет казенных и инородческих земель фонда для переселенцев из Европейской России. К концу XIX в. соотношение численности бурят и русских существенно изменилось. По данным переписи 1897 г., в Иркутской губ. русские составили 73%, буряты — 21,5%, в Забайкальской обл. русских было 64,7%, бурят — 30,4%.<sup>3</sup> Ввод в эксплуатацию Транссибирской железной дороги позволил усилить переселенческий поток. С 1896 по 1914 г. население Иркутской губ. за счет переселенцев увеличилось на 127,5 тысяч человек<sup>4</sup>.

Результаты административно-земельной реформы и политики переселения с точки зрения влияния на коренное население неоднозначны, они по-разному оцениваются в историографии. Большинство авторов делают акцент на подрыве благодаря реформы традиционного хозяйства коренного населения и одновременно отсутствии условий для его модернизации, а также на ликвидации инородческого социального статуса и сословных институтов, разру-

шении хозяйственно-экологических балансов, массовом недовольстве реформой. Действительно, реформа породила различные формы сопротивления, приобретшие черты национального движения.

В то же время в ряде исследований отмечается, что реформа ударила прежде всего по родовой элите, лишившейся должностей в сословном самоуправлении и крупных земельных участков, которые частично использовались для сдачи в аренду. Отмечается, что многие общины бурят поддержали реформу, дальнейшее сближение с крестьянской системой управления, ходатайствовали о скорейшем проведении землеустройства, выступая против всевластия родовой знати, признавая выгоды в уравнительном перераспределении и правовом закреплении земли, прекращении поземельных конфликтов<sup>5</sup>.

Иркутский исследователь А. М. Курышов в своих недавних работах наглядно показал, что в ходе землеустроительной реформы в Иркутской губ. власти не преследовали цель радикально подорвать землепользование бурят. К началу реформы у большинства бурят губернии земледелие уже было ведущим занятием, а скотоводство — подсобным. Землеустроительные работы (по крайней мере до 1907 г.) не начинались без согласия общин. В ходе землеустройства земли юридически закреплялись, поземельные отношения упорядочивались, происходило уравнительное перераспределение земли — во всем этом было заинтересовано большинство бурят. В социальном самоуправлении реформа способствовала переходу от родовых сообществ к территориальным общинам. Новые административные единицы были преимущественно этнически однородны<sup>6</sup>. У западных бурят складывалась комплексная хозяйственная модель, сочетающая преимущественно натуральное земледелие и рыночное животноводство с тенденцией роста оседлого образа жизни и территориально-общинных институтов.

В Забайкалье, где наибольшее распространение получили кочевое и полукочевое скотоводство, поземельные отношения к началу реформы были крайне запутанны, потому изменения проходили сложнее и с большими издержками. Власти стремились учесть специфику Забайкалья, гибко подходя к проведению реформы. К 1917 г. землеустройство не было завершено, что создавало почву для конфликтов<sup>7</sup>.

С 1897 по 1916 г. в Забайкальской обл. бурятская запашка увеличилась на 50%. Существенно выросла товаризация скотоводства, которое постепенно модернизировалось. После проведения Транссиба у бурят в несколько раз увеличилось количество сельскохозяйственных орудий и механизмов. Ускоренное развитие получили потребительские, кредитные и сбытовые кооперативы<sup>8</sup>.

В целом, административно-землеустроительная реформа и раз-

витие транспортно-коммуникационной инфраструктуры способствовали дальнейшей интеграции бурятского населения, переустройству хозяйства, что сопровождалось ликвидацией сословной системы, трансформацией оснований этнической идентичности. Традиционные социальные институты также претерпевали изменения: одни из них разрушались, другие, наоборот, укреплялись. В то же время в методах реализации реформы имелись существенные недостатки. Во-первых, в процессе ее осуществления не удалось в полной мере вовлечь родовую элиту, именно поэтому она выступила против нее. Во-вторых, землеустроительные реформы в регионе не были завершены, что было одной из причин конфликтов. В-третьих, реформа имела многоцелевой характер, одновременно решая ряд сложных вопросов, а ее недостаточное инфраструктурное обеспечение создавало существенные затруднения.

<sup>1</sup> Hundley. H. S. *Speransky and the Buriats. Administrative reform in nineteenth century Russia*. Dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign, 1984. P. 4–5; История Бурятии: В 3 т. Т. 2: XVII — начало XX в. / Базаров Б. В. (отв. ред.). Улан-Удэ, 2011. С. 253; Дамешек Л. М., Жалсанова Б. Ц., Курас Л. В. История органов местного самоуправления бурят в XIX — начале XX в. Иркутск, 2013. С. 251.

<sup>2</sup> Козьмин Н. Н. Введение // Серебренников И. И. Буряты, их хозяйственный быт и землепользование. Т. 1. Верхнеудинск, 1925. С. I–VIII; Сборник законов об устройстве крестьян и инородцев Сибири и Степного края / Сост. Г. Г. Савич. СПб., 1903. С. 210–219.

<sup>3</sup> Маншеев Д. М. Буряты в XIX в.: демографические процесс // Изв. Алтайского государственного университета. 2010. № 4–2. С. 148.

<sup>4</sup> Сибирь в составе Российской империи / Под ред. Л. М. Дамешка, А. В. Ремнева. М., 2007. С. 67; Саблин И. Транскультурные пространства и конструирование границ в Байкальском регионе: геоинформационный анализ периода 1917–1923 гг. // *Tartaria Magna. Studia Turcica Mongolica Tibetica Manchurica Sibirica Russica et cetera*. 2013. № 1. С. 32–33.

<sup>5</sup> Серебренников И. И. Буряты, их хозяйственный быт и землепользование. Т. 1. Верхнеудинск, 1925. С. 206–207; Курас Л. В. Национальное и аграрное движение бурят в начале XX в. // *Власть*. 2011. № 4. С. 140–143.

<sup>6</sup> Курышов А. М. Трансформация системы традиционного хозяйства коренных народов Прибайкалья на рубеже XIX–XX столетий. Иркутск, 2011. С. 107, 114, 135; Он же. Социально-экономические трансформации в хозяйстве бурят Предбайкалья (в контексте миграционных процессов начала XX столетия) // Иркутский историко-экономический ежегодник. 2015. Иркутск, 2015. С. 142–148.

<sup>7</sup> Серебренников И. И. Указ соч. С. 218.

<sup>8</sup> Серебренников И. И. Указ соч. С. 71–72, 104, 134–136, 160–161; Санданов Ю. Б. Развитие товарно-денежных отношений в Забайкальской области во второй половине XIX — начале XX в. // *Вестник Бурятского государственного университета*. 2013. № 7. С. 36–40.

*I. I. Verniaev*

## Transformation of Buryat Economical and Social Structures During the Reforms of XIX–XX century in the Baikal Region

**Verniaev Igor Ivanovich**, St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, research fellow; Saint-Petersburg State University, associate professor, Ph.D. (History); i.verniaev@spbu.ru

Ethno-confessional politics of Russia in the Baikal region in the late XIX — early XX century was determined by the general tasks of the state development. The agenda included the issue of economic, administrative, legal, cultural and educational modernization and integration of the empire. Evaluation of the methods and results of reforms in the region is ambiguous. On the one hand, it contributed to modernization and intensification of the Buryat economy, development of communications, structural changes in livestock breeding and agriculture, strengthening of their technical equipment and market orientation, productive economic, cultural and everyday exchanges between the Russian and Buryat peoples. On the other hand, dismantling of the Buryat specific estates' system as well as, elimination of the privileged social and economic status of the clan elite, increasement of administrative surveillance, reduction of land resources, aggravation of land conflicts in some areas, new onslaught of Orthodox missionary activity provoked opposition to reform from a significant part of the Buryat people, weakened their loyalty to the state and intensified the nationalistic movement. The article analyzes certain achievements and shortcomings in the implementation of administrative and land reform in the region, the transformation of traditional social structures, economic strategies and the identity of the Buryats in the course of the reforms.

*Keywords:* Russian empire, Buryats, traditional social structures, traditional economic practices, administrative reforms, land management, infrastructure modernization.

*С. В. Романова*

## Этнические процессы у тюркоязычных народов Южной Сибири в XX — начале XXI в.

**Романова Светлана Владимировна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, научный сотрудник ведущей категории; romanova\_rme@mail.ru

В докладе рассматриваются национально-государственные факторы формирования этнических общностей Южно-Сибирского региона, их этнического самосознания, выделяются позитивные и деструктивные тенденции в развитии этносов и их традиционных культур в советское и постсоветское время с точки зрения этнодемографии, культуры жизнеобеспечения и духовной сферы. Автор приходит к выводу о нестабильности этнической самоидентификации у большинства тюркоязычных народов Южной Сибири в досоветский, советский и постсоветский периоды истории Российского государства и специфике наиболее консолидированного из них — тувинцев; также констатируется размытость этнологических классификаций в отечественной науке в XX — начале XXI в.

*Ключевые слова:* Южная Сибирь, Алтай, Тува, Хакасия, тюрки, алтайцы, тувинцы, хакасы, шорцы, тофалары, консолидация, этнические процессы, инновационные процессы, этническая самоидентификация, этническое самосознание, этнодемография.

К коренным тюркоязычным народам Южной Сибири в отечественной историографии второй половины XX в. было принято относить алтайцев, тувинцев, хакасов, тофаларов и шорцев. Время и степень консолидации этих этносов различна, она зависела от целого ряда факторов, влияющих на этнические процессы в ходе бурной истории Российского государства.

Изначально «алтайцы» — это собирательное название тюркоязычных этнических образований, населяющих предгорья и горы Алтая. К южным алтайцам традиционно относили алтай-кижи и теленгитов, к северным — кумандинцев, челканцев и тубаларов. В начале XX в.

к ним также причисляли телеутов и шорцев. В дореволюционный период северных алтайцев называли «черневыми татарами», южных — «белыми, порубежными, алтайскими и бийскими калмыками». После революции коренное население бывшего Бийского у. Томской губ. получило название «ойроты» и свою автономию, которая с 1922 по 1948 г. официально называлась Ойротской автономной обл. Позднее термин «ойроты» по отношению к тюркам Алтая был признан ошибочным, за населением был официально закреплен этноним «алтайцы», а территория их расселения переименована в Горно-Алтайскую автономную обл., которая в 1991 г. была преобразована в Горно-Алтайскую Республику, а в 1992 г. — в Республику Алтай. На рубеже XX–XXI вв. в Южной Сибири происходят интенсивные этнические процессы. Из среды алтайцев выделяется ряд этнографических групп с официальным статусом коренных малочисленных народов Севера.

По поводу этнонима «хакасы», объединяющего близкородственные этнографические группы Хакасско-Минусинской котловины: качинцев, сагайцев, койбалов и кызыльцев, сформировавшихся в XVIII в., в отечественной литературе до сих пор ведутся дискуссии. По мнению Л.Р. и И.Л. Кызласовых, термин «хакас» является эндогенным, так как он упоминается в китайских письменных источниках уже в VI–XII вв.<sup>1</sup> Этноним был возвращен данным этническим образованиям, — именовавшимся в дореволюционный период минусинскими, ачинскими и абаканскими татарами, — советской властью, когда в 1930 г. была образована Хакасская автономная обл. в составе Красноярского края (с 1991 г. Республика Хакасия). В.Я. Бутанаев считает термин «хакас» экзоэтнонимом, а его утверждение в качестве самоназвания коренного населения Хакасско-Минусинской котловины искусственным<sup>2</sup>. Тем не менее термин на протяжении XX в. закрепился и продолжает носить официальный характер.

Этноним «шорцы» в качестве общего обозначения тюркоязычного населения Кузнецкого у. Томской губ. (кузнецких татар, абинских, мрасских и кондомских инородцев) был впервые введен в научный оборот В.В. Радловым<sup>3</sup>. Утвердился он только к концу 1920-х гг. В 1926 г. был образован национальный Горно-Шорский р-н, что оказало существенное влияние на формирование единого шорского этноса.

Тофалары — один из коренных малочисленных народов Российской Федерации. Самоназвание тофаларов — «тофа» зафиксировано в научной литературе в XIX в.<sup>4</sup> Вплоть до 1934 г. этнос именовался карагасами. В 1934 г. Карагасский туземный совет был переименован в Тофаларский национальный. Таким образом, был официально утвержден этноним «тофалары». В 1939 г. был организован

Тофаларский национальный р-н, преобразованный в 1951 г. в два сельских совета — Тофаларский и Верхнегутарский, которые вошли в Нижнеудинский р-н Иркутской обл.

Тувинцы — наиболее монолитный этнос в Южной Сибири. Процесс их консолидации завершился еще до вхождения в состав нашей страны. В этнополитическом плане они пережили ряд этапов. С середины XVIII в. (с 1757 г.) вплоть до Синьхайской революции 1911–1913 гг. территория расселения тувинцев входила в состав Китайской империи. С 1914 г. Урянхайский край находился под протекторатом России. После Гражданской войны и победы Монгольской народной революции в 1921 г. была образована республика Танну-Тува Улус. Период существования независимой Тувинской Народной республики (ТНР) продолжался с 1921 по 1944 г., когда территория расселения тувинцев была включена в состав СССР и преобразована в Тувинскую автономную обл.<sup>5</sup> Период зависимости от Китая в советской историографии характеризовался, как период колониально-феодалной зависимости аратства<sup>6</sup>. Протекторат России, «несмотря на колонизаторскую политику царизма», объективно имел позитивное значение в плане пресечения раздробленности территории Тувы на отдельные хошуны и сохранения целостности тувинской народности<sup>7</sup>. В период ТНР в экономическом плане Тува стала более самостоятельной. В это время был создан тувинский торгово-промышленный банк, в 1936 г. введена национальная валюта — *акша*. За период с 1931 по 1944 г. население выросло с 64,9 тысяч до 80,8 тысяч человек<sup>8</sup>. Численность коренного населения в период нахождения Тувы в составе СССР (с 1945 по 1991 г.) увеличилась более чем в 4 раза, прежде всего за счет роста рождаемости<sup>9</sup>.

Советский период в регионе характеризуется в первую очередь активным колхозным строительством и переходу к оседлому образу жизни кочевое население. К концу 1953 г. в сельскохозяйственные артели в Туве было объединено 93% всех аратских хозяйств<sup>10</sup>. При этом в этнографической литературе констатировалось завершение не только процесса коллективизации, но и процесса оседания тувинцев<sup>11</sup>. Известно, однако, что Тува всегда была и остается сельскохозяйственным регионом России с преимущественным развитием животноводства, доля которого превышает 80% валовой продукции сельскохозяйственной отрасли. Наши полевые материалы (2011) свидетельствуют о том, что и сейчас большинство населения продолжает вести традиционное кочевое хозяйство, единственно возможное в характерных для Тувы природно-климатических условиях, хотя состав стада в разных районах может отличаться. Например, в Тодже преобладает горно-таежное оленеводство, в Эрзинском р-не также

занимаются верблюдоводством, а в Монгун-Тайге распространено разведение яков-сарлыков. Повсеместно разводят овец, лошадей, крупный рогатый скот. В начале кризисного периода (с 1990 по 1993 г.) поголовье скота уменьшилось почти вдвое (на 47,5%)<sup>12</sup>.

Следует отметить, что многие проблемы, которые испытывают представители кочевых народов Южной Сибири, нельзя назвать чисто российским явлением. Они характерны для многих сообществ и во многом объясняются глобальными общемировыми процессами<sup>13</sup>.

Духовная сфера традиционной культуры коренных народов Южной Сибири в советской литературе преподносилась как отсталая и подлежащая коррекции. Изучение религиозных пережитков с целью их преодоления было провозглашено одной из основных задач этнографической науки советского периода<sup>14</sup>. «Вековая культурная отсталость тувинцев широко освещена в литературе. Шаманство, ламаистская церковь и монастырские школы играли весьма отрицательную роль в жизни народа. Даже в 1931 г. в Туве насчитывалось 787 лам, 411 шаманов и 314 шаманок»<sup>15</sup>.

В современной научной литературе, наоборот, утверждение буддизма в Туве и разрастание сети монастырей аргументировано оценивается как положительное явление. Буддистские монастыри в Туве были уничтожены полностью еще в период ТНР, но шаманы продолжали практиковать и в советское время. Это подтверждено исследованиями таких ученых, как В. П. Дьяконова, С. И. Вайнштейн, полевыми отчетами сотрудника ГМЭ народов СССР, кумандинца по происхождению П. И. Каралькина<sup>16</sup>. В то же время в 1970-х гг. констатируется, что «глубочайшие перемены в экономике, культуре и в социальном составе населения привели к утверждению в Туве марксизма-ленинизма — идеологической основы национальной консолидации тувинцев и дальнейшего развития тувинской социалистической нации»<sup>17</sup>.

Проблема грамотности и образования народов Севера была поставлена уже в 1920–1930-е гг. В первые же годы советской власти начали открываться школы, библиотеки, позднее стала развиваться система интернатов, что позволяло представителям коренных народов получать высшее образование в вузах крупных городов страны. В 1926 г. было создано северное отделение рабфака при Ленинградском государственном университете, в 1929 г. оно преобразуется в Северный факультет института живых восточных языков, в 1930 г. реорганизовано в самостоятельный Институт народов Севера<sup>18</sup>. Постепенно выросла прослойка местной интеллигенции, появились исследователи из местной среды, в частности в области этнографии: П. И. Каралькин, К. М. Патачаков, Л. В. Чанчибаева, М. Б. Кенин-Лопсан и др.



В постсоветское время исследователи этнических процессов выделяют и деструктивные, и положительные тенденции<sup>19</sup>.

Одной из основных проблем является реальная депопуляция (сокращение естественного прироста и преобладание смертности над рождаемостью). Например, с 2002 по 2010 г. численность хакасов сократилась на 3,52%, шорцев — на 7,78%, кумандинцев — на 7,13%, телеутов — на 0,26%, тофаларов — на 8,96%. Если же проанализировать этнодемографические показатели за более продолжительное время, то мы увидим, что с 1989 по 2010 г. шорцы, например, потеряли почти четверть своего населения — 22,8% (3712 чел.), хакасы — десятую часть, их численность снизилась на 9,1%<sup>20</sup>. Важнейшей проблемой является деградация традиционных и промышленных отраслей, сокращение рабочих мест (например, в Туве, Хакасии и Бурятии индекс сельскохозяйственного производства составлял в 2002 г. лишь половину значения от 1990 г.). Негативно оценивают носители культуры и исследователи усиление социальной стратификации, высокий уровень незанятости населения, рост масштабов бедности и алкоголизма<sup>21</sup>.

Межнациональные отношения в Сибири оцениваются исследователями как относительно устойчивые<sup>22</sup>. Исключением является Республика Тува, где в 1990-х гг. произошел острый кризис русско-тувинских взаимоотношений, который вызвал не просто отъезд, а «лавинообразный отток» русского населения, а соответственно, и потерю Республикой большого количества специалистов в различных областях<sup>23</sup>.

Характерной тенденцией постсоветского периода является дезинтеграция — выход отдельных этнографических групп из состава крупных этносов и приобретение ими статуса коренных малочисленных народов. Например, из состава алтайцев выделяются теленгиты, кумандинцы, челканцы, тубалары. Позднее намечается обратный процесс: многие представители коренных малочисленных народов снова начинают относить себя к более крупным этническим образованиям.

К позитивным тенденциям как носители традиционных культур, так и исследователи относят явления, принадлежащие к сфере духовной культуры. Однако делать окончательные выводы о том, в какой степени можно говорить о национально-культурном возрождении и возврате к традиционным социальным нормам и мировоззрению, а в какой — о конфессиональном и культурном моделировании, пока еще рано. Эта проблема требует особого изучения.

---

<sup>1</sup> Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в средние века. М., 1984; Кызласов И. Л. О самоназвании хакасов // ЭО. 1992. № 2. С. 52–59.

<sup>2</sup> Бутанаев В.Я. Вопрос о самоназвании хакасов // ЭО. 1992. № 2. С. 63–69.

<sup>3</sup> Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. С. 93; См. также: Борина Л. С. Этноним “шорцы”: к вопросу о конструировании этнических границ. [http://kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-142-8/978-5-88431-142-8\\_33.pdf](http://kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-142-8/978-5-88431-142-8_33.pdf)

<sup>4</sup> Штубендорф Ю. П. О карагасах // Вестник Императорского Русского Географического Общества. 1854. Ч. 12, отд. 2. С. 229–246.

<sup>5</sup> За три века. Тувинско-русские-монгольские-китайские отношения (1616–1915): Архивные документы. К 380-летию начала русско-тувинских связей. Кызыл, 1995. С. 70–80; Сердобов Н.А. История формирования тувинской нации. Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Владивосток, 1973.

<sup>6</sup> Сердобов Н.А. Указ. соч. С. 16.

<sup>7</sup> Там же. С. 19.

<sup>8</sup> Там же. С. 25.

<sup>9</sup> Балакина Г.Ф., Анайбан З.Ф. Современная Тува: социокультурные и этнические процессы. Новосибирск, 1995. С. 21, 24.

<sup>10</sup> Сердобов Н.А. Указ. соч. С. 25.

<sup>11</sup> Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. С. 3, 5, 13; Гребнев Л. В. Переход тувинских аратов-кочевников на оседлость. Кызыл, 1955.

<sup>12</sup> Балакина Г.Ф., Анайбан З.Ф. Указ. соч. С. 35.

<sup>13</sup> Хазанов А.М. Современное скотоводство в Центральной Азии // Кочевники и внешний мир. Избранные научные труды. СПб., 2008. С. 470–490; Он же. Скотоводы в век глобализации // Там же. С. 491–509.

<sup>14</sup> См., например: Чанчибаева Л.В. Религиозные пережитки у алтайцев и вопросы атеистической работы. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1978; Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1165. Л. 24; Д. 1663. Л. 20–24; Д. 1431. Л. 7–9.

<sup>15</sup> Сердобов. Указ. соч. С. 37.

<sup>16</sup> Каралькин П.И. Остатки шаманизма у тувинцев и пути их преодоления // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 231–249; Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1268. Л. 76–78.

<sup>17</sup> Сердобов. Указ. соч. С. 35.

<sup>18</sup> Смирнова Т.М. Ленинград — центр просвещения народов Севера в 20–30-е гг. XX в. // Культура и менталитет населения Сибири: Тезисы международной научной конференции. СПб., 2003. С. 26–27.

<sup>19</sup> Попков Ю. В. Этносоциальные процессы в Сибири в условиях современных трансформаций // Проблемы сибирской ментальности. СПб., 2004.

<sup>20</sup> Лавряшина М.Б., Ульянова М.В., Балановская Е.В. Коренные народы Южной Сибири. Воспроизводство и динамика популяционных генофондов. Новосибирск, 2016. С. 30, 32.

<sup>21</sup> Кандаракова Е.П. Проблемы возрождения традиционной культуры малочисленных народов Республики Алтай // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 261–266; Макошев А.П. Некоторые проблемы коренных малочисленных народов Турачакского района Республики Алтай // Там же. С. 329–335; Малчинов Н.М. Коренные

малочисленные народы: проблемы законодательства // Там же. С. 353–359; Пешперова И. Ю. Правовые основы самоопределения коренных малочисленных народов РФ // Там же. С. 360–370; Чеконов В. А. Актуальные проблемы коренных народов Северного Алтая // Там же. С. 257–260; Чойропов Т. Ц., Чойропов Ц. Ц. Социокультурное возрождение малочисленных этносов Сибири в современных условиях // Культура и менталитет населения Сибири: Тезисы Международной научно-практической конференции. СПб., 2003. С. 114–115.

<sup>22</sup> Там же. С 15.

<sup>23</sup> Балакина Г. Ф., Анайбан З. Ф. Указ. соч. С. 55, 21; Кисель В. А. Тува в современном мире (взгляд стороннего наблюдателя) // Сибирь на рубеже тысячелетий. СПб., 2005. С. 144–151

UDC 2, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 39

*S. V. Romanova*

### Ethnic Processes among the Turkic Peoples of South Siberia in XX — early XXI century

**Romanova Svetlana Vladimirovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia and the Far East, leading research fellow; romanova\_rme@mail.ru

The paper considers national and state factors in formation of ethnic groups of the South Siberian region and their ethnic conscience. It elucidates positive and destructive tendencies in development of ethnic groups and their traditional cultures in Soviet and Post-Soviet periods from the perspective of ethnodemography, life-subsistence culture and spiritual sphere. The author comes to conclusion about instability of ethnic self-identity among the most of Turkic peoples of South Siberia in Pre-Revolutionary, Soviet and Post-Soviet periods of Russian history and the specifics of Tuvinians, the most consolidated ethnic group of them. She also notes the vagueness of ethnological classifications in national science in XX-early XXI century.

*Keywords:* South Siberia, Altai, Tuva, Khakassia, Turks, Altaians, Tuvinians, Khakas, Shors, Tofalars, consolidation, ethnic processes, innovation processes, ethnic self-identity, ethnic conscience, ethnodemography.

*Е. А. Берман*

**Роль Иркутской синагоги в сохранении  
культурно-этнических традиций у евреев  
Прибайкалья в XIX–XXI вв.**

**Берман Елена Александровна**, Иркутский национальный исследовательский технический университет, кандидат технических наук, доцент; [lena.berman.amanut@gmail.com](mailto:lena.berman.amanut@gmail.com)

Восточная Сибирь с середины XVII в. заселялась разными народами, которые обладали своими специфическими этнокультурными чертами. На протяжении трех с половиной столетий здесь складывались благоприятные социально-структурные условия, обеспечивавшие региону этническое, демографическое и социальное равновесие, что послужило защитой от возникновения национализма и антисемитизма. К середине XIX в. в Иркутске сформировалась одна из самых многочисленных еврейских общин Сибири с собственной синагогой.

После установления в Иркутске советской власти здание синагоги в 1920 г. было изъято из собственности еврейской общины и передано ей в бессрочное бесплатное пользование, а в 1932 г. встал вопрос о ее ликвидации. Здание было передано горсовету, в нем разместились различные организации, а синагоге в пользование оставили лишь несколько комнат. Возвращенное еврейской общине и восстановленное в постперестроечные годы здание синагоги существенным образом изменило и отношение евреев к ней, вернуло ей былую роль. Сегодня синагога Иркутска — дом молитвы, учения и общения. В начале XXI в. она вновь стала центром духовной и культурной жизни еврейской общины Прибайкалья.

*Ключевые слова:* еврейская диаспора, еврейская культура, галут, нудаика, синагога, кашрут, еврей-ашкенази.

Возникновение к середине XIX в. в Иркутской губ. многочисленной еврейской диаспоры объясняется тем, что этническая замкнутость евреев, селившихся на территории Прибайкалья с XVII в., не привела их к отторжению обществом, а частичная потеря идентичности не грозила полной ассимиляцией. Это объясняется тем, что Восточ-

ная Сибирь с середины XVII в. традиционно заселялась разными народами со своими специфическими этнокультурными чертами. В силу различных объективных и субъективных причин здесь на протяжении трех с половиной столетий складывались благоприятные социально-структурные условия, обеспечивавшие региону этническое, демографическое и социальное равновесие, которое послужило защитой от возникновения национализма и антисемитизма.

Первые евреи появились в Сибири в XVII в. в числе свободных торговых людей, следовавших в обозе вслед за казацкими отрядами, отправлявшимися на освоение новых земель, которыми в то время прирастала Россия. С середины XVIII в. вплоть до революции 1917 г. основным источником роста сибирского еврейского населения стала ссылка. Одна из самых крупных еврейских общин сформировалась в Иркутске в середине XIX в. из «николаевских солдат», евреев с высшим образованием, купцов и ремесленников.

Для сибирских евреев главным фактором сохранения своей культурно-этнической идентичности и самобытности была религия, поддерживаемая общиной. Согласно переписи 1897 г., еврейская община Иркутской губ. была самой многочисленной в Сибири и составляла 8239 человек (около 10% населения). В 1878 г. в центре города на Саломатинской ул. по проекту архитектора В. А. Кудельского было заложено здание синагоги. Первая молитва в еще не отстроенном здании состоялась в апреле 1879 г. Молитву служили за государя Александра II. Однако в июле того же года в Иркутске возник пожар, во время которого выгорело две трети городских построек. В их числе оказалась и синагога, которую пришлось отстраивать заново.

В 1881 г. синагогу освятили, и день освящения стал официальной датой создания иркутской еврейской общины. К концу 1882 г. это двухэтажное здание было отстроено после пожара и открыто для прихожан, которые обрели полноценный дом молитвы, учения и общения.

Строительство синагоги обошлось в колоссальную по тем временам сумму — 77 000 рублей, и велось оно на добровольные пожертвования членов общины. Все видное купечество поддержало проект. Значительная часть денег была получена от продажи мест в будущем здании в вечное потомственное владение. Так, в первых рядах места выкупили барон Гинцбург, Яков Домбровский, Леонтий Лейбович, Вениамин Каминер, Исай Файнберг.

Архитектором В. А. Кудельским было спроектировано крупное, т-образное здание, отличающееся разнообразной пластикой фасада, контрастностью цветов, но выдержанным в единой форме декора, с треугольным фронтоном и полукруглыми завершениями дверей и окон. Иркутская синагога вполне оправдывала свое назначение не только в качестве дома молитвы, но и как культурно-просветитель-

ский центр. Особой заботой общины пользовалось еврейское училище. Деньги на образование малолетних учеников жертвовались богатыми членами общины. Библиотека, основанная в 90-х гг. XIX в. Иудой Леонтьевичем Нейманом, насчитывала более 4000 томов и постоянно поддерживалась пожертвованиями членов общины и их книжными дарами.

При молитвенном доме, а затем при синагоге с 1863 г. существовал приют для воспитания мальчиков. В 1897 г. открыли бесплатное еврейское общественное училище для детей из неимущих семей, а в 1899 г. — женское отделение при нем. В 1906 г. частную еврейскую школу преобразовали в бесплатное начальное училище, в 1910-м при нем были открыты ремесленные классы. Благотворительность распространялась не только на детей, но и на неимущих, в первую очередь стариков. При общине действовали: Общество призрения престарелых евреев (с 1905 г.), Благотворительное общество для помощи ссыльным евреям (с 1907-го), Благотворительное общество для пособия бедным евреям (с 1909-го), Иркутское еврейское общество помощи жертвам войны (с 1916 г.).

В иркутской синагоге сложилось исключительное для Сибири следование заповедям. Здесь происходили все предписанные обряды: свадебные и похоронные ритуалы, обрезание младенцев, изготовление мацы и многие другие. В годы Первой мировой войны умерших пленных австрийских евреев хоронили на еврейском кладбище, услугами синагоги пользовались «субботники» и еврей-иностранцы.

С 1894 г. делами синагоги и общины управляло избираемое общим собранием хозяйственное правление, а также раввин. Жизнь иркутской синагоги во многом определялась хорошо образованными, просвещенными раввинами, первым из которых был И. Машевецкий. Среди раввинов встречались чрезвычайно авторитетные люди, такие как писатель Натан Олевский, ученый-фольклорист Соломон Хаимович Бейлин и др.

Еврейская община Иркутска более ста лет отличалась высокой образованностью и твердой гражданской позицией своих членов. Так, в 1913 г. евреи составляли до 40% дипломированных иркутских медиков, около 70% купечества, владели пятой частью городской недвижимости, выплачивали в городскую казну до 25% всех налоговых поступлений.

Попадая в Восточную Сибирь из черты оседлости, евреи встречали другую жизнь: их ждали не только суровый климат, незнакомая природа, иные формы материальной и духовной культуры, но и иное чем в Центральной России, Белоруссии или на Украине отношение, отсутствие предвзятости и непреодолимой, удручающей бедности существования. Общественная, социальная и религиозная жизнь

евреев протекала спокойно. Сибирь до начала советских антисемитских кампаний, начавшихся в конце 1940-х гг., была свободна и от бытового антисемитизма.

После установления в Иркутске советской власти здание синагоги в 1920 г. было изъято из собственности еврейской общины и передано ей в бессрочно-бесплатное пользование. Однако уже в 1932 г. Президиум Восточно-Сибирского крайисполкома принял решение о ликвидации синагоги. Здание было передано горсовету, в нем разместились различные организации; уникальное архитектурное сооружение В. А. Кудельского постепенно стало терять свой исторический облик.

Общине было предоставлено совершенно не приспособленное здание, которое в 1939 г. также было закрыто. В 1947 г. по ходатайству общине вернули второй этаж старой синагоги, но в 1958 г. вновь закрыли и вернули лишь в 1970 г. Однако к этому времени синагога для иркутян утратила свое былое значение. Смешанные браки, политика государственного атеизма привели к тому, что синагогу посещало только немногочисленное старшее поколение. Её уникальное здание в это время являло собой печальное зрелище: большая часть архитектурного памятника XIX в. превратилась в склад и общежитие, и только небольшая часть была оставлена под синагогу. В 2004 г. так же, как это случилось в конце XIX в., здание синагоги сгорело.

После этого пожара здание решили перестроить. Однако к этому времени оно уже было признано объектом культурного наследия Российской Федерации, что дало основание при реконструкции восстановить его первоначальный внешний вид. Рав Аарон рассказывает: «Хорошо, что у нас есть кое-какие документы, на основании которых мы можем доказать: изменения, произведенные в здании синагоги при советской власти, это отнюдь не то, что было вначале. Например, я нашел запись в одной книжке, из которой следует, что, когда была построена синагога, миква не стояла вплотную к синагоге. Я доказал это фотографиями — и мне разрешили сделать пристройку для миквы. Мы нашли интересные вещи: нишу для *арон койдеш*, колонны, на которых держался второй этаж. Их не смогли сломать: колонны были из чугуна, сохранились от первоначального строения...»

Восстановленное в постперестроечные годы здание синагоги существенным образом изменило и отношение евреев к ней. Спираль истории вернула синагоге на новом витке её былую роль. Сегодня синагога — вновь дом молитвы, дом учения и дом общения. В красивом отреставрированном здании проходят праздники, людьми заполняется каждый его уголок, здесь молодежь учит иврит и общается, люди старшего поколения собираются, чтобы обогатиться знаниями об исконных традициях народа, утраченных за десятилетия этнического безвременья. Среди прихожан синагоги много неевреев,

проявляющих искренний интерес к иудаизму и еврейской культуре. При синагоге есть детский сад и начальная школа, пользующиеся огромной популярностью у иркутян. В начале XXI в., как в давно миновавшие времена, синагога Иркутска — центр духовной и культурной жизни еврейской общины Прибайкалья.

UDC 296.38; 394.21

*E. A. Berman*

The Role of the Irkutsk Synagogue in the  
Preservation of Cultural and Ethnic Traditions  
among the Jews of the Cis-Baikal Region  
in the XIX–XXI century

**Berman Elena Alexandrovna**, Irkutsk State Technical University,  
associate professor, Ph. D.(Technology); lena.berman.amanut@gmail.com

From the middle of the XVII century, Eastern Siberia was inhabited by different peoples with their specific ethno-cultural characteristics. For three and a half centuries here there were favorable socio-structural conditions that provided the region with ethnic, demographic and social balance, which served as a defense against the emergence of nationalism and anti-Semitism. By the middle of the XIX century in Irkutsk there was formed one of the most numerous Jewish communities of Siberia with its own synagogue.

In 1920, after the establishment of the Soviet government in Irkutsk, the building of the synagogue was withdrawn from the property of the Jewish community and transferred to it for indefinite free use, and in 1932, the question arose about its demolition. The building was given to the city council and various organizations were housed in it. However, several rooms were left for the synagogue to use. In the post-perestroika years the building was restored and returned to Jewish community that significantly changed the attitude of the Jews towards the synagogue. The new turn of history spiral returned the synagogue to its former role. Nowadays the synagogue in Irkutsk is a house of prayer, a house of learning and a house of people meeting and communication. At the beginning of the XXI century, it again became the center of the spiritual and cultural life of the Jewish community of the Cis-Baikal region.

*Keywords:* Jewish Diaspora, Jewish Culture, Galut, Judaica, Synagogue, Kashrut, Ashkenazi Jews.



*В. А. Дмитриев*

**Модернизация и традиция в современной этнической культуре (на примере общности черноморских шапсугов)**

**Дмитриев Владимир Александрович**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел Кавказа и Средней Азии, научный сотрудник главной категории, доктор исторических наук; dmitriev\_home@mail.ru

В докладе рассматриваются результаты двух скачков догоняющей модернизации в современной культуре на примере культуры черноморских шапсугов. Первый этап был связан с разрушением традиционного социально-исторического организма в ходе присоединения Северного Кавказа к Российской империи и выработкой новых приемов жизнеобеспечения. Второй этап представлял социалистическую модернизацию советского времени и способствовал широкому распространению компонентов урбанистической культуры. Современная культура черноморских шапсугов имеет более сложную структуру, чем представляется согласно концепции альтернативной смены архаики (традиционной культуры) результатами модернизации. В ее состав входят прямые и опосредованные результаты модернизации, компоненты, защищающие от модернизации, элементы традиционной культуры как пережившие трансформацию, так и являющиеся собственно ее пережитками. Более подробно структура современной этнической культуры представлена в заключении доклада.

*Ключевые слова:* модернизация, традиционная культура, архаика, вторичные формы культуры, пережиток, Северный Кавказ, черноморские шапсуги.

XX в. выступает периодом наиболее активной модернизации общества и культуры, что в России было стимулировано политическими изменениями, вызванными революцией 1917 г. Произшедшие в результате модернизации изменения не могли не вызвать рефлексии общественных наук. Те позиции, которые были сформированы в отечественной этнографии, сходны со схемами М. Вебера, К. Поппера (или с указанием наличия промежуточно-

го звена — Т. Парсонса) бинарной альтернативы модернизации и архаики, скорректированным подходом Р. Генона о частном положении общества модернизированной культуры в мире традиционно культурного наследия.

В этом плане следует отметить бинарную концепцию «этнографии современности» и «традиционной этнографии»<sup>1</sup>, гипотезу Э. С. Маркаряна — С. А. Арутюнова о развитии этнокультурных традиций через усвоение ими инноваций<sup>2</sup>, концепцию «индустриально-городской культуры» С. А. Токарева<sup>3</sup>, предложение Е. Н. Студенецкой о выделении в народной культуре ее перспективных форм<sup>4</sup>, концепцию «вторичных явлений культур» К. В. Чистова, показывающую возможность самостоятельных мутаций внутри этнической традиции, приводящих к появлению внешне сходных с базовыми компонентами культурной традиции, но иных по генезису ее элементов<sup>5</sup>.

Для Северного Кавказа, относимого и сейчас к зоне архаики<sup>6</sup>, отмечаются три волны модернизации: преобразования традиционного уклада при вхождении народов в состав Российской империи (середина XIX — начало XX в.); перелом в результате советской революционной триады: индустриализации, коллективизации, культурной революции (1930–1960-е гг.); вхождение в волну всемирной вторичной модернизации с оттенком глобализма (конец XX — начало XXI в.)<sup>7</sup>.

Вхождение Северного Кавказа в состав Российской империи породило первую волну модернизации этнической культуры региона. В результате в регионе произошли этнотерриториальные изменения, вследствие которых образовались новые этнические территории в рамках прежних и новые ассоциации этнических и социальных общностей, унаследованных от социоров дороссийского времени; в этнопространственную структуру Северного Кавказа вошли группы переселенцев некавказского происхождения<sup>8</sup>. Для черноморских шапсугов, культура которых будет проанализирована далее, названные процессы протекали в наиболее острой форме и имели последствия, делающие их этническую культуру модернизированной. Шапсуги, как и все адыги, утратили пространственную доминанту в пределах прежней этнической территории и эволюционировали в одну из множества этнических групп, составляющих ныне полиэтническую общность Краснодарского края<sup>9</sup>. Также сменилась социально-территориальная основа этноса, и вместо отдельных моногенных семейных поселений, вписанных порознь в лесной ландшафт и ущельное общинное единство, образовались селения, в дальнейшем существовавшие как агломераты, не связанные ни с экологическим, ни с социаль-

ным наследием. В селах было создано подобие соседской общины. При этом местная традиция сформировала собственное развитие традиционных подходов к образованию селитьбы, приняв тип южнорусского дома-крестовика не столько как прямое заимствование, сколько как подражание, реализовавшее объединение под одной крышей хозяйской и гостевой усадеб, и внесение в планировку дома части усадебно-лестового пространства в виде одной или нескольких крытых террас.

Начало следующего этапа модернизационного скачка на Северном Кавказе пришлось на конец 1920-х — 1930-е гг. В научных изданиях, приуроченных к празднованию 50-летия Октябрьской революции, признаками модернизации были названы: обретение политической организации в форме территориальной автономии; смена крестьянского труда промышленно-профессиональным; расселение за пределами этнической территории; выход из географической изоляции (переселение с гор на равнину); отказ от домашнего лечения в пользу медицинского обслуживания; переселение в город и урбанизация сельских поселений; изменения в конструкции сельского жилища, сделавшие его комфортным для проживания и обеспечивающим внутрисемейное общение; появление в усадьбе огородов; урбанизация и рационализация костюма, как и его эволюция в узкопраздничную форму; эмансипация женщин; государственная поддержка малой семьи; признание социальной категории детства; введение школьного и профессионального образования с формированием местных кадров просветительской работы; создание национальных алфавитов на кириллической основе; а также профессиональной художественной культуры<sup>10</sup>. Особо следует отметить целенаправленные меры по устранению ряда базовых для традиционного общества установок семейного и общественного быта. Для этого была подготовлена законодательная база в виде Уголовного кодекса РСФСР 1928 г.; данная мера имела особо революционное значение, так как знаменовала отказ государства от практики полиюридизма и признания действительности местных обычаев царского (военно-гражданского управления с признанием значения адатов) и раннесоветского времени (разрешение деятельности шариатских судов и участия мусульманского духовенства в местном самоуправлении)<sup>11</sup>. В осуществлении модернизации сочетались приемы стимулирующей и репрессивной политики.

Отмечается местная специфика модернизационного процесса: закрепление дисперсного распределения национальных населенных пунктов в многонациональной структуре Причерноморья; соединение этнической территории с пространством курортной зоны, что

проявилось во включении преобладающей части Черноморской Шапсугии в состав Большого Сочи с развитием ее инфраструктуры.

Черноморские шапсуги в настоящее время представляют собой один из наиболее модернизированных этносов Российской Федерации: отмечается высокий образовательный ценз; преобладание городских профессий, требующих профессионального образования; превращение национальных поселений (аулов) в спальные и рекреационные поселки-спутники курортных центров Большого Сочи и Туапсинского р-на Краснодарского края; двуязычие с преобладанием русского языка во внесемейном общении; языковая консолидация с адыгами Прикубанья как следствие унификации в сфере образования; культурная консолидация, ориентированная на всю адыгскую общность, нашедшая отражение в манифестации общих форм специфически гуманистического поведения (кодекс *адыгэ-хабзэ*) и эксплуатации исторической памяти о трагических событиях прошлого; развитие собственной сети масс-медиа (национальная газета, сайты в Интернете, часы телевещания, студии записи национальной музыки, видеофильмы на исторические и краеведческие темы); повседневная одежда, соответствующая последним веяниям европейской моды. Среди элементов современной культуры присутствуют ее особые демонстративные экстериорные формы в виде частных музеев, ресторанов национальной кухни, самодеятельных развлекательных центров, приспособленных под запросы туристов. Такие формы этнической культуры широко известны в развитых странах Запада, где произошла коммерциализация аборигенной культуры. В то же время широко распространена практика домашних музеев, ориентированных именно на внутрисемейное пользование со стандартным набором предметов, уже вышедших из бытования и трактуемых как символы культурного наследия. Данный факт подчеркивает крайнюю узость базы феноменологии традиционной материальной культуры и, одновременно, ее высокий семантический статус.

Следующую группу явлений этнической культуры, которую можно обозначить как проявление защитных реакций на воздействие модернизации, составляют: отсутствие межнациональных браков; сохранение большесемейного единства, скрытого за статистикой доминанты малой семьи, но проявляющегося в специфике ведения хозяйства в аулах и в характере общения; организация общества по патронимиям с заметной их пространственной привязкой. Большинство из патронимических фамилий сформировались в начале XX в.

Можно выделить компоненты традиционной культуры, составляющие переходную категорию к порождениям модернизации, дальнейшему развитию которых воспрепятствовали местные эко-

логические установки: лесоводство, сведенное к заготовке фундука; повышение значения огорода вследствие стягивания земельных угодий к усадьбе и культивирование в качестве огородных культур проса, кукурузы и фасоли, а также внедрение собственно огородных культур (картофеля, огурцов, помидоров); пчеловодство в целом традиционное, но с фармацевтическим уклоном; приемы организации усадьбы и сельского дома, развивающие принципы, выработанные в 1880–1920-х гг.; система питания, сохранившая традиционные блюда из категории основных (мамалыга, сыр) и дополнительных продуктов.

Близкую позицию занимает часть традиционной обрядовой культуры, в основном, сохранившейся в свадебной и погребально-поминальной обрядности, в которой значительно редуцирована магическая составляющая, но при этом развита функция социального единства патронимий.

Составной частью сегмента культуры, оппозиционного модернизации, является и сфера культов, которую можно трактовать и как пережиточную, и как результат регенерации народной эзотерики: почитание священных деревьев, груды камней, некоторых археологических объектов, а также рецидивы культа молнии. Исламизация имеет относительно слабое выражение на фоне возрождения традиционных локальных культов.

Подводя некоторые итоги, можно отметить наличие в современной этнической культуре черноморских шапсугов нескольких пластов, сложившихся как результат многоэтапных процессов модернизации северокавказского универсума: непосредственных результатов модернизации; реакций, отстраняющих культуру от результатов модернизации; адаптированных результатов модернизационного воздействия; элементов традиционной культуры, измененных в ходе формирования современной культуры; сохранившихся и возродившихся пережитков традиционной культуры; вероятно также существование глубоко интериорных/эзотерических компонентов традиционной культуры, которые могут быть раскрыты особыми методами. Практически все компоненты кроме последнего относятся к категории вторичных форм культуры, а все, что позволяет выявить в них традиционную составляющую, может быть признано культурным наследием этноса.

---

<sup>1</sup> Бромлей Ю. В. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности // Советская этнография. 1977. № 1.

<sup>2</sup> Арутюнов С. А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография. 1982. № 1.

<sup>3</sup> Токарев С. А. О задачах этнографического изучения народов индустриальных стран // Советская этнография. 1967. № 5.

<sup>4</sup> Студенецкая Е. Н. Современное кабардинское жилище // Советская этнография. 1948. № 4.

<sup>5</sup> Чистов К. В. Проблема вторичных форм в фольклористике и этнографии // Расы и народы: Современные этнические и расовые проблемы. М., 1975. № 5; Сабирова А. М. Вторичные формы в народной культуре // Aspectus. 2016. № 4: электронный журнал [cs.aspectus.info/\\_/09SaXfZVHqZF...](http://cs.aspectus.info/_/09SaXfZVHqZF...) (дата обращения: 10.09.2017).

<sup>6</sup> Клычников Ю. Ю. Российская государственность и северокавказская архаика. В поисках преодоления противоречий (XVIII–XXI): Исторические очерки. М., 2015.

<sup>7</sup> Корятина М. А. Модернизация традиционной культуры Северной Осетии: основные аспекты. Ростов-на-Дону, 2010: дисс. канд. филос. наук. [hub.sfedu.ru/media/diss/744352c4...](http://hub.sfedu.ru/media/diss/744352c4...) (дата обращения: 10.09.2017).

<sup>8</sup> Волкова Н. Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX в. М., 1974. С. 240–246.

<sup>9</sup> Бондарь Н. И. Малые этнические группы: к проблеме понятия и типологии // Малые этнические и этнографические группы. СПб., 2008. С. 96–110.

<sup>10</sup> Культура и быт народов Северного Кавказа (1917–1967 гг.) / Под. ред. В. К. Гарданова. М., 1968. С. 20, 28–33, 62, 64–69, 70–73, 79–84, 125–126, 127, 168–183, 206–211, 235, 279–285, 313–317.

<sup>11</sup> Там же. С. 203–209.

UDC 39

*V. A. Dmitriev*

## Modernization and Tradition in Modern Ethnic Culture

**Dmitriev Vladimir Alexandrovich**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of the Caucasus and Central Asia, leading research fellow, D. Sc. (History); [dmitriev\\_home@mail.ru](mailto:dmitriev_home@mail.ru)

The results of two jumps of catch-up modernization in modern culture are examined on the example of the culture of the Black Sea Shapsugs. The first stage was associated with the destruction of the traditional socio-historical organism during the accession of the North Caucasus to the Russian Empire and the development of new life-support methods. The second stage represented a socialist modernization of the Soviet period and contributed to the wide dissemination of the urban culture components. The modern culture of the Black Sea Shapsugs has a more complicated structure than it appears according to the concept of the alternative replacement of the archaic (traditional

culture) by the results of modernization. It includes direct and indirect results of modernization, components that protect against modernization, elements of traditional culture both the ones survived the transformation and its remnants. The structure of modern ethnic culture is introduced more thoroughly in the conclusion of the article.

*Keywords:* modernization, modernity, ethnic culture, traditional culture, archaism, secondary forms of culture, survival, the North Caucasus, the Black Sea Shapsugs.

*Б.Б.-А. Абдулвахабова*  
**Этнокультурные трансформации  
в чеченском обществе в период  
советской модернизации (1920–1930-е гг.)**

**Абдулвахабова Бирлант Борз-Алиевна**, Чеченский государственный университет (г. Грозный), исторический факультет, кафедра истории народов Чечни, заведующая кафедрой, доцент; Комплексный научно-исследовательский институт РАН, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; birlant@list.ru

Доклад посвящен анализу этнокультурных трансформаций в чеченском обществе в годы советской модернизации в 1920–1930-е гг. Они охватили все сферы общественной жизни населения, изменили традиционный быт и повседневность чеченцев. Произошли глубокие изменения в экономике, социальной среде, культурной жизни чеченского общества в период проведения сложнейших преобразований во всех ключевых сферах. В настоящее время Чечня также переживает очередной этап модернизации, потому важно изучение опыта предшествующих этапов этого процесса.

*Ключевые слова:* этнокультура, модернизация, чеченцы, культурная революция, традиция, экономика, промышленность, Грозный.

На протяжении XX столетия Чечня постоянно проходит через волны процесса модернизации, затрагивающего все стороны жизни многонационального общества<sup>1</sup>. Социалистическая реконструкция проводилась административно-бюрократическими методами без учета социально-культурного опыта коренного населения, которые, хотя и не могли за одно-два поколения изменить образ жизни народа, существенно повлияли на его менталитет.

Культурная революция, несмотря на все ее издержки, способствовала быстрому распространению грамотности и появлению новой генерации чеченской интеллигенции. Несомненную помощь в развитии школьного образования в Чечне оказали русские учителя, прибывавшие из разных регионов страны. Особенно значительной она оказалась на рубеже 1930-х гг., когда повысился спрос на учительские кадры в связи с введением всеобщего<sup>2</sup>. В Чечне открываются новые



школы, позже становившиеся «центром общественно-политической жизни районов, особенно горных»<sup>3</sup>. Проводилась целенаправленная, широкомасштабная политика, направленная на ликвидацию безграмотности. Однако неграмотными и малограмотными еще в 1930-х гг. оставалась половина взрослого населения республики, еще выше был процент неграмотных среди женщин-горянок. Нельзя не отметить, что установка на совместное обучение мальчиков и девочек без представлений о роли женщины в горском обществе, приводила к отказу посылать девочек в школу, и поэтому до конца второй пятилетки доля девочек среди учащихся школ была мала<sup>4</sup>.

Быстро развивающаяся нефтяная промышленность остро нуждалась в высококвалифицированных работниках. В начале 1920-х гг. в Чечне был открыт Грозненский нефтяной институт. Несмотря на острую нехватку технической интеллигенции на протяжении 1920–1930-х гг., в этот институт неохотно принимали чечено-ингушскую молодежь, но в то же время широко распространилась практика направления молодых чеченцев и ингушей на учебу в вузы и техникумы многих городов СССР. К концу 1930-х гг. республика все же получила развернутую систему высших и средних специальных учебных заведений, которые могли «удовлетворить острый голод в квалифицированных специалистах во многих областях науки и техники»<sup>5</sup>.

Признаком модернизации было создание культурно-просветительных учреждений: клубов, музеев, театров (в 1924 г. появился Русский драматический театр, в 1928 г. — Театр рабочей молодежи, в 1935 г. — Театр кукол, в 1939 г. — Театр юного зрителя), а также красных уголков, библиотек, в том числе в форме избы-читальни; свою роль играли радио, кино, и другие формы просвещения, призванные проводить политико-просветительную и культурно-массовую работу среди населения<sup>6</sup>.

В 1920–1930-е гг. в Чечне и Ингушетии происходил процесс формирования культуры, контролируемый государством, в то же время было сделано немало выдающихся свершений, творческих открытий.

Процессы, происходившие в духовной сфере, были сложными и неоднозначными, при этом главным можно считать уже начавшееся в этот период сближение форм повседневной жизни горожан разных национальностей.

Центром модернизационных процессов для всего края был г. Грозный, в котором этническим большинством являлось славянское население. Здесь были сосредоточены важные достижения промышленности и культуры, наблюдался более высокий уровень жизни, чем в близлежащих сельских районах с преобладающим чеченским населением<sup>7</sup>. Под влиянием городской культуры стал меняться

и сельский быт, причём это касалось не только чеченцев, но и других народов, проживавших на территории Чечни. Влияние городской культуры сказалось на одежде местного населения<sup>8</sup>. Чеченки стали носить пальто, газовые шифоновые шарфы, русские сапоги, городские ботинки, сумочки-ридикюли, и многое другое. Изменилась и пища, хотя она была в меньшей степени подвержена трансформации.

В эпоху 1920–1930-х гг. уровень материального достатка зависел от места проживания и влияния социальной среды. Обеспеченность предметами личного обихода — одеждой и обувью — определялась потенциалом домашнего производства. Во многих селах сфера быта отличалась максимальной простотой и бедностью: в домах отсутствовали потолки, полы, единственным предметом мебели были кровати, не было постельного белья и т.д. Сферу досуга представляли лишь традиционные праздники и проведение времени в трудовой взаимопомощи. Город в этом плане мог дать примеры большего удовлетворения материальных и духовных запросов.

Модернизационные реформы привели к социально-экономическим, политическим и культурным трансформациям в чеченском обществе, появлению новых форм социальных взаимодействий, в том числе и внеобщинных объединений.

В настоящее время изучение исторического опыта модернизации страны 20–30-х гг. XX в. приобретает особую значимость в деле оптимизации всех социальных связей на любом уровне.

---

<sup>1</sup> Эльбздукаева Т.У. Чечня и Ингушетия в 20–30 годы XX века: опыт модернизации. М., 2011. С. 5.

<sup>2</sup> Ибрагимов М.М., Балаева А.Р., Нуридова А.Х. Вклад русской интеллигенции в социально-экономическое и культурное развитие Чечено-Ингушетии в годы советской власти. Грозный, 2012. С. 110–137.

<sup>3</sup> Электронный ресурс: <http://www.dissercat.com/content/cotsialno-ekonomicheskoe-politicheskoe-i-kulturnoe-razvitie-chechni-i-ingushetii-v-20-30-e-g#ixzz4sYY1wILT>.

<sup>4</sup> Эльбздукаева Т.У. Указ. соч. С. 324–339.

<sup>5</sup> Там же. С. 127.

<sup>6</sup> История Чечни с древнейших времен до наших дней. Т. II. История Чечни XX и начала XXI в. Грозный, 2008. С. 425.

<sup>7</sup> Абдулвахабова Б.Б.-А. Этническая структура и повседневная жизнь провинциального города во второй половине XIX — начале XX века (на примере Грозного) // 4-я ежегодная итоговая конференция профессорско-преподавательского состава ЧечГУ 28 февраля 2015 г. Гуманитарные науки. Грозный, 2015. С. 240–247.

<sup>8</sup> Она же. Город Грозный во второй половине XIX — начале XX века (этнокультурные процессы: региональный опыт) // Влияние социокультурных, политико-правовых и экономических процессов на генезис граж-

данского общества в евразийском пространстве (на примере Северного Кавказа и города-героя Кизляра): Сб. ст. Всерос. науч.-практ. конф. (с международным участием). Кизляр, 2015. С. 144–148.

UDC 902 (470.661)

*B.B.-A. Abdulvahabova*

Ethno-Cultural Transformation in Chechen  
Society During the Years of Soviet Modernization  
(1920–1930s)

**Abdulvahabova Berlant Borz-Alievna**, The Chechen State University, The Faculty of history, Department of History of the Peoples of Chechnya, head of department, associate professor; Interdisciplinary Scientific Research Institute (CNRI) RAS, senior research fellow, Ph. D.(History); birlant@list.ru

The paper ethnocultural transformations in the Chechen society during the years of Soviet modernization in the 1920s and 1930s, which embraced all the spheres of public life of the population, changed the traditional way of life and everyday life of Chechens. Profound changes in economy society culture of Chechnya took place during realization of extremely complex reforms in all the key spheres of live. Today Chechnya again experiences new stage of modernization, so it is important to study the previous stages of this process

*Keywords:* ethnic culture, modernization, the Chechens, the cultural revolution, tradition, economy, industry, Grozny.

*Р. Ш. Зельницкая (Шларба)*  
Трансформация традиционных институтов  
управления абхазского сельского общества  
на примере с. Джгерда Абжуйской Абхазии

**Зельницкая (Шларба) Рица Шотовна**, Российский этнографический музей (г. С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, научный сотрудник I категории, кандидат исторических наук; riza81@yandex.ru

В докладе рассматриваются традиционные социальные институты управления в абхазском сельском обществе (на примере с. Джгерда Абжуйской Абхазии), а также их трансформация после установления в 1921 г. советской власти. Основными институтами управления в селе до революции являлись сельские правления, которые возглавляли старшины и сельский сход. Также освещается роль священнослужителей в сельском обществе. В 1920-е гг. эти институты упраздняются и их сменяют сельсоветы.

*Ключевые слова:* Абхазия, сельское общество, сход, трансформация, институты, сельское управление.

Установление советской власти в Абхазии стало переломным моментом не только в политической сфере, но и во всех сферах абхазского общества, в результате чего происходит постепенная трансформация традиционных институтов. В дореволюционной Абхазии, несмотря на проведенные императорской администрацией в 1870 г. реформы, внутреннее устройство абхазского села не подверглось изменениям, поскольку благодаря исследованиям некоторых чиновников, было принято решение оставить традиционные институты, чтобы не настраивать местное население против власти.

В императорский период низшей ступенью административной лестницы являлись сельские правления. При этом абхазское село представляло собой некий замкнутый мир, внутренняя жизнь и существование которого определялись традиционно устоявшейся системой социальных связей и отношений.

Сельскую общину возглавлял «покровитель», «патрон» (*ахы-*

*лапшыю*)<sup>1</sup>, которого в императорский период называли «старшиной» (*астаршыи*). Он избирался сроком на 2–3 года. На эту должность мог претендовать далеко не каждый член общества. Прежде всего, он должен обладать лидерскими качествами, иметь безупречный моральный облик и владеть ораторским искусством.

Должность «покровителя» занимали как представители абхазских феодальных и дворянских фамилий, так и свободные общинники. Неслучайно «Сухумская сословно-поземельная комиссия», разработавшая проект крестьянской реформы в Абхазии на 1870 г., отмечала, что абхазское слово «*акыта*» означает одновременно и село, и общину «с преобладающим влиянием и значением одного какого-либо лица, одной какой-либо фамилии, *тавада* или *аамиста*»<sup>2</sup>.

«Старшина, как представитель власти, был той инстанцией, куда можно было принести свои жалобы, на которые старшина должен был отреагировать, приняв срочные и действенные меры»<sup>3</sup>. Кроме того, старшина решал самые важные для крестьян хозяйственные вопросы, прежде всего связанные с земельными отношениями, а также ведал поддержанием сельских дорог и мостов в должном состоянии. Последней проблемой он занимался с «доверенными» людьми, на чью помощь рассчитывал.

С другой стороны, деятельность старшины контролировалась вышестоящей властью: он мог быть обложен штрафом или смещен с занимаемой должности<sup>4</sup>. Это свидетельствует о том, что *ахылапшыю*, даже если он являлся представителем самого высшего сословия, был ограничен в правах и не мог в полной мере самостоятельно принимать решения<sup>5</sup>.

Следующей важной административной фигурой в селе был писарь, который вел всю документацию на местах. Основное требование, которое предъявлялось к кандидату на эту должность, было знание русской грамоты и умение правильно вести соответствующую документацию. Писарями в абхазских селах чаще всего были грузины или русские. Однако, когда (например в Джгерде) стали открываться школы<sup>6</sup>, грамотные люди среди местных жителей стали встречаться гораздо чаще. Умеющих читать и писать называли «*хҭахҭы зхҭо*» («человек, который может донести до властей твое слово»).

Кроме вышеназванных лиц, властными полномочиями в абхазском селе обладали мулла и священник. Так, в центре Джгерды стояли и мечеть, и храм, поэтому в одной деревне были мулла и священник, но отношение к духовным лицам было скептическое и недоверчивое. Участие священника в общественной жизни вне церкви заключалось в его присутствии на общественной молитве после окончания полевых работ. В этом случае священника приглашали не как священнослужителя, а как члена общества<sup>7</sup>.

Роль священника возросла после того, как со второй половины XIX в. все больше представителей местного социума стали принимать крещение, что обуславливалось необходимостью отдавать детей в школу: «С того возраста, когда нужно отдавать ребенка в школу, начинаются хлопоты: требуется метрика, для этого нужно окрестить ребенка, а чтобы окрестить детей, необходимо родителям быть крестными, а для этого нужно обвенчаться»<sup>8</sup>.

Вплоть до 1930-х гг. основным органом сельского самоуправления были сельские сходы<sup>9</sup>. Власть осуществлялась коллективно на собрании совершеннолетних мужчин — глав домохозяйств, имевших право выступать на собрании от имени всех членов семьи. Решения на сходе принимались всеми его членами, и в большинстве случаев их нельзя было оспорить. На сходе решались вопросы, касающиеся общины в целом<sup>10</sup>, включая организацию обряда вызывания дождя (*Ацуныхара*)<sup>11</sup>.

А. А. Миллер во время своего пребывания в Абхазии в 1907 г., неоднократно присутствовавший на сходах, писал: «Старики садились кругом, князь или ближайший влиятельный дворянин садился на скамью»<sup>12</sup>. Таким образом, на сельском сходе, несмотря на традиционную иерархия, существовавшая в абхазском обществе. Не имели права являться на сход и не имели права голоса наемные работники (батраки), а также нарушители общественного порядка, например, абреки или уличенные в кражах и иных мелких преступлениях и неблаговидных поступках<sup>13</sup>. О присутствии женщин на народных сходах сведений нет. Возможно, они не имели права участвовать в сходах или их право присутствия было ограничено.

Сельский сход проводился, как правило, на открытом месте. В Джгерде сходы, решавшие важные вопросы общины, проводили в центре села, а праздничные — в специальном священном месте, которое называется *Акуал*. По воспоминаниям старожил, «во время праздников ближе к полудню все дружно собирались к этому месту. Здесь проводили скачки и другие конно-спортивные соревнования»<sup>14</sup>.

На сельском сходе из крестьянского сословия избирались пожизненно медиаторские судьи — *аныха-зфаз* (абх. «давшие присягу»). Они разбирали споры и принимали решения как по уголовным, так и по гражданским делам. Все общественные дела обсуждались на народных собраниях, в которых участвовали и представители низшего сословия<sup>15</sup>.

Все внутренние дела общества решались по нормам обычного права — *ада́та*. Споры, возникавшие между общинниками, разрешались судом посредников<sup>16</sup>, определявшим величину штрафа, который должна была выплатить виновная сторона. При этом вино-

вной считалась фамилия в целом, и штраф делился между членами фамилии по степени близости родства. Взаимное поручительство в деле сохранения общественного порядка связывало всех однофамильцев<sup>17</sup>. Важно отметить, что на суд мог быть вызван любой человек вне зависимости от социальной принадлежности<sup>18</sup>.

После установления советской власти в Абхазии в 1921 г. началось разрушение старого аппарата власти как в республике в целом, так и на местах. В новой административной системе власти на местах упразднялась должность старшины: отныне головой селения являлся председатель народного совета, избравшийся из состава его членов. Ему в помощь избирались один или два заместителя и секретарь, которого в народе продолжали называть *аписар*, с дополнительными обязанностями казначея. Председатель, заместители и секретарь образовывали президиум совета. Сферы его полномочий не были четко распределены, поэтому его роль в системе сельского правления была формальной. Следующим большевистским нововведением была должность сельского комиссара, однако в селах предпочитали не увеличивать количество местных управленцев, поэтому его функции выполнял председатель совета.

С 1922 г. в селах Абхазии начали предприниматься попытки создания «профсоюза батраков» с целью противостояния существующим сельским сходам. Коммунисты ориентировались на бедняцкие и, реже, середняцкие слои населения, целенаправленно выдвигая и поддерживая их. Коммунистическая пропаганда восхваляла и идеализировала бедняцкий слой.

Сельские советы должны были возглавить борьбу за создание новых социалистических отношений и подготовить проведение коллективизации. «Для выявления более активных сельсоветов в 1928 г. по республике был объявлен конкурс. В число наиболее активных сельсоветов вошел Джгердинский сельсовет, который до преобразования входил в Кодорский уезд»<sup>19</sup>. Сельские советы решали все вопросы, возникавшие на местах. Основным нововведением для сельских жителей стала отмена частной собственности на землю, которая отныне считалась «единым государственным фондом». Конфискованная земля перераспределялась среди нуждающихся, из-за чего в общинах вспыхивали конфликты. В тех селах, где в состав сельсоветов входили крупные землевладельцы земельный вопрос решался традиционно, однако к середине 1920-х гг. большинство представителей землевладельцев из состава сельсоветов было исключено, а их место заняли бедняки. Несмотря на изменение состава сельсоветов конфискация земель продолжалась вплоть до 1930-х гг.

В новой советской системе власти сельский сход не являлся частью сельского управления, как это было до революции, и тем не менее

важные вопросы все еще обсуждались на сельском сходе, который созывался теперь не по желанию крестьян, а по требованию власти. На сельских собраниях (сельских сходах) заслушивали рекомендованные властью доклады, посвященные внутривластным и международным событиям, а также революционным праздникам. Эта информация использовалась прежде всего для политического просвещения крестьянства.

Таким образом, установление советской власти в Абхазии становится переломным историческим событием, которое повлекло за собой трансформацию традиционного сельского управления.

---

<sup>1</sup> И. Х. Дамения утверждает, что «во главе ее стоял один покровитель или одна влиятельная фамилия, которой и предоставлялась вся власть. Однако сама организация союза не позволяла покровителям нарушать права жителей, так как всякое посягательство такого рода встречало противодействие в обычае ассаства (ассаство — свобода переселения из одной общины в другую)». См.: Дамения И. Х. Россия. Абхазия: Из истории культурных взаимоотношений в XIX — начале XX в. СПб., 1994. С. 22.

<sup>2</sup> Чанба Р. К. Земледелие и земельные отношения в дореволюционной Абхазии (XIX — начала XX в.). Тбилиси, 1977. С. 93.

<sup>3</sup> Анчабадзе Ю. Д. Политическая культура адыгов: Традиционные институты и их эволюция (вторая половина XIX в. — 1920-е годы). М., 2012. С. 36.

<sup>4</sup> Один из информантов: «Мой прадед, который был старшиной и не выдал укрывавшегося, возможно, по мнению властей, в нашем селе абрек. А возможно, он действительно скрывался, кто сейчас тебе точно скажет. Но за это его сосед донес на него, его сняли с этой должности до истечения срока». ПМА. 2013.

<sup>5</sup> Маан О. В. Апсуара в социальных отношениях абхазов (XVIII — первая половина XIX века). Сухум, 2012. С. 11.

<sup>6</sup> В 1894 г. в с. Джгерда была открыта церковно-приходская школа. После трехлетнего обучения самые способные ученики по рекомендациям учителя продолжали учебу в Очамчире в течение трех лет. По архивным данным: «В селе Джгерда, где большинство населения составляли магометане, делались в прежние годы попытки открыть школу, но население отказывалось содержать за свой счет школу и учителя. Поэтому в с. Джгерда епархиальный училищный совет содержание учителей взял на свой счет, а население несло остальные расходы». См.: Дудков А. П. Из истории дореволюционной школы в Абхазии (1857–1917). Сухуми, 1956. С. 143.

<sup>7</sup> Басария С. П. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум-Кале, 1923. С. 69–70.

<sup>8</sup> Там же. С. 69.

<sup>9</sup> Вот, например, как описывает сельский сход в Бедиа Карла Серена: «Подобно древним грекам и римлянам жители собираются на поляне для обсуждения текущих дел... Князя, дворяне, крестьяне — все тут равные



между собой, явившиеся из соседнего села. Они встречаются, раскланиваются и в ожидании решения спорного вопроса продолжают дружеские взаимоотношения» См.: *Серена, Карла. Путешествие по Абхазии.* М., 1999. С. 44–45.

<sup>10</sup> Речь на них шла о политике, экономике, культуре, традициях, о храбрости того или иного воина, обсуждались морально-этические проблемы, говорилось о воспитании подрастающего поколения, о долге, любви к родной земле и т.д. Его участники старались довести до сознания народных масс идеи сходов, «пропагандировали» их решения. Народный поэт Абхазии Д. И. Гулиа, вспоминая свое детство, пишет о том, как его отец бывал на таких сходах, потом рассказывал о всем виденном и слышанном: «Говорил он долго, ярко рисовал все подробности... При этом он почему-то всегда обращался ко мне. “Слушай и не забывай”». См.: Бебия Е. Г. Периодическая печать Абхазии (1904–1917). СПб., 1997. С. 85.

<sup>11</sup> Анчабадзе З. В., Робакидзе А. И. К вопросу о природе кавказского горского феодализма // *Иберийско-кавказское языкознание.* Тбилиси, 1973. Т. XVIII. С. 111–127.

<sup>12</sup> Архив РЭМ. Ф. 1 Оп. 2. Д. 404; Миллер А. А. Материалы абхазской этнографии (альбом фотографий и рисунков) 1907, Л. 5.

<sup>13</sup> Анчабадзе Ю. Д. Указ. соч. С. 24.

<sup>14</sup> ПМА. 2008.

<sup>15</sup> Гуажба А. Х. Обычное право абхазов как возможный источник методов народной дипломатии // *Роль неофициальной дипломатии в мировом творческом процессе.* М., 1999. С. 59–109.

<sup>16</sup> В качестве посредников часто выступал совет старейшин, который до сих пор существует в Абхазии. Например, в 1994 г. после совершения убийства представителем фамилии Шларба несколько раз в Сухуме созывался совет старейшин, который пытался примирить стороны. К сожалению, совет старейшин не смог выполнить примирительную роль. ПМА. 2009.

<sup>17</sup> Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 411.

<sup>18</sup> О. В. Маан описывает случай, когда на медиаторский суд был вызван владетельный князь Келешбей Чачба. Посредники обеих сторон решили дело не в его пользу, и он, «не нарушая обычай страны», согласился с мнением суда. Маан О. В. Указ. соч. С. 11. Интересен и тот факт, что владетельный князь Абхазии при обсуждении важных для народа вопросов с слева и справа от себя сажал представителей свободных крестьян, которые пользовались большим авторитетом и уважением в народе, отличались мудростью и умением четко выражать мнение народа. Как правило, владетель предоставлял им слово, считался с их мнением. См.: Аргун Ю. Г. О демократических принципах управления в абхазском обществе // *Гражданское общество: Информационно-аналитический журнал.* Сухум, 2004. № 42. С. 3–5.

<sup>19</sup> Швецова Р. М. Организационно-массовая работа сельских Советов Абхазии в период подготовки коллективизации сельского хозяйства // *Труды Сухумского государственного педагогического института им. А. М. Горького.* Сухуми, 1969. Т. XX. С. 101.

*R. Sh. Zelnitskaya (Shlarba)*

Transformation of Abkhazian Rural Society  
Governance Institutions on the case studie of Abzhua  
Abkhazian Dzhgerda Village

**Zelnitskaya (Shlarba) Ritsa Shotovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, research fellow, Ph.D. (History); riza81@yandex.ru

Article describes the traditional social institutions of governance in the Abkhazian village society (on the example of S. Gharda Abiously Abkhazia), and their transformation after the establishment of Soviet power in 1921. The main governance institutions in the village before the revolution was the village Board, which was headed by elders, village Assembly. Also addresses the role of clergy in rural society. In the twentieth century, these institutions being abolished and they are replaced by the village Council.

*Keywords:* Abkhazia, rural society, gathering, transformation institutions, rural governance.

*С. С. Исмаилова*

**Авторское моделирование костюма  
в миниатюре как прием реконструкции  
одежды народов Дагестана**

**Исмаилова Сакинат Саидовна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа и Средней Азии, внештатный научный сотрудник; sakinat.ismailova@icloud.com

Эволюция одежды народов Дагестана в XX в. была обусловлена, как и в других регионах России, процессами модернизации. При этом неизбежное вытеснение ее традиционных форм было замедлено в регионе вследствие сбережения одежды, заготовленной впрок, и особом сохранении обрядовых вариантов. Благодаря этому в настоящее время в Дагестане существуют как в музеях, так и в частных собраниях предметы одежды, позволяющие формировать базу для научных и наглядно-художественных реконструкций традиционной национальной одежды. Избранным приемом реконструкции является создание кукол-миниатюр в полном аутентичном костюмном комплексе с соблюдением локальных, этнических, субэтнических, гендерных, социальных и прочих особенностей. Далее в докладе представлен опыт разработки и экспонирования авторских кукол-миниатюр.

*Ключевые слова:* традиционная одежда, реконструкция, куклы-миниатюры, Дагестан, народы Дагестана.

Процесс модернизации, свойственный XX столетию, особенно его второй половине, оказал существенное влияние на все стороны народной культуры. К тому же он не был однолинейным, о чем свидетельствует эволюция традиционной одежды народов Дагестана.

До начала 1930-х гг. в Дагестане сохранялся традиционный уклад жизни, вследствие чего и народный костюм бытовал как аутентичный, изготавливавшийся по старинным образцам.

Революционные преобразования, включавшие изменение среды обитания вследствие переселения горцев на равнину, ослабление авторитета старших поколений, а также внедрение урбанистических форм культуры, нарушили веками сложившийся хозяйственно-бы-

товой уклад жизни горских народов, прервали естественный ход развития их самобытной культуры и отдельных ее сфер. В костюме народов Дагестана появились нетрадиционные формы, возникли нарушения технологии изготовления одежды, получили распространение привозные фабричные вещи. Однако старшее поколение еще долго отдавало предпочтение традиционной одежде, что объяснялось, отчасти, обычаем сельских жителей запастись впрок одежду и ткани. Кроме того, пожилые женщины донашивали свои наряды, к которым они относились очень бережно и надевали их только по большим праздникам. Практика сбережения костюма была связана и с тем, что праздничная одежда, особенно свадебная, должна была отвечать социальным нормам. Костюму невесты по сей день уделяется особое внимание. Отмечается, что в день свадьбы используется именно традиционный костюмный комплекс.

Таким образом, сохранившиеся у населения предметы народной одежды являются важнейшим историко-этнографическим источником, позволяющим осуществить научную реконструкцию типов традиционной дагестанской одежды и их вариантов.

Обращение к методам исторической реконструкции традиционного костюма представляется особенно важным в целях достижения целостности и подлинности презентации тех форм народной одежды, которые не только ныне не бытуют, но и неполно представлены в музейных собраниях как объект материальной культуры.

Мы предлагаем рассматривать реконструированные образцы дагестанского костюма как имеющие, безусловно, вторичное, но широкое использование в разных современных культурных средах: в музейных экспозициях, фольклорных театрах, обрядовом пространстве, прежде всего в свадебном ритуале. Исходя из этого, полагаем, что реконструкция костюма в миниатюрной форме на кукольных моделях может послужить и приемом документирования не сохранившихся форм традиционной одежды, и наглядным пособием для изучения традиционного костюма, и оригинальной сувенирной продукцией. Такие модели могут быть включены в научно-вспомогательный фонд музейных собраний этнографического профиля в целях отражения современных тенденций развития национального костюма<sup>1</sup>. Сама идея показать костюм того или иного народа в кукольном исполнении, воссоздать в миниатюре традиционные предметы быта — не нова. Ею успешно пользуются во всем мире. Однако, коллекция традиционных костюмов народов Дагестана в миниатюре была создана автором доклада впервые.

Первые образцы моделей народных костюмов были представлены автором на выставке, посвященной Международному дню толерантности в Российском этнографическом музее в 2013 г. Позднее,

к открытию Музея дружбы народов России (г. Махачкала) в 2014 г. была подготовлена более обширная коллекция кукол-миниатюр. В дальнейшем она экспонировалась в Государственной Думе и была признана одним из приоритетных проектов в области развития культуры Республики Дагестан.

В ноябре 2014 г. в Москве на форум-выставке «Многонациональная Россия» экспонировались 29 миниатюрных скульптурных фигур в праздничных женских костюмах народов Дагестана. Область Южного Дагестана была представлена костюмом лезгин, табасаранцев, рутульцев, цахуров, агулов, азербайджанцев, татов; народы аварской общности характеризовал гидатлинский, багулалский, андийский, бежтинский костюмы, а также костюм жительниц сел Тлярош и Ботлих; особенности даргинских этнических групп отразили усишинский, гебинский, гапшиминский, кубачинский костюмы и костюм округа Сурги; лакские селения представили балхарский, вихлинский костюмы и костюм жительницы с. Кумух; экспонировались женские костюмы кумыков, ногайцев и казаков. Также были представлены образцы пяти самых архаичных свадебных костюмных комплексов (ругуджинки, усишинки, балхарки, кубачинки, агулки), воссозданных на основе еще бытовавших в 1920–1930-е гг. костюмов. В качестве вспомогательного материала при экспонировании кукол-моделей были использованы копии исторических фотографий, иллюстрировавших особенности народной культуры.

Цель проекта «Традиционные костюмы народов Дагестана в миниатюре» — показать многонациональность Республики Дагестан; через изучение народного костюма пробудить интерес к дагестанской культуре, и, в частности, к феномену народной куклы. В основу работы над проектом положен полевой этнографический материал, собранный автором в аулах Шамильского, Цумадинского, Ботлихского, Чародинского, Акушинского, Дахадаевского, Кулинского, Лакского, Кизлярского, Таромовского, Ногайского р-нов Республики Дагестан. Дополнительно изучались коллекции республиканских музеев — фотографические, иллюстративные, вещевые (главным образом, предметы одежды и украшения). Важные сведения были почерпнуты из работ известных этнографов: С. Ш. Гаджиевой, А. Г. Булатовой, Г. А. Сергеевой, С. А. Лугуева и др.<sup>2</sup> Трудно переоценить значение такого источника, как зарисовки народных костюмов, выполненные художниками XIX в. Г. Гагариным, Т. Горшельтом, В. Тиммом, М. Тильке, Е. Лансере, М. Джамалом.

Метод реконструкции исторического костюма в коллекции кукол-миниатюр основан на создании точной копии, по возможности из аутентичных материалов по традиционной технологии, но только в уменьшенном масштабе, что создало модель-реплику. Для воссоз-

дания полного костюмного комплекса была применена стилизация старинных украшений, выполненная с сохранением облика оригинала.

Для демонстрации миниатюрных моделей костюмов были изготовлены из фарфора скульптурные манекены с подвижными конечностями. Основная задача разработки модели заключалась в том, чтобы выделить признаки ее принадлежности к конкретной этнической группе, для чего требовалось передать особые детали одежды, декора, украшений. Кроме того, костюм должен был информировать о статусе женщины, ее возрасте, об имущественном положении и т.д. Так, например, с головного убора *чохто* багулалки (Цумадинский и Ахвахский р-ны) для демонстрации статуса вдовы снимали височное кольцо (обычно их носили в паре).

Воссоздание исторического костюма — сложный и трудоемкий процесс, требующий знаний в области материаловедения, конструирования и технологии изготовления одежды, а также различных техник вышивки, используемых в декоративно-прикладном искусстве народов Дагестана. Осмысливая и исследуя дагестанский народный костюм как феномен культурного наследия, представляющий во множестве этнолокальных вариантов, воплотивший в себе ценности материального и духовного порядка, можно найти множество аспектов для его дальнейшего более глубокого изучения.

---

<sup>1</sup> Быков А. В. Использование исторической реконструкции как наглядного метода изучения истории. Пенза: Издательский центр «Золотые леса», 2011; Максимов Р. И., Максимова И. Э. Некоторые аспекты методологии научной реконструкции и использование ее в научно-образовательной деятельности музеев // Вестник Томского ГУ. 2013. № 369; Историческая реконструкция как метод сохранения памятников истории [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.moluch.ru/archive>, свободный.

<sup>2</sup> Гаджиева С. Ш. Одежда народов Дагестана М., 1981; Булатова А. Г., Гаджиева С. Ш., Сергеева Г. А. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. М., 2001; Лугуев С. А., Эльмурзаева А. Д. Ряженые в свадебной и иной обрядовой практике народов Дагестана в XIX — начале XX вв. // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2011. Вып. 2; Мансурова А. Г. Промышленность Дагестана во второй половине XIX — начале XX вв. Махачкала, 2006.

UDC 39 (658.512.2)

*S. S. Ismailova*

The Professional Modeling of a Costume  
in Miniature as a Method for the Reconstruction  
of Clothing of the Peoples of Dagestan

**Ismailova Sakinat Saidovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus and Central Asia, researcher; sakinat.ismailova@icloud.com

Evolution of clothing of the peoples of Dagestan in the twentieth century was subjected, as in other regions of Russia, to the impact of modernization processes. At the same time, the process of ousting its traditional samples was slowed down in the region due to the practice of clothing saving in passive existence and the special preservation of its ritual forms. Due to this fact, at present, in Dagestan, there are both clothing items in museums and private collections, which make it possible to form the basis for scholarly and visual-artistic reconstructions of traditional national clothes. The chosen method of reconstruction is the creation of dolls-miniatures in a full authentic complex of a suit with the observance of local, ethnic, subethnic, gender, social and other features. The article the author examines the experience of development and exhibiting of author dolls-miniatures.

*Keywords:* traditional clothes, reconstruction, miniature dolls, Dagestan, the Peoples of Dagestan.

*А. В. Газданова*

**Осетинский женский костюм (1890–1930-е гг.):  
динамика изменений**

**Газданова Анастасия Викторовна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), младший научный сотрудник; [nastyagazdan@gmail.com](mailto:nastyagazdan@gmail.com)

Осетинский женский костюм уже к концу XIX в. перенес определенную трансформацию под влиянием различных факторов социального и культурного порядка. В докладе сделан анализ основных вариантов женского осетинского костюма этого периода, а также изложена суть его трансформаций в 1920–1930-е гг.: время крупных политико-социальных перемен, отразившихся на традиционной культуре осетин в целом и на формах народного костюма в частности. Динамика этих изменений в культуре осетин относительно других народов Северного Кавказа была наиболее интенсивной. Уже в конце XIX в. традиционный женский костюм, бытовавший в основном как свадебный, в советский период сохранил эту функцию. Заняв место в ряду этнических символов, он стал использоваться и в качестве сценического. В 1920–1930-е гг. в женском костюме осетин основное место занял комплект из юбки и кофты; большое распространение получили европеизированные платья без выраженных этнических особенностей, появившиеся в силу предъявления новых требований к одежде — удобство вместо престижа.

*Ключевые слова:* женский осетинский костюм конца XIX — начала XX в., женский осетинский костюм 1920–1930-х гг., динамика изменений состава костюма, трансформация покроя предметов верхней одежды, традиционный костюм как свадебный и сценический.

История осетинского костюма в советский период еще не стала предметом специального исследования. Вполне закономерно, что авторов публикаций интересовал, прежде всего, традиционный костюмный комплекс XIX — начала XX в., отражающий особенности культуры этого народа<sup>1</sup>. Внимание исследователей осетинского костюма данного периода было также обращено на материальную



культуру<sup>2</sup>, обрядность<sup>3</sup>, особенности локальных вариантов<sup>4</sup> или модернизационные процессы культуры этого народа в целом<sup>5</sup>.

Одежда осетин советского периода, в частности 1920–1930-х гг., нашла освещение в фундаментальной работе Е. Н. Студенецкой, посвященной одежде народов Северного Кавказа<sup>6</sup>, однако основное внимание в данном труде уделено традиционному костюму XIX в.

По общему мнению исследователей, изменения в осетинском женском костюме появились на рубеже XIX–XX вв., в большей мере затронув костюм горожанок. Новым этапом трансформаций явились 1920–1930-е гг., когда под влиянием глобальных социально-культурных перемен в Советской России динамика изменений в осетинском костюме, особенно в женском, стала более интенсивной. Цель настоящего сообщения состоит в выявлении сути этих изменений, касающихся как состава костюма, конструкции его отдельных частей\*, так и знакового статуса того или иного костюмного комплекса.

В качестве источников для рассмотрения осетинского женского костюма рубежа XIX–XX вв. были привлечены фотоколлекции из собрания Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (МАЭ, колл. № 121, 136, 1767, 3320), отчет Е. Н. Студенецкой об экспедиции в Северную Осетию<sup>7</sup>, а также фактологическая база указанных исследований. При анализе одежды 1920–1930-х гг. были использованы фотографии, сделанные хранителем Этнографического отдела Русского музея А. А. Миллером во время экспедиционных поездок в Северную Осетию в 1926, 1927, 1931 гг. (РЭМ, колл. № 6120, 5711), а также предметы одежды, приобретенные для собрания ГМЭ Е. Н. Студенецкой в Северной Осетии в 1937 г. и в 1970 г.

Из-за отсутствия единой классификации женской осетинской одежды рубежа XIX–XX вв. можно выделить две ее группы:

1) традиционный костюм, прежде бытовавший повсеместно, основой которого являлись рубаха, нагрудник и длиннополое распашное платье;

2) модернизированный костюм, существовавший в двух видах. Главными составляющими первого, бытовавшего в будничном и праздничном вариантах, являлись юбка, кофта, передник. Основу костюма второго вида составляло платье, покрой которого сложился в результате синтеза традиционных черт и элементов, заимствованных у европейской моды.

Рассмотрим пути развития каждой из двух костюмных групп в указанный период.

---

\* Рассматриваем, главным образом, одежду ввиду ограниченного объема работы, поскольку обувь и головные уборы требуют специального внимания.

1. Традиционный костюм состоял из рубахи *хедон*, нагрудника, длиннополого распашного платья *разгом кьаба*, пояса *камари*, шапочки, поверх которой накидывалась легкая шаль или ажурный шелковый платок и обуви. Иногда на талии под распашным платьем помещались поясные подвески из красного бархата. Рубаха была длинной, имела выкройные проймы и вертикальный ворот; распашное платье — отрезное по талии, с выкройными проймами и узкими рукавами. В этот же период у платья появляется и другой вид рукавов — двойные: в одну пройму вшивали и длинный узкий рукав и головку верхнего распашного рукава (не имевшего продольного шва) с прямым или скругленным нижним краем. Длина верхнего рукава варьировала: он мог быть чуть длиннее кисти, а мог свисать ниже колена. Платье шили из покупных тканей (бархата, шелка, иногда парчи). Под него надевался нагрудник со стоячим воротником, застегивающимся сзади на шее на крючок и петли; спереди нашивали серебряные парные застежки. Поверх платья носили пояс, материал которого и стоимость ювелирной работы зависели от финансовых возможностей семьи. Шапочка представляла собой жесткую основу в виде усеченного конуса, обшитую красным бархатом; светлый платок, набрасываемый сверху, позднее мог заменяться шарфом, правый конец которого закидывали на левое плечо. Поскольку изготовление такого костюма требовало больших временных и материальных затрат, то его могли себе позволить только обеспеченные слои населения<sup>8</sup>. В связи с этим, а также под влиянием модернизации этнической культуры на рубеже XIX–XX вв. сфера бытования традиционного костюма суживается и его используют преимущественно в качестве свадебного.

В 1920–1930-е гг. этот костюмный комплекс сохраняет ритуальную функцию, хотя его состав несколько меняется: вместо рубахи в обиход входит нательная сорочка и нижняя юбка, исчезают поясные подвески. Верхнее платье по-прежнему старались шить из нарядных тканей, желательнее шелковых, но в его покрой вводятся новые конструктивные детали. Так, единственное осетинское платье, представляющее в собрании РЭМ модифицированный традиционный костюм (РЭМ, кол. № 8028–13 а), в данный исторический период имеет шлейф<sup>\*\*</sup>, представляющий несомненную инновацию. Иной становится и конструкция нагрудника, у которого появляются тесьмы-завязки на шее и нижних углах; металлические украшения отсутствуют<sup>9</sup> (РЭМ, кол. № 5992–19), либо становятся более крупными и упрощенными по форме, а кроме того, изготавливаются из недрагоценных металлов.

---

<sup>\*\*</sup> Сзади, на спинке, посередине проходит один шов, к которому внизу пришиты два треугольных клина, образующих шлейф.

Важно подчеркнуть, что в 1930-е гг. традиционный костюм использовался не только как свадебный, но и как сценический для участников фольклорно-танцевальных ансамблей. Причем зачастую в качестве свадебных костюмов фигурировали именно концертные, взятые напрокат из театральных костюмерных.

2. Модернизированный костюм. В конце XIX в., когда традиционный женский костюмный комплекс стал использоваться в качестве свадебного, повсеместно<sup>10</sup> получил распространение костюм, основу которого составляла кофта *къандзол* и юбка, иногда дополненные передником *раздарæн*. По мнению Б. А. Калоева, этот вид костюма вошел в быт осетин под влиянием городской культуры либо традиции терских казаков<sup>11</sup>. Юбки были длинными, широкими за счет складок, с оборками в один или два ряда; кофта распашная, на подкладке, имела невысокий воротник и широкие, суживающиеся к кисти длинные рукава с широкими манжетами. В праздничном варианте костюма кофта плотно облегла стан и носилась поверх юбки, в обыденное же время ее заправляли. К. У. Тайсаев к этому времени относит и появление передника, который завязывался на талии. Передники шили из ситца, сатина и других хлопчатобумажных тканей<sup>12</sup>.

Комплекс из юбки с кофтой, нередко дополненный передником, сохранял бытование и в 1930-е гг. (РЭМ, фотоколл. № 5711–118, 123). Кофта становится широкой, сохраняя другие конструктивные детали — длинные рукава с манжетами, глухую горловину без воротника или с отложным воротником, с застежкой на пуговице.

Другой вид модернизированного женского костюма рубежа XIX–XX вв. имел в основе платье *къаба*, сочетавшее черты традиционного кроя и элементы костюма европейского фасона. Можно выделить два варианта этого компонента костюма: первый имел в основе традиционное распашное платье, крой рукавов которого подвергся изменениям; второй — нераспашное платье с лифом традиционного кроя.

Покрой рукавов у платьев первого варианта мог быть либо расширяющимся от локтя к ладони и иметь треугольный выступ (МАЭ, колл. № 121–12; 136–12), либо расширяющимся от локтя к запястью (МАЭ, колл. № 136–11), либо прямым, на манжете (МАЭ, колл. № 136–5, 10). Края рукавов зачастую имели декоративное оформление в виде рюшей. Также новацией явилось украшение подола платья оборкой (МАЭ, колл. № 121–12; 136–10), в чем могло проявляться влияние европейской моды.

Платья второго варианта имели глубокий v-образный ворот, напоминающий крой лифа платья *разгом къаба*, с нагрудником или блузой. Под вырез платья, как и в традиционном костюме, надевали

нагрудник со стоячим воротничком, но место парных украшений-застежек могли занимать рюши в несколько рядов наподобие жабо или вертикальный ряд мелких серебряных пуговиц. В комплексе платья и нагрудника заметным элементом становится светлая рубаша с воротником — отложным или стоячим с отогнутыми концами (МАЭ, колл. № 136–6). Еще одним новым компонентом костюма стала светлая блуза, украшенная рюшами на груди и манжетах; блуза могла заменять рубашу и нагрудник.

Все описанные варианты модернизированного платья можно отнести к праздничной одежде<sup>\*\*\*</sup>. Будничные платья бытовали в двух видах: первый отличала прямоугольная вставка на подоле из такого же материала (имитация распашного края)<sup>\*\*\*\*</sup>; второй имел глубокий вертикальный (РЭМ, колл. № 996–10) или v-образный (РЭМ, колл. № 5992–20) ворот, а также разрез от линии талии (длиной 20–25 см), скрепляемый крючками на левой стороне подола.

В 1920–1930-е гг. описанные варианты модернизированного платья повсеместно заменяются платьями нового кроя: длинными, нераспашными, отрезными по талии, с длинными прямыми рукавами на манжетах (РЭМ, фотоколл. № 5711–123, 125, 128, 177; № 6120–13). Лиф, как у описанного выше платья № 996–10, имеет длинный вертикальный ворот с планкой, смещенной на левую сторону, с тремя застежками: на уровне горловины, груди и талии; от плечевых швов заложена и застрочена широкая вертикальная складка. Иногда лиф платья шили на кокетке (РЭМ, фотоколл. № 5711–123); горловина была глухой, без воротника или с отложным воротником; подол присборен по линии талии. Такие платья изготавливали из тканей приглушенных тонов с мелким, неброским рисунком в клетку или полоску.

В заключение следует отметить, что в 1920–1930-е гг. в женском костюме осетин продолжился процесс редукции форм традиционного костюма. Динамика этих изменений в культуре осетин сравнительно с другими народами Северного Кавказа была наиболее интенсивной<sup>13</sup>. Традиционный костюм переходит в разряд этнического символа, сохраняясь в качестве свадебного, а также сценического костюма. Закономерно, что городские праздничные узкие платья с разнообразной формой рукавов, декорированные кружевами и рюшами как достояние высших слоев осетинского общества выходят

---

<sup>\*\*\*</sup> В основном они были костюмом осетинок-горожанок и носились без головных уборов, но с традиционными металлическими поясами и нагрудными украшениями.

<sup>\*\*\*\*</sup> Такие платья чаще встречаются на фотографиях, сделанных в сельской местности.

из обихода. В костюме доминируют комплект из юбки и кофты, а также европеизированные платья без выраженных этнических особенностей, часто приглушенных тонов, возникшие в этот период вследствие предъявления новых требований к одежде — удобство вместо престижа.

<sup>1</sup> Гаглоева З. Д. Осетинский национальный костюм // Изв. ЮОНИИ АН, 1964. Вып. XIII. С. 215–230.

<sup>2</sup> Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М., 1981.

<sup>3</sup> Газданова В. С. Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуал, символ. Владикавказ, 1999.

<sup>4</sup> Канукова З. В. Старый Владикавказ: историко-этнологическое исследование. Владикавказ, 2002. Нужно отметить, что исследовательница обращает внимание исключительно на одежду осетин-горожан.

<sup>5</sup> Тайсаев К. У. Модернизация традиционного быта осетин в XIX в. Владикавказ, 2008.

<sup>6</sup> Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII—XX вв. М., 1989.

<sup>7</sup> Отчет Е. Н. Студенецкой об экспедиции в Северную Осетию и командировке в Кабардино-Балкарию в 1970 г. Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1703.

<sup>8</sup> Калоев Б. А. Указ. соч. С. 182.

<sup>9</sup> Е. Н. Студенецкая объясняет это борьбой новой власти с вредными для здоровья женщины элементами костюма. См.: Е. Н. Студенецкая. Одежда // Культура и быт народов Северного Кавказа. М., 1968. С. 169–170.

<sup>10</sup> Калоев Б. А. Указ. соч. С. 183.

<sup>11</sup> Там же. С. 182.

<sup>12</sup> Тайсаев К. У. Указ. соч. С. 117.

<sup>13</sup> Отчет Е. Н. Студенецкой... Л. 7.

UDC 39

*A. V. Gazdanova*

### The Ossetians Woman Costume (1890s-1930s): Dynamics of Changes

**Gazdanova Anastasiya Viktorovna**, The Russia Museum of Ethnography (St. Petersburg), junior research fellow; nastyagazdan@gmail.com

By the end of the 19<sup>th</sup> century the Ossetian woman costume has undergone some particular transformations caused by different social and cultural factors. The report analyses main versions of the Ossetians female costume of that period and nature of its transformations in the 1920–1930s. The time of major political

and social changes reflected on the Ossetian traditional culture in general and forms of folk costume in particular. The dynamic of those changes in the Ossetian culture was the most intensive comparatively to other peoples of North Caucasus. By the end of the 19<sup>th</sup> century the traditional female costume became mainly wedding costume, but it had preserved this function during the Soviet period. It held a place among ethnical symbols and started to be used as scenic costume. Skirt and blouse were main parts of the Ossetian female costume in the 1920–1930s. European dress without explicit ethnical features became widespread due to new clothing demands — comfort overwhelming prestige.

*Keywords:* Ossetian woman costume (late 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> cen), dynamic of changes in costume transformation of cut in outerclothing items, folk costume as wedding and scenic.

*З.У. Махмудова*  
Внешний облик «строителей коммунизма»: кавказская версия

**Махмудова Зоя Увайсовна**, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, исторический факультет, кафедра этнологии, доцент, кандидат исторических наук; zo Yamakhmudova@yandex.ru

В докладе говорится о региональных особенностях советской моды. На примере Кавказа анализируется влияние государственной национальной политики на развитие традиционной материальной культуры. Автор рассматривает мероприятия советской власти, оказавшие наиболее существенное воздействие на формирование костюма народов Кавказского региона в XX в., характеризует региональные особенности восприятия внешнего образа «советского человека».

*Ключевые слова:* народный костюм, украшения, советский образ жизни, Кавказ.

Революция 1917 г., становление нового государства и нового типа социально-экономического и политического устройства были дополнены, как известно, и декларациями об обновлении национальных культур, живущих в России народов. Обновленной версии «народной культуры» в социалистическом государстве отводилась очень важная роль. Она должна была наглядно иллюстрировать (внутри государства и за его пределами) известный тезис большевиков о том, что «царская Россия была тюрьмой народов», а подлинный расцвет национальной культуры возможен только при социализме.

Долгосрочные императивы культурной политики советской власти, подкрепленные силой государства, насаждение новых ценностей глубоко затронули множество аспектов социальной жизни. Традиции, обычаи, быт, костюм, даже сам образ человека стали объектом политико-идеологического воздействия. Особую роль сыграла политика новой власти, нацеленная на замещение религии политической

идеологией — «ленинизмом» — в качестве мировоззрения большинства членов общества. Цели национальной политики предполагали сохранение этнокультурного многообразия Кавказа, но при этом «национальная культура» понималась как «народная», то есть как культура широких слоев населения, а не «буржуазной» элиты общества. Кроме того, «народную культуру» необходимо было избавить от тех ее составляющих, которые были связаны с монотеистическими религиями. «Советский образ жизни» стал многоуровневым комплексом-идеалом, к которому, как предполагалось, будут стремиться все члены общества, независимо от этнической принадлежности.

Очевидно, что первыми жертвами социально-культурного реформирования общества стали религиозные традиции — в том числе и в изготовлении и ношении одежды. В 1920–1930-е гг. на Кавказе развернулись известные кампании «Пальто — горянке!», «Долой чадру!», «Культсанштурм», не говоря уже о мероприятиях, проводимых в годы печально известной «безбожной пятилетки».

Активно пропагандировалась эмансипация женщин. Например, в 1928 г. Дагестанский Центральный исполнительный комитет поставил перед советскими организациями задачу развернуть на местах широкую кампанию по «вовлечению трудящихся женщин в члены кооперации и выдвижению их на руководящую работу». При этом во время отчетно-перевыборной кампании «во всех нагорных округах» отмечались случаи выступления мужчин с заявлением о том, что участие женщины в работе Советов «противоречит шарияту»<sup>1</sup>.

Несмотря на явное или скрытое противодействие некоторых слоев населения, эти мероприятия все же принесли определенные результаты. «С ростом общей культуры, образовательного уровня, с изменением мировоззрения народа совершенно перестали бытовать украшения, имевшие значения оберегов», — констатировала С. Ш. Гаджиева в 1976 г. Подобные или близкие по смыслу высказывания, равно как и фотографии молодых людей (главным образом девушек) в платьях «городского фасона» неизменно сопровождали разделы монографий, посвященных «изменениям в костюме за годы советской власти».

Модернизация в смысле экономического, но прежде всего промышленного роста в СССР провозглашалась тождественной прогрессу как таковому. Это значило, что «прогрессивным» теперь становилось все, что было связано с урбанизацией и индустриализацией. В этих условиях предметы традиционной материальной культуры утрачивали престижную функцию. Они явно противоречили прокламированному принципу социального равенства, да и более широкой социальной тенденции — движению к урбанизации и универсализации образа



жизни. Таким образом, предметы традиционной материальной культуры (в быту, в одежде) оказывались просто чуждыми городской (считавшейся более передовой) культуре, а стало быть, воспринимались как непрестижные, как символы архаики, отсталости. «Вещи, принадлежащие сельской культуре,— не модные» — этот тезис активно внедрялся в общественное сознание, его распространение только подстегивалось урбанизацией. Радикальные изменения в костюме произошли на рубеже 1960–1970-х гг., и это совпало по времени с общим «урбанизационным переходом» в СССР.

Довольно длительный и противоречивый процесс замещения традиционного костюма универсальным, упрощенным и, на первый взгляд, более функциональным в повседневном применении (в связке «работа–дом–отдых») советскими стандартами завершился в основном в последней трети XX в.

Но только ли в постоянной пропаганде нового образа жизни и в борьбе с религией дело? Скорее, стоит вести речь о том, что в условиях вынужденного ослабления влияния религии и древних традиций на жизнь людей все новшества (в одежде, быту, культуре и пр.) стали своего рода культурной амальгамой, воплотившей идею прогресса общества. Тот, кто ведет «советский образ жизни», носит одежду «как все», — полноправный член этого общества, ему открыты стандартные пути существования в нем, включая и социальную мобильность в смысле карьеры, и материальное благополучие и т.д. Тот же, кто цепляется за традицию и имеет подчеркнуто архаичный внешний вид, вызывает массу вопросов. Кто он — принципиальный противник принятого всеми стандарта? Противник социалистического прогресса? «Отщепенец» с неясной религиозной или даже политической мотивацией? Эти вопросы со всей очевидностью ставили сторонников традиционных устоев в положение маргиналов.

Традиция, впрочем, подспудно сохранялась, но это не было «бунтом против стандарта». Скорее, имели место попытки найти компромисс между «неизбежным новым» и «привычным старым», они отражали все тот же процесс социального приспособления людей к «культуре большинства».

Региональная мода с многочисленными локальными вариациями начала формироваться на Кавказе в середине — второй половине XX в. Этот сложный процесс затронул не только сельское, но и городское население. Так, в регионе одновременно сосуществовали традиционные, исламские по сути костюмы, характерные для некоторых сельских обществ, и утонченный так называемый тбилисский стиль в одежде.

Кавказ не обошла стороной и борьба со «стилягами» в 1950-х гг. Так, в Махачкале на улице Буйнакского долгое время висел стенд

«Они нас позорят!», на который дружинники вывешивали фотографии «социально опасных» молодых людей, к которым относили и тех, кто одевался «слишком модно»<sup>2</sup>.

В то же время советская власть нашла и вполне удачный способ совмещения прокламированных принципов «народного» (читай: этнического) равенства, обещаний «расцвета национальных культур» с явным нажимом на все традиции, связанные со «старым режимом» (от религии до повседневного быта). Во всех уголках СССР начали появляться поддерживаемые государством фольклорные коллективы, которым было не только позволено, но и предписывалось использовать народный костюм, исполнять и пропагандировать народную музыку, танцы, осуществлять театральные постановки на основе традиционных (вплоть до эпоса и мифологии) сюжетов. Уже в начале 1920-х гг. на Кавказе инициируется создание фольклорных самодеятельных коллективов, которые впоследствии (с 1930-х гг.) станут основой для республиканских ансамблей народного танца. Существование таких ансамблей стало своего рода нишей, в которой (с учетом неизбежной стилизации для осуществления культурно-просветительских и театральных целей) стал существовать подлинно народный костюм. В известной степени именно благодаря официальной и самодеятельной поддержке фольклорных мероприятий и коллективов до сегодняшних дней сохранились многие лучшие образцы традиционного костюма. Известно, что у истоков создания этих ансамблей стояли высокопрофессиональные люди, в том числе выдающиеся музыканты, хореографы, художники. Так, костюмы для Государственного ногайского фольклорно-этнографического ансамбля «Айланай» создавал Сраждин Батыров\*. С 1958 г. главным художником Государственного академического ансамбля танца Дагестана «Лезгинка» стал Николай Лаков\*\*. Художник объездил почти весь Дагестан и был хорошо знаком с местной художественной культурой<sup>3</sup>. Конечно, невозможно не упомянуть сотрудничество Государственного ансамбля народного танца Грузии с замечательным художником Симоном Вирсаладзе\*\*\*. Именно по его эскизам были созданы

---

\* Сраждин Самадинович Батыров (1951–1992) — первый профессиональный ногайский художник, а также этнограф и хореограф, выпускник Дагестанского художественного училища им. Джемала, член Союза художников РФ, Заслуженный деятель искусств Дагестана.

\*\* Николай Андреевич Лаков (1894–1970) — театральный художник, скульптор, живописец, выпускник Строгановского училища. С 1958 г. главный художник ансамбля «Лезгинка».

\*\*\* Симон Баградович Вирсаладзе (1908–1989) — выдающийся театральный художник, сценограф, живописец, педагог.

костюмы для многих программ коллектива. Сценические образы, созданные этими мастерами на долгие годы стали визитной карточкой национальных культур.

---

<sup>1</sup> Сергеева Г.А. Положение женщины в дореволюционном и советском Дагестане // Кавказский этнографический сборник / Отв. ред. В.К. Гарданов. М., 1969. С. 138–139.

<sup>2</sup> Анохина С., Санаева П. Был такой город. Махачкала: воспоминания. Махачкала, 2013. С. 269.

<sup>3</sup> Художник Николай Лаков: От советского авангарда до соцреализма / Авт.-сост. С.Р. Гамзатова, К. Паршина. Махачкала, 2017.

UDC 308

*Z. U. Makhmudova*

### The Image of Communism Builder: Caucasian Version

**Makhmudova Zoya Uvaisovna**, The Lomonosov Moscow State University, the Department of Ethnology at Historical Faculty, assistant professor, Ph.D. (History); zoyamakhmudova@yandex.ru

The paper examines regional specifics of Soviet fashion. The Caucasus is taken as a case study for analysis of following questions. How did state ethnic politics influenced evolution of traditional material culture? What acts of Soviet government had the strongest impact on folk costume transformation of Caucasian peoples? In which aspects the regional peculiarities of the “Soviet man image” vision manifested?

*Keywords:* folk costume, decorative jewelry, Soviet way of life, Caucasus.

*Л. А. Слостникова*  
Традиционные ремесла крымских татар  
в период 1930–2010-х гг.

**Слостникова Людмила Александровна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, научный сотрудник высшей категории; l\_slastnikova@mail.ru

В силу различных объективных причин традиционные ремесла крымских татар к началу XX в. пришли в упадок. Возрождению некоторых из этих ремесел способствовало открытие в 1930-х гг. артелей, использовавших в работе традиционные техники. Выпускаемая ими продукция была в основном сувенирной. После длительного перерыва, с начала 1990-х гг., вновь начинается изготовление вышивальщицами, ювелирами, керамистами изделий в традиционных для крымских татар техниках. Среди этих изделий есть как используемая крымскими татарами в быту, так и сувенирная продукция.

*Ключевые слова:* крымские татары, декоративно-прикладное искусство, традиционные ремесла.

Народная культура никогда не существует как нечто застывшее, неизменное. Традиционные ремесла, являясь частью народной культуры, также подвергаются изменениям с течением времени. Появляющиеся новые материалы, совершенствование технологических приемов, изменение запросов потребителей, тех, кто приобретает изделия народных мастеров, оказывают существенное влияние на состояние народных ремесел.

Традиционными ремеслами крымских татар издавна были узорное ткачество, вышивание, торбное производство, резьба по дереву и камню, ювелирное дело, медночеканное и гончарное производства. К началу XX в. изделия ремесленников подверглись тяжелому испытанию конкуренцией с предметами фабричного производства. В традиционной культуре крымских татар наиболее радикальные изменения произошли в первые десятилетия XX в. Как и у остальных народов Российской империи они были связаны с тяжелым экономическим положением в стране вследствие послевоенной и послереволюционной

разрухи, ломки старого уклада жизни при новом социальном строе.

К концу 1930-х гг. в быту народов Крыма получили широкое распространение предметы массового фабричного производства, не отличавшиеся этническим своеобразием. В 1920–1930-х гг. в одежде, особенно у молодежи, не осталось почти ничего традиционного, преобладал так называемый новый, советский стиль, характеризующийся у мужчин полуболезненным кроем (брюки-галифе, френчи и т.п.), а также одеждой «советского служащего» (толстовки, косоворотки). Девушки и молодые женщины носили одежду спортивного кроя, а в качестве головных уборов косынки.

В 1930-х гг. советским правительством предпринимались определенные усилия по сохранению разнообразия национальных культур, населявших страну народов. В стране, в том числе и в Крыму, стали предприниматься действия, направленные на возрождение и поддержание традиционных национальных промыслов и ремесел. Так, в Крыму были организованы артель гончаров «Илери», артель ювелиров «Куюмджи», курсы и артели вышивальщиц<sup>1</sup>.

Ценная информация о деятельности некоторых крымских артелей, призванных производить продукцию народных промыслов, содержится в материалах, собранных студентами исторического отделения 3-го курса музейно-краеведческого факультета Коммунистического полит-просвет института им. Н. К. Крупской во время их этнографической практики в Крыму в 1938 г.<sup>2</sup>, которая проходила под руководством проф. С. А. Токарева. В Бахчисарае студенты побывали в медночеканной мастерской им. А. Дюма, в торбной артели «Ударник», производившей керамические изделия артели инвалидов «Илери», артели ювелиров «Куюмджи», в вышивальном цехе швейной мастерской им. Н. К. Крупской. Студентами были составлены описания помещений, технологических процессов, перечни инструментария с фиксацией местных названий, указывался этнический состав работников. Не менее важными в этих отчетах являются краткие сведения по истории артелей, описание их продукции и характеристика степени традиционности формы, декора и назначения производимых изделий. Из материалов отчетов можно сделать вывод, что практически во всех артелях этнический состав работников был смешанным. Наряду с крымскими татарами наиболее часто там работали цыгане, караимы, русские. Во многих случаях студенты отмечали отступление от традиционных приемов производства и декорирования предметов, упрощение технологии. При этом было отмечено, что сохранившееся в Крыму производство торб было в тот момент единственным в Советском Союзе<sup>3</sup>.

Ценным этнографическим источником является описание продукции мастерской им. Н. К. Крупской. В мастерской изготавли-

вались один тип скатерти, один тип мужской рубашки и два типа женских платьев (один из них назван «караимским»). В отличие от продукции ювелирной и гончарной артелей, продукция которых шла, в основном, на экспорт, изделия этой мастерской направлялись в Крымшвейсоюз. Вышивки на них выполнялись по эскизам художницы К. Я. Рыбальской комбинацией из 4–5 швов татарской глухой глади. В отчете студентов отмечено отличие этих вышивок по рисунку и технике от старинных образцов. В разговоре с мастерами студенты выяснили, что ни одна из них ранее не была знакома « характером старого вышивания».

Артели, производившие продукцию традиционных ремесел, в 1930-х гг. открывались не только в Бахчисарае; их изделия в большей или меньшей степени, в зависимости от навыков мастеров, соответствовали старым образцам ремесленного производства. Продукция крымских артелей шла, в основном, на экспорт или была сувенирной, предназначенной для туристов, посещавших Крым (например броши с надписью «Крым», выполненные в традиционной для крымско-татарских мастеров технике ажурной филигрании).

Годы Великой Отечественной войны и последующая депортация крымских татар привели к практически полной утрате традиционных крымско-татарских ремесел. В настоящее время известны две крымские татарки, которые и после депортации, уже в Средней Азии, продолжали ткать килимы в традиционной технике. Одна из них работает не только в технике килимного ткачества, но и изготавливает половички, вязанные крючком, ранее не характерные для крымских татар. Искусство вышивания в техниках татар-эшлеме и эсаб было почти полностью забыто. Татарки вышивали, как и большинство женщин Советского Союза, в основном, в технике «крестик», используя рисунки и схемы, помещавшиеся в журналах для женщин «Работница» и «Крестьянка».

Возрождение традиционных ремесел крымских татар начинается в 1990-х гг. Это было время начала массового возвращения крымских татар на их историческую родину. Стали возникать курсы по изучению традиционных крымско-татарских техник вышивки и ткачества. Целями организаторов обучения было не только возрождение традиционных ремесел, но и возможность дать работу вновь прибывшим на полуостров. Поскольку ткачество оказалось наиболее трудозатратным, требующим крупногабаритного инструментария и помещения, а тканые ковры были слишком дороги и не находили достаточного спроса (предполагалось производство на продажу), эти курсы довольно быстро прекратили свое существование. Курсы вышивания, напротив, за последние 20 лет получили широкое распространение. Они готовят не только высокопрофессиональных вышивальщиц,

выполняющих заказы крымских музеев, гостиниц, оформляющих свои интерьеры «в крымско-татарском стиле», их также посещает большое количество крымских татарок, которые «для себя», через овладение навыками традиционного ремесла, хотят приобщиться к традиционной культуре своих предков. Продающиеся в Крыму вышитые изделия самими крымскими татарами воспринимаются как этномаркирующие.

Точно также воспринимаются крымскими татарами изделия крымско-татарских керамистов, несмотря на то, что мастера работают в разных техниках, зачастую далеких от традиций гончарного производства, ранее существовавшего в Крыму.

Крымские татары-ювелиры в настоящее время работают не только в технике филигрании, воспроизводя традиционные формы украшений и их элементов, но и в других техниках, расширяя варианты художественных решений. Медночеканное ремесло, как мало востребованное в современном обществе, в настоящее время представлено небольшим количеством мастеров. Тем не менее энтузиасты из числа крымских татар продолжают поиски форм медночеканных изделий, которые, сохраняя национальный колорит, будут востребованы покупателями<sup>4</sup>.

Следует отметить, что в вышивальном и керамическом производствах в Крыму, как и 1930-е гг., национальный состав мастеров не ограничивается одними крымскими татарами. В техниках, характерных для их традиционного ремесла, работают и представители других национальностей, создавая узнаваемые, передающие своеобразие Крыма произведения.

---

<sup>1</sup> Заатов И. Крымско-татарское декоративно-прикладное и изобразительное искусство. М., 2003. С. 203; Акчурина-Муфтиева Н. Декоративно-прикладное искусство крымских татар XV- первой половины XX в. Симферополь, 2008. С. 143–145.

<sup>2</sup> Архив РЭМ. Ф. 5. Оп. 4. Ед. хр. 277.

<sup>3</sup> Там же. Л. 75 об.

<sup>4</sup> ПМА. 2015 г.

UDC 39

*L. A. Slastnikova*

### Traditional Crafts of the Crimean Tartars in the 1930–2010s

**Slastnikova Lyudmila Alexandrovna**, The Russian Museum of  
Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the

Peoples of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan, research fellow of highest category; l\_slastnikova@mail.ru

In the beginning of the XX century traditional crafts of the Crimean Tartars were almost neglected. The emergence of several manufactures that used traditional techniques contributed to the revival of some crafts in the 1930s. They produced almost souvenirs. There was a long stoppage in the artisan production till the beginning of the 1990s, when embroideresses, jewellers and potters started manufacturing of goods in the traditional techniques, both ethno-specific items and souvenirs.

*Keywords:* Crimean Tartars, arts and crafts, traditional crafts.



*Т. Г. Емельяненко*

**Народное и декоративно-прикладное искусство  
Средней Азии в советское время (по материалам  
Российского этнографического музея)**

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

В докладе на материалах Российского этнографического музея рассматриваются особенности развития народного и декоративно-прикладного искусства Средней Азии в советское время, а также влияние на среднеазиатские народы социально-политических преобразований и государственной политики. В соответствии с этим выделяются два основных этапа: до 1960-х гг. и с середины 1960-х до конца 1980-х гг.

*Ключевые слова:* Средняя Азия, народное искусство, декоративно-прикладное искусство, Российский этнографический музей.

В область исследования этнографической науки, особенно при изучении и описании традиционных занятий и предметов быта, попадают и произведения народного искусства. Как в Средней Азии, например, отделить великолепные туркменские ковры от убранства юрты, кустарные ткани от традиционной одежды, узбекские и таджикские вышивки *сузани* от свадебно-обрядовой культуры этих народов? Однако, в послереволюционное время в результате социально-политических преобразований, а также изменения уклада жизни, наконец, сознания людей стало постепенно разрушаться единство этнической выразительности, изготовления и бытования вещи в народной среде, характерное для произведений традиционного народного искусства. Исследование этого процесса у разных народов СССР и комплектование предметов народного / декоративно-прикладного искусства стало одной из задач музейной этнографии в советское время, так как давало возможность наглядно продемонстрировать модель «советской культуры», — на строительство которой взяло курс новое государство, — социали-

стической по содержанию и национальной по форме. В настоящем докладе на материалах Российского этнографического музея мы рассмотрим, как протекал процесс эволюции народного искусства в республиках Средней Азии и Казахстана в 1920–1980-е гг.

До 1950-х гг. изучение и комплектование предметов народного искусства в этом регионе осуществлялось по двум направлениям. Во-первых, приобретение у индивидуальных мастеров, которые еще оставались в сельской местности и даже в городах, изготавливая те или иные вещи традиционного ассортимента в домашних условиях для своей семьи или узкого, локального потребителя. Во-вторых, покупка изделий кооперативных артелей и предприятий, созданных в республиках: в Узбекистане и Таджикистане, в основном, на базе прежних цеховых ремесленных организаций; в других республиках это были новые предприятия, но основанные на традиционных местных народных промыслах, например, в Туркмении — «Коверсоюз» (1929, позднее — «Туркменковер»), объединившее ковровщиц всех районов Туркмении, в Казахстане — артель «Ковровщица» (1936). Подобные организации, как правило, обеспечивали мастеров сырьем, по необходимости — рабочим местом и инвентарем, гарантировали сбыт продукции, но одновременно получали возможность влиять на ассортимент, технологию, художественные особенности изделий. Так, из ассортимента туркменских ковровщиц стали выходить ковровые дорожки для крепления юрты, настенные мешки и переметные сумы<sup>1</sup>, основное место заняли ворсовые и особенно безворсовые (как менее трудоемкие и дешевые) ковры, которые пользовались спросом и в самой Туркмении, и за ее пределами. Ковры, изготавливавшиеся на фабрике «Ковровщица» в Алма-Ате, хотя и были популярны среди казахов, но их орнаменты разрабатывали художники Роспромсовета в Москве; орнаменты либо комбинировали из мотивов, характерных для традиционных вышитых занавесей *тускийиз*, узорных кошм и кожаных изделий с тисненым рисунком, либо содержали сюжетно-портретные изображения совершенно нетипичные для среднеазиатского изобразительного искусства<sup>2</sup>. В Киргизии, согласно экспедиционным отчетам, еще в 1956 г. не было ни одной артели, где бы изготавливали предметы подлинного народного искусства<sup>3</sup>, выдавая за него, например, разрисовывание зеркал цветочками; и только в конце 1950-х гг. положение стало постепенно меняться — появилась артель по изготовлению седел, стали работать над возрождением национальной вышивки, создали производство керамики в национальном стиле<sup>4</sup>. Но истинные мастера народного искусства — вышивальщицы, ювелиры и др. — работали самостоятельно, «урывая для этого свободное от других работ время»<sup>5</sup>.

На открывшейся в музее в 1966 г. экспозиции «Современное искусство народов СССР» в среднеазиатском разделе были представлены оба направления его развития: вещи, сделанные индивидуальными мастерами, и образцы продукции артелей и других творческих организаций. Однако к этому времени соотношение между ними уже стало меняться. Начало этому положил Указ Президиума Верховного Совета СССР от 4 мая 1961 г. «Об усилении борьбы с лицами, уклоняющимися от общественно полезного труда и ведущими антиобщественный паразитический образ жизни», к которым причислялись и мастера, не принадлежавшие к каким-либо государственным организациям. В Средней Азии действие Указа распространилось скорее всего не сразу повсеместно, но в одном узбекском кишлаке близ Бухары в конце 1980-х гг. мне рассказывали, как лет 15 тому назад во время очередного рейда милиционеры разломали и публично сожгли последний ткацкий станок, на котором ткали паласы, ткани для хурджинов и мешков (этот кишлак был когда-то известен их производством). Те, кто хотел продолжать заниматься тем или иным видом традиционных ремесел и промыслов, должны были вступить в соответствующие организации. Народное искусство с этих пор становится регулируемым и управляемым, утрачивает подлинно народные качества — коллективность, то есть непосредственную связь между производителем и потребителем, «каноничность, особую систему символики, связанную с обрядами и мифологическими образами»<sup>6</sup>.

В Киргизии появилось Объединение народных художественных промыслов «Кыял» (1968), в Узбекистане — объединение «Усто» (1978) с зональными отделениями по всей республике; в Казахстане — кроме «Казахковер», фабрика «Тускийиз»; в Таджикистане с начала 1970-х гг. действовали объединения мастеров «Дилором» в Душанбе и «Гулдаст» с районными отделениями; в Туркмении, кроме «Туркменковер», работали мастерские Худфонда в Ашхабаде и Бахарденская фабрика художественных промыслов в пос. Бахарден, в 100 км от Ашхабада. В республиках появились и другие организации, ориентированные на декоративно-прикладное искусство, внимание к которому усилилось после Постановления ЦК КПСС от 29 января 1975 г. «О народных художественных промыслах», призывавшего поощрять создание и деятельность таких организаций. Так, в Киргизии благодаря «Кыял» удалось возродить искусство тиснения по коже, изготовление нарядной конской упряжи и седел, резьбу по рогу и кости, которые к этому времени почти исчезли, а также искусство вышивки, которой киргизы традиционно украшали свои тускийизы (вышитую часть на них к этому времени стали заменять полосой ткани контрастного основе цвета

или выполняли болгарским крестом, вместо мелкого и изящного тамбурного шва, которым в прошлом славились киргизы)<sup>7</sup>. Вместе с тем в этих организациях, призванных управлять народным искусством и «направлять» его, продолжали действовать тенденции предшествующего периода, когда вводились регулирование и «нормирование» народного творчества. Начиная со второй половины 1960-х гг. пополнение собрания музея предметами среднеазиатского декоративно-прикладного искусства уже осуществлялось преимущественно путем приобретения их в соответствующих организациях во время экспедиций или на выставках, проходивших в стенах музея либо на других площадках. Поэтому анализ музейных материалов (экспонатов, коллекционных описей и экспедиционных отчетов собирателей) с 1960-х до конца 1980-х гг. дает довольно отчетливое представление об этом процессе.

Прежде всего, продукция промысловых художественных организаций начала утрачивать массовый повседневный характер бытования, сохраняясь, в основном, как атрибут праздничной культуры. Войлочные и узорнотканые изделия у казахов и киргизов шли на убранство свадебной юрты (если у кого были на это средства), но в основном на убранство общественных юрт, устанавливаемых по поводу праздничных государственных или фольклорных мероприятий. У таджиков и узбеков вышитые шелком детали, как и золотошвейные, использовались только в свадебном костюме. Даже платья из тканей с традиционным для этих народов абровым узором уже в конце 1980-х гг. хотя и включали в состав приданого, но молодуха должна была носить их только дома. Собственно свадебный женский костюм у всех среднеазиатских народов к этому времени стал европейским по стилю; национальный (или стилизованный под традиционный) новобрачная надевала лишь на старинные свадебные обряды. Традиционные же по расцветке ткани использовались преимущественно в одежде участников фольклорных музыкальных и танцевальных коллективов<sup>8</sup>.

Происходило упрощение технологий, узоров, расцветки традиционных по форме и назначению предметов. Например, свадебные занавеси и покрывала — казахские и киргизские *тускийизы*, узбекские и таджикские *сузани* — стали орнаментировать на тамбурных машинах стилизованными под традиционные узорам<sup>9</sup>. Они получили широкое распространение у населения, несмотря на то, что в художественных организациях старались сохранять искусство их украшения ручной вышивкой. Однако, например, в Кулябе в 1977 г. пришлось закрыть единственный цех объединения «Дилором», специализировавшийся на ручной вышивке *сузани*<sup>10</sup>, что свидетельствует о том, что к этому времени трансформирова-

лась сама традиция бытования *сузани* как знака этнокультурной и локальной идентификации.

Кроме того, происходил перенос современных орнаментальных мотивов на традиционные предметы. Одним из примеров этого явления может служить изображение символики Олимпиады 1980 г., проходившей в Москве, на ковровых изделиях, на вышитых панно и тюбетейках и других предметах. Примечательно, что установка отображать современные символы мастерам не всегда поступала «сверху», это могла быть их личная инициатива. Так, в таджикском объединении «Дилором», отличавшемся от многих подобных художественных организаций тем, что давало полную свободу своим мастерам-надомникам в выборе орнаментов, мастера по собственной инициативе стали делать тюбетейки и узорные вязаные носки *джурабы* с олимпийской и другой современной символикой<sup>11</sup>. Но чаще это были специальные заказы, которые обязывали мастеров изображать портреты выдающихся личностей (исторических или советского времени) и советскую символику, которые были приурочены к различным государственным событиям.

Вместе с тем, традиционные узоры и способы орнаментации переносились на предметы современной формы и назначения. В ассортимент туркменских предприятий вошли ворсовые коврики под телефон, ковровые женские сумочки и газетницы<sup>12</sup>, у киргизов и казахов такие предметы делали из чия, из ткани с вышитым национальным узором, появились сувенирные изделия из рога<sup>13</sup>, у узбеков и таджиков — кошельки, наволочки на подушки, очки, декоративные панно, украшенные вышивкой и золотным шитьем, скатерти в технике набойки, мелкая глиняная пластика, возрожденная в 1980-х гг. лаковая миниатюра и другие<sup>14</sup>. В них совмещались национальный колорит и практичность, чем были привлекательны для туристов, любителей восточной экзотики, но спросом у местного населения не пользовались.

Подобное отношение складывалось к продукции многих видов декоративно-прикладного искусства. В 1982 и 1984 г. сотрудниками музея были проведены специальные экспедиции в Узбекистан с целью изучения современного состояния художественных ремесел. Они обследовали все отделения «Усто» — в Самарканде, Шахрисябзе, Ташкенте, в Ферганской долине и Хорезме и привезли образцы их продукции. Но главный вывод, к которому пришли тогда собиратели, что, несмотря на достаточно интенсивное развитие народных промыслов и ремесел, продукция большинства из них становится все менее ориентированной на массового потребителя и использование в быту местным населением<sup>15</sup>. И этот вывод можно было отнести не только к Узбекистану.

Акцент применения произведений декоративно-прикладного искусства смещался в общественную сферу. Они становились своего рода знаками национальной культуры, трансляторами ее во «внешний» мир, как, например, туркменские ковры, казахская и киргизская юрты. В Узбекистане и Таджикистане некоторые виды традиционных ремесел нашли применение в отделке и оформлении фасадов, а также интерьеров общественных зданий — резьбе и росписи по ганчу и дереву, медночеканном деле, в изготовлении изразцов и керамической расписной посуды. Это способствовало их сохранению, вписывало в современную жизнь.

К сожалению, после распада СССР у музея уже не было возможности дальнейшего изучения развития среднеазиатского декоративно-прикладного искусства. Но, как показывают наши предварительные наблюдения, оно претерпело значительные изменения за последнюю четверть века. И краткое описание его развития и состояния в предшествующие годы позволит более реально оценить произошедшие перемены.

---

<sup>1</sup> Васильева Г. П. Изделия женского народного декоративно-прикладного искусства туркмен (их роль в установлении этнических связей) // ЭО. 1997. № 2. С. 76–77.

<sup>2</sup> См.: экспонаты и коллекционную опись РЭМ, кол. 6978.

<sup>3</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1221. Л. 3.

<sup>4</sup> Там же. Д. 1308. Л. 2.

<sup>5</sup> Там же. Д. 1221. Л. 3.

<sup>6</sup> Чவர்ь Л. А. Размышления о народном искусстве (Памяти Ольги Александровны Сухаревой. 1903–1983) // ЭО. 2013. № 3. С. 25.

<sup>7</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1221. Л. 1–6.

<sup>8</sup> См.: свадебные казахские костюмы, изготовленные на фабрике «Тускийиз» (Алма-Ата) в 1976 г.: женский (РЭМ, кол. 8614–1–3) и мужской (РЭМ, кол. 8614–4–6).

<sup>9</sup> Тамбурные машины начали использовать в Узбекистане в артелях, специализирующихся на вышивке, еще в конце 1920-х гг. (см.: Морозова А. С. Машинная декоративная вышивка Узбекистана. Ташкент, 1960. С. 12.). В 1960-х гг. ими были оснащены мастерские по выпуску вышитых изделий во всем регионе.

<sup>10</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1874. Л. 7.

<sup>11</sup> Там же. Л. 8; РЭМ, кол. 8749–19, 31.

<sup>12</sup> РЭМ, кол. 9983–24–29.

<sup>13</sup> См.: РЭМ, кол. 8614–16, 17, 19–21.

<sup>14</sup> См.: РЭМ, кол. 10502, 10444, 10451, 10605 и др.

<sup>15</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2116. Л. 1–6.

*T. G. Emelyanenko*

**Folk Decorative-Applied Arts of Central Asia  
in Soviet Period on the Materials of the Russian  
Museum of Ethnography**

**Emelyanenko Tatyana Grigoryevna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of Central Asia and Kazakhstan, leading research fellow, D. Sc.(History); rem.tatyana@mail.ru

Basing on the materials of the Russian Museum of Ethnography the article examines the peculiarities of the development of folk decorative and applied arts of the peoples of Central Asia in the Soviet epoch and the influence of socio-political transformations and state policy on them. It detects two main stages of these processes: a) from 1917 to 1960s; b) from the mid-1960s to the late 1980s.

*Keywords:* Central Asia, folk art, arts and crafts, The Russian Museum of Ethnography.

*Л. С. Гусян*

## Роль Т. А. Петросян в становлении сценического танцевального искусства в СССР

**Гусян Лусинэ Степанована**, Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург), отдел Средней Азии и Кавказа, старший научный сотрудник; [medievist1425@yandex.ru](mailto:medievist1425@yandex.ru)

В сообщении рассматривается роль Тамары Петросян (Тамары Ханум) в становлении советского узбекского сценического искусства. Тамара Ханум была одной из первых женщин, поднявшихся на профессиональную театральную сцену в Средней Азии. Она стояла у истоков создания узбекской танцевально-песенной миниатюры. Тамара Ханум также является основоположником жанра сольного сценического исполнения «танцев народов мира», ставшего популярным в Советском Союзе.

*Ключевые слова:* советская культура, сценическое искусство, народный танец.

Одной из своих важнейших задач молодая советская власть считала формирование нового человека. Согласно этой идеологической установке государством в 1920–1930-х гг. была осуществлена «культурная революция»<sup>1</sup> — ряд мероприятий в сфере образования, науки и искусства. Тогда же определилась политика государства в сфере национальной культуры<sup>2</sup>. В рамках реформирования «культурной жизни» советского народа был определен перечень тех видов искусств, которые должны были обязательно войти в сферу культуры каждого из советских народов. К их числу относился и танец. Как указано в БСЭ, «...у народов, где давние танцевальные традиции забыты или утрачены, создавались новые — на основе изучения игр, пластических обрядов и смежных искусств (художественных ремесел, музыки, песен и др.). Так, вновь возник народный танец в Казахской ССР, Киргизской ССР, Туркменской ССР... ансамбли танца, созданные во всех республиках, по существу, стали театрами народного танца, где по всем законам сценического действия создаются сценические хореографические произведения»<sup>3</sup>. Еще одним важным направлением государственной политики стала организация драматических и оперно-балетных театров и студий,



которые были призваны демонстрировать культурный прогресс<sup>4</sup>, развитие национальных традиций населения отдельных республик, во многом как маркера их суверенитета.

Реализация задач культурной революции нашла отражение, в частности, в музейных проектах, созданных в указанный период. Так, в 1934 г. в Государственном музее этнографии<sup>5</sup> была создана выставка-отчет, призванная продемонстрировать успехи, которые были достигнуты в этой области в республиках Средней Азии, в том числе в Узбекской ССР. В тексте путеводителя по выставке, написанном М. В. Сазоновой, подчеркиваются основные культурные достижения республики: «Наряду с ростом народного хозяйства Узбекистана развивается культурная революция в нем... Ликвидация культурной отсталости ведется... путем проведения культурно-массовой работы через красные чайханы, клубы... Увеличивается количество киноустановок и театров. В старом Туркестане театральное искусство было представлено только Кукольным театром... Это развернутое наступление на темноту и бескультурие встречает отчаянное сопротивление классового врага, как, например, вскрытая в 1930 г. контрреволюционная группа местных националистов в самом аппарате Наркомпроса Узб.ССР... Но наши достижения на культурном фронте, рост нового искусства, рост национальных драматургов, писателей и поэтов, создание новой музыки с веселыми и бодрыми мотивами — свидетельствуют, что в Узбекистане развивается мощная культура “национальная по форме и социалистическая по содержанию”»<sup>6</sup>.

Таким образом, одним из значимых направлений «культурного развития» республики являлось развитие всех жанров театрального искусства. Зарождение сценического танцевального искусства в Узбекской ССР связано с именем Тамары Артемовны Петросян (1906–1991). Будущая народная артистка СССР родилась на станции Горчаково, недалеко от Маргелана, в армянской семье. В Ферганскую обл. ее отец-железнодорожник был переведен из Баку. Трое из пяти сестер Петросян — Тамара, Гоар и Елизавета — сыграли существенную роль в создании балетного, танцевального и драматического искусства Узбекистана. Старшая из них, Тамара, начала свою творческую деятельность в агитбригаде под руководством народного поэта Хамзы Ниази. Позднее она перешла в Ташкентский русский театр оперы и балета им. Я. Свердлова. В 1924 г. после окончания Центрального техникума театрального искусства (ныне — ПИТИС), Тамара стала солисткой концертно-этнографического ансамбля под руководством М. Кари-Якубова, ставшего впоследствии ее мужем. Творческий коллектив М. Кари-Якубова с солисткой Тамарой Ханум стал первой постоянной труппой оперного театра в Ташкенте, созданного в 1929 г.

В интервью, данном Тамарой Ханум в связи с ее 80-летием, исполнительница выделила основные этапы своего жизненного и творческого пути, закономерно отмеченные вехами истории всей страны: «Мне было 13 лет, когда я начала выступать... С детства я хотела только одного — только танцевать, только быть там, где играют корнай и сурнай, где дают представления кукольники и канатоходцы. Выступала я в то время и в концертах агитпоезда «Восток». Его труппа, переезжая из города в город, с полустанка на полустанок, рассказывала людям о том, что несет им Советская власть. Мы — девушки — помогали как могли, агитировали женщин за снятие паранджи... В 20-е годы меня послали учиться в Москву. В 1924 году меня вызвали на просмотр, где отбирались номера для поездки во Францию. Председателем комиссии был Луначарский, нарком просвещения... Я много работала над изучением и развитием народного узбекского танца и песен... Нельзя разделить музыку и танец как нельзя разделить душу народа, поэтому мой жанр лапар — это и есть синтез танца и пения. От узбекского народного искусства я перешла к фольклору других народов Средней Азии. У меня родился замысел создания большой программы: Песни и танцы народов СССР»<sup>7</sup>. В дальнейшем репертуар актрисы расширился, она исполняла песни на 86 языках мира, сопровождая их танцами.

При создании образа представительницы того или иного народа большое внимание Тамара Ханум уделяла сценическому костюму. Именно при помощи ярких и оригинальных стилизованных элементов костюма ей удавалось превратить каждую из этнических песенно-танцевальных миниатюр в эффектное представление. По мере роста популярности актрисы расширялась география ее гастролей. После выступлений в разных странах ей дарили местные национальные костюмы, которые она использовала в своей концертной деятельности. В настоящее время они хранятся в мемориальном музее Тамары Ханум в Ташкенте, на улице, названной в ее честь.

Таким образом, в переломные годы строительства нового общества, в республиках Средней Азии в сфере профессионального исполнительского искусства оказались востребованы молодые люди, и в их числе Тамара Ханум, которые являлись представителями местного, однако не мусульманского сообщества. Последнее обстоятельство давало им большую свободу и мобильность при выборе образовательных стратегий, поддержанных идеологией и институтами нового государства, а также возможности для реализации своих творческих задач. Тамаре Ханум это позволило провести ряд преобразований, способствовавших развитию сценического искусства Узбекистана.

Т. А. Петросян<sup>8</sup> сформировала и популяризировала песенно-танцевальный жанр, основанный на народной музыке и исполняемый

соло, под аккомпанемент бубна (позже — ансамбля народных инструментов). Отдельные сюжетные миниатюры впервые на сцене исполнялись женщиной. Характерные для современного народного сценического узбекского танца<sup>9</sup> движения шеей при неподвижных плечах, жесты, позы, повороты — все было придумано и отшлифовано ею.

Посредством сценической пластики, костюма, музыкально-песенного сопровождения конструировался образ, узнаваемый как зрителями — представителями презентiruемой культуры, так и не относящимися к ней, которые, с одной стороны, идентифицировали его в соответствии со своими представлениями о том или ином народе, а с другой, при помощи предлагаемых им элементов-маркеров, дополняли эти представления.

Важно отметить, что признанию узбекской публикой самой Тамары Ханум как исполнительницы, способствовал, как нам кажется, точно подобранный сценический образ. Актриса выступала не в роли «восточной красавицы» с соответствующей жестикуляцией и мимикой, а представляла в образе озорной девушки, почти девочки, с широкой улыбкой и лукавым взглядом, и глубокие внутренние стереотипы позволяли публике узнавать в ней «девочку с соседней махаллы».

Тамара Ханум также является основоположником жанра сольного сценического исполнения «танцев народов мира», достигшего пика популярности в Советском Союзе в 1970-х гг. благодаря исполнительскому мастерству Махмуда Эсамбаева<sup>10</sup>. Причиной популярности данного сценического жанра стал интерес публики к «экзотическим» культурам, недоступным советским людям вследствие закрытых границ СССР. Кроме того, искусство танца давало ощущение сопричастности к различным культурам мира и поддерживало важную составляющую советской идеологии — «дружбу народов».

---

<sup>1</sup> Термин был использован В. И. Лениным в 1923 г. в работе «О кооперации». См.: Ленин В. И. // Полн. собр. соч., 5-е изд. Т. 45. С. 372,376,377.

<sup>2</sup> Термин «национальный» относительно понятий «культура», «искусство» обозначал в данном случае этнически окрашенный, определяемый как свойственный тому или иному народу комплекс традиций в широкой сфере его жизнедеятельности.

<sup>3</sup> БСЭ. Т. 24, кн. II. М., 1977. С. 465.

<sup>4</sup> Несомненно, в контексте европоцентристской парадигмы.

<sup>5</sup> С 1948 г. — Государственный этнографический музей народов ССР, с 1992 г. — Российский этнографический музей.

<sup>6</sup> Сазонова М. В. Путеводитель по выставке Средней Азии, Л., 1934. С. 15–16.

<sup>7</sup> <https://koryo-saram.ru/muza-vostoka-tamara-hanum-i-ee-korejskie-pesni/>

<sup>8</sup> Армянское сообщество, в том числе и женщины, играло важную роль в истории ряда мусульманских стран, являясь связующим звеном между современной европейской и традиционной местной культурами. Об армянках-актрисах см.: <http://www.kino-teatr.ru/teatr/acter/sov/301783/forum/>

<sup>9</sup> В статье, посвященной узбекскому танцу, приводится следующая его характеристика: «Узбекские народные танцы представляют собой особый вид Азиатских танцев, стилистически близкий к пантомиме. В узбекских народных танцах много специфических движений, которых нет в арабском и турецком танцах. Главных отличий два: во-первых — это сложные и выразительные движения рук, а во-вторых — богатая мимика»: <http://xvastunishka.info/blog/43369720597/Tantsyi-narodov-mira.-Uzbekistan>.

<sup>10</sup> Следует отметить, что детство и юность М. Эсамбаева (1924–2000) также были связаны со Средней Азией, где он выступал в различных балетных труппах.

UDC 792(3)

*L. S. Gushchian*

### The Role of T. A. Petrosyan in the Formation of the Performing Dance Art in the USSR

**Gushchian Lusine Stepanovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Central Asia and Caucasus, senior researcher; [medievist1425@yandex.ru](mailto:medievist1425@yandex.ru)

The report deals with the role the Tamara Petrosyan (Tamara Khanum) played in the formation of the Uzbek performing art of the Soviet period. Tamara Khanum was one of the first women, appeared on the professional dance stage in the Central Asia. She was one of the originators of Uzbek dance-song miniature. Tamara Khanum was also a founder of a genre of solo performing art of the “dances of the word nations”, became popular in the Soviet Union.

*Keywords:* soviet culture, performing art, folk dance.

*Е. Ю. Рахматулина*

**Культурная революция и проблемы развития  
изобразительного искусства на Востоке  
Казахстана в 1920-е гг.**

**Рахматулина Евгения Юрьевна**, Алтайский Государственный университет (г. Барнаул), аспирант; Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник (Казахстан, г. Усть-Каменогорск), научный сотрудник; kalina200778@mail.ru

Автор исследует проблематику развития изобразительного искусства в Восточном Казахстане в контексте культурной революции 1920-х гг. Пластические искусства не были присущи традиционной культуре казахов — основного населения региона. Новые явления в художественной жизни Восточного Казахстана, появившиеся во второй половине 1920-х гг., обусловлены как государственной политикой, так и подвижничеством художников из среды славян-переселенцев.

*Ключевые слова:* изобразительное искусство, Восточный Казахстан, художники Семипалатинска, первая передвижная Казахстанская художественная выставка.

Культурная революция, задуманная и обоснованная В. И. Лениным, наряду с новой экономической политикой стала стержнем социально-культурных преобразований в Советском государстве в 1920–1930-е гг. Модернизация, какой ее видели большевики, глубоко затронула сферу идеологии, образования и художественной культуры всей страны.

Среди задач культурной революции на Востоке Казахстана как одной из территорий так называемой национальной окраины можно выделить, во-первых, общегосударственные (ликвидация безграмотности, повышение материально-технической базы, борьба с идеологическими оппонентами), во-вторых, национальные (борьба с идеями казахской партии «Алаш», объявленной буржуазно-националистической), в-третьих, краевые, в частности, становление на

местах различных видов профессионального искусства (театрального, изобразительного, музыкального и др.).

Из основных причин зачаточного уровня пластических искусств в Восточном Казахстане в изучаемый период следует выделить две, обусловленные разными этнокультурными традициями населения региона: у казахов-кочевников данные виды искусства не были распространены вследствие преобладания в их среде традиционной картины мира с ее орнаментальным языком, а в европейски образованной оседлой среде городов и поселков занятие живописью рассматривалось скорее как увлечение; отдаленность региона от столичной жизни также не способствовала художественной активности.

На рубеже XIX–XX вв. художественную интеллигенцию первого поколения составляли выходцы из разных сословий. Так, в Алтайской провинции художниками становились дети купцов, музыканты происходили из ремесленнической среды.

Первые художники и архитекторы Восточного Казахстана проживали в разных городах, не образуя профессионального сообщества. В Усть-Каменогорске работал художник Василий Клементьевич Бобров (1875–1947), окончивший в 1906 г. Московское училище живописи, ваяния и зодчества, увлекавшийся также фотоискусством; там же при городской управе служил архитектор-самоучка Петр Федорович Столбов (1878–1959). В Семипалатинске в начальном училище преподавал краевед и художник Виктор Николаевич Белослюдов (1883–1916), выпускник Строгановского училища. В Зырянске начинал свою деятельность художник-график Иван Григорьевич Ивачев (1893–1955).

Советское государство в 1920-х гг. всячески стимулировало становление различных видов искусства в Средней Азии, в том числе посредством организации выставочной деятельности. Так, например, 1 января 1928 г. в помещении Среднеазиатского государственного университета в Ташкенте была открыта выставка произведений среднеазиатской ассоциации художников Узбекистана, Киргизии, Туркменистана. В силу разных причин казахские художники не были представлены ни на этой выставке, ни на московских тематических выставках: «Жизнь и быт народов СССР» (1926) и «Искусство народов СССР», организованной Академией художеств (1927)<sup>1</sup>.

Также очень скупо в середине 1920-х гг. в местной печати была освещена деятельность художников Восточного Казахстана, хотя в Семипалатинске как губернском городе уже работали театральные художники Н. И. Крутильников и И. Г. Ивачев, акварелист О. Белослюдова-Жилинская, график Ф. И. Болкоев, давал уроки рисования художник Давыдов. Лишь к концу 1920-х гг. в печати

стали стабильно появляться публикации о деятельности художников, а также первые репродукции их работ<sup>2</sup>.

Несомненно, среди семипалатинских художников выделяется неординарная творческая личность выпускника Казанского художественного училища Николая Ивановича Крутильников (1896–1961). В 1921 г. начинающий живописец попадает в Семипалатинск, где получает должность художника губернского театра. На этом поприще Н. И. Крутильников развивает активную творческую деятельность. Однако, не замыкаясь в кругу задач театрального живописца, он одновременно пишет маслом станковые произведения, рисует акварелью, участвует в первых художественных выставках в Семипалатинске (1921, 1925) и в Оренбурге (1924)<sup>3</sup>, а также поддерживает деятельность художественной студии, существовавшей с 1924 по 1927 г.

В 1924–1927 гг. художник участвует в ряде экспедиций по изучению края, как, например, в шведской археологической экспедиции, занимавшейся поиском следов Чингисхана в ареале от Джунгарских Ворот до оз. Балхаш. В Стокгольмском историческом музее хранятся 10 акварельных листов автора, сделанных в ходе изысканий. Есть сведения, что весной 1926 г. в большом семипалатинском доме Н. И. Крутильникова после своей Центрально-Азиатской экспедиции останавливался Н. К. Рерих<sup>4</sup>.

Главным художественным событием изучаемого периода является Первая Казахстанская художественная выставка 1928–1929 гг., инициатором которой выступил также Н. И. Крутильников. Выставка была сформирована в Семипалатинске, откуда караваном двинулась в Риддер, а затем в Петропавловск, Карсакапай, Кзыл-Орду. В числе ее участников были Н. И. Крутильников, Н. Г. Хлудов, В. И. Уфимцев, Г. К. Козлов, Шмелев, Липин, Ф. И. Болкоев, И. Г. Ивачев и др., представлявшие Семипалатинск, Свердловск, Новосибирск, Кзыл-Орду, Курган, Омск. Известно, что по пути следования выставки к ней присоединился со своими акварельными рисунками 15-летний А. Исмаилов. Всего экспонировалось 110 произведений живописи, графики, прикладного искусства. Выставка, изначально действовавшая благодаря энтузиазму художников, лишь после получения в Петропавловске приветственной телеграммы от наркома просвещения А. В. Луначарского, была поддержана государственными средствами<sup>5</sup>.

Оценка выставки автором статьи «Первая Казахстанская художественная выставка», опубликованной в газете «Смычка» от 30 декабря 1928 г., была двойственной. С одной стороны, были отмечены удачные полотна: «Гвоздь первой передвижной художественной выставки по Казахстану — “Смертный миг” Воротникова — производит сильное

впечатление замыслом, гармоничным соединением гаммы красок, творческой мыслью, умением и исполнительным трудом профессионала; останавливают на себе внимание свежестью и экспрессией “Кузнец” Шмелева. Хороша головка “10” у Крутильниковца; оригинально им показан автопортрет»<sup>6</sup>. Критику вызвали следующие моменты: «Выставка много проигрывает от неприспособленного помещения, плохого освещения... экспонаты плохо систематизированы: картины жанра, пейзажи, масла, акварель — перемешаны ...»<sup>7</sup>

Несмотря на некоторые организационные просчеты, значение этой выставки трудно переоценить. Был достигнут успех в популяризации изобразительного искусства как такового, с ней ознакомились жители значительной части Казахстана и России, на выставке были продемонстрированы различные произведения станкового искусства (живопись, графика).

Плеяда художников, стоящая у истоков профессиональной художественной традиции в Восточном Казахстане, выполнила высокую миссию, сопряженную с ответственностью за духовное состояние человека. На этом пути мастера искусства преодолевали и косность обывательского мышления, и дефицит профессионального общения, и тяжелые бытовые условия. Проведенная в 1920-е гг. работа названных восточно-казахстанских авторов вкупе с достижениями коллег по цеху из Алма-Аты и Кзыл-Орды послужила основой для консолидации художественных сил республики, способствуя становлению Союза художников Казахстана и популяризации станкового искусства в регионе.

Таким образом, изобразительное искусство Восточного Казахстана во второй половине 1920-х гг. получило мощный импульс для своего развития в рамках государственной политики культурной революции. Подвижническая деятельность художников — выходцев из культурной среды российской интеллигенции — обусловила становление школы профессионального изобразительного искусства, его закрепление на местной почве и популяризацию в среде коренного населения.

---

<sup>1</sup> Очерки истории изобразительного искусства Казахстана / Отв. ред. Г. А. Сарыкулова. Алма-Ата, 1977.

<sup>2</sup> Там же. С. 10.

<sup>3</sup> Художники и выставки Казахстана. Справочник. Т. 1. 1917–1947. Алма-Ата, 1972. С. 6–10.

<sup>4</sup> Вандровская Е. Биография Н. И. Крутильниковца // Архив Государственного музея изобразительных искусств им. А. Кастеева. Ф.: Материалы по художникам. Д. 65. Л. 1.

<sup>5</sup> Там же.



<sup>6</sup> Гаревский. Первая Казахстанская художественная выставка. 1928 г. // Там же. Л. 3–4; Он же. Первая Казахстанская художественная выставка. 1928 г. // Смычка. 1928. № 77, 30 декабря.

<sup>7</sup> Там же.

UDC 94(574) "1920/1930"

*E. Y. Rakhmatulina*

Cultural Revolution and the Problems  
of the Development of Fine Arts in the East  
of Kazakhstan in the 1920s

**Rakhmatulina Evgeniya Juryevna**, The Altai State University (Barnaul), graduate student; The East Kazakhstan Regional Architectural-Landscape and Natural Reserve (Ust-Kamenogorsk, Kazakhstan), research fellow; kalina200778@mail.ru

The author studies the development of fine arts in the East of Kazakhstan in the context of the cultural revolution of the 1920s. Plastic arts weren't typical for traditional culture of Kazakh — the main population of region. New phenomena in artistic life of Eastern Kazakhstan appeared in the late 1920s were determined both by state politics and heroic campaign of artists from Slavic migrants.

*Keywords:* fine arts, Eastern Kazakhstan, artists of Semipalatinsk, the first mobile Kazakhstan art exhibition.

*Т. В. Ермакова*

**Влияние социальных преобразований  
в Монгольской Народной Республике в XX в.  
на традиционные формы взаимодействия  
буддийских монастырей с мирянами**

**Ермакова Татьяна Викторовна**, Институт восточных рукописей РАН (С.-Петербург), сектор Южной Азии, отдел Центральной и Южной Азии, старший научный сотрудник, кандидат философских наук; taersu@yandex.ru

В докладе анализируется влияние социальных преобразований в Монголии в XX в. на формы взаимодействия буддийских монастырей с мирянами. Охарактеризовано историко-культурное своеобразие роли монастырей в монгольском обществе. Установлено, что статус буддизма в монгольской государственности напрямую влиял на содержание и интенсивность связей монастырей с мирянами. Приведены данные наблюдений автора во время посещения Монголии в 2004 г.

*Ключевые слова:* буддизм в Монголии, буддийский монастырь, А. М. Позднеев, социальные преобразования в Монголии.

Цель доклада состоит в анализе влияния социальных трансформаций на формы взаимодействия буддийских монастырей с мирянами на примере Монголии в период 20-х гг. XX — начала XXI в.

Исторически Монголия играла для России существенную роль как сопредельная территория. Особенно возросло её значение в раннесоветский период, когда прикладывались большие усилия для построения монгольского социалистического государства по российскому образцу. Применительно к буддизму это означало, что, как и в СССР, необходимо было разрушить связь монастырей с населением и законодательно закрепить эту тенденцию.

Период определяющего влияния буддизма на повседневную жизнь, общественные и индивидуальные религиозные практики монголов описан видным российским монголоведом А. М. Позднеевым. В результате наблюдений ученый установил, что миряне-буддисты неизменно посещают монастырь во время больших праздников,

а в случае какого-либо несчастья склонны к обетным действиям. «Самое пустое обстоятельство, пропажа какой-нибудь овцы, уже вынуждает монголку на обет сделать столько-то поклонов <...> если пропажа найдется»<sup>1</sup>. Красочные ритуальные действия, проводимые монахами в монастырском дворе и за его оградой («Круговращение Майдари», *Цам*), привлекали большое число мирян. Так, Позднеев в 1877 г. в Урге (совр. Улан-Батор) наблюдал процессию из 30 тысяч монахов и такого же числа мирян<sup>2</sup>.

Почитание божеств местности и проведение ритуалов *обо* после укоренения буддизма в Монголии осуществлялось буддийскими монахами. Миряне собирали всё необходимое для этого случая: традиционные молочные продукты, чай, водку, *хадаки*. Принесённое частично оставлялось как подношение на *обо*, остальное дарилось монахам и раздавалось собравшимся<sup>3</sup>.

Все значимые этапы жизненного пути монгола ознаменовывались ритуальными действиями, для совершения которых приглашались монахи: «Проводя свою обыденную и мирскую жизнь, монголы постоянно приглашают лам для совершения молебствий»<sup>4</sup>.

Отметим, что именно плата за проведение обрядов жизненного цикла (рождение, именнаяречение, свадьба, похороны) была одним из постоянных источников дохода монастырей. В то же время, если семейство беднело или лишалось кормильца, монастырь приходил на помощь тем, кого Позднеев называл «обедневшие милостынедатели»<sup>5</sup>. Формы этой помощи были связаны с особенностями монгольской экономики — кочевым скотоводством. Обедневший домохозяин получал для выпаса некоторое количество монастырского скота, с которого кормился, а приплод поступал в его распоряжение. Эта мера позволяла через несколько лет восстановить хозяйство<sup>6</sup>.

Таким образом, связи буддийского монастыря с мирянами в Монголии в XIX в. охватывали важнейшие сферы их жизни.

К такому же выводу пришел и И. М. Майский: «Роль лам в монгольской жизни была огромна. Можно без преувеличения утверждать, что лама провозжал монгола от колыбели до могиль»<sup>7</sup>. В 1919 г. он собирал статистическую информацию по монгольскому хозяйству в целях установления предмета советско-монгольской торговли. Так, в структуре расходов средней монгольской семьи указаны затраты на «молебны, подношения и пр.»<sup>8</sup>.

Наблюдения Г. Ц. Цыбикова в 1927 г., когда он был командирован в Монгольский Учёный комитет, представляют значительную ценность. Цыбиков бывал в Монголии в дореволюционный период и поэтому мог заметить изменения, произошедшие в обществе и повседневной жизни. Как и в других своих поездках, Цыбиков в Улан-Баторе вёл ежедневные записи, в которых описывал новые

явления в области культуры, такие как празднование 1 Мая и театр, устроенный по европейскому образцу: «Общее впечатление: значительный прогресс сравнительно с прежним бытом, когда не было театра и светских игр в закрытых помещениях, но многого еще недостает»<sup>9</sup>.

Г. Ц. Цыбиков пишет о знакомстве с ламой, входившего в число его спутников во время путешествия в Тибет. На вопрос Цыбикова, на что он живет, было сказано, что получает свою долю за проведение службы в монастыре и за требы по просьбе прихожан<sup>10</sup>.

Наблюдения Г. Ц. Цыбикова свидетельствуют о сохранности базовых элементов монастырской жизни на фоне принципиально нового для Монголии явления — формирования светской культуры.

После посещения монастыря Гандан Цыбиков записал в дневнике, что теперь монахи, общаясь с мирянами, весьма обходительны, а прежде были строги: поддерживая порядок на массовых процессиях, палками отгоняли толпу. «Заметна приниженность лам, и они не знают еще, как приспособиться к новой жизни»<sup>11</sup>.

Когда его спутник оценил юрту одного из ганданских иерархов как богатую («ничего себе живут»), Цыбиков отметил, что «он не знает, как жили прежде. Теперь, по крайней мере, половина прежнего размаха»<sup>12</sup>.

Укорененность буддизма в жизни всех слоев монгольского общества затрудняла принятие радикальных политических решений по «ламскому вопросу»<sup>13</sup>. Хотя согласно Конституции Монгольской Народной Республики религия была отделена от государства, на практике буддизм оставался существенной силой, определявшей сознание и образ жизни населения. Однако после антиправительственных выступлений под руководством части буддийских иерархов в 1932 г. были приняты решительные меры, направленные на борьбу с влиянием монастырей. В 1934 г. был издан «Закон об отделении дел религии от дел государства». В соответствии с этим документом запрещались строительство храмов и открытие новых монастырей. Действующим монастырям запрещалось в любых формах вмешиваться в государственную и общественную жизнь, проводить религиозные отправления в учреждениях. Запрещалось принимать ценности от мирян по завещанию. Вводился налог на имущество монастырей. Однако, ввиду того, что монастыри продолжали владеть стадами, сохранялся порядок, по которому скот выпасался населением. Таким образом, важная для мирян экономическая связь с монастырём сохранялась, но уменьшилось разнообразие традиционных форм их взаимодействия<sup>14</sup>.

Политическая тенденция к уменьшению влияния буддийской культуры и до принятия этого закона выражалась в запрете массовых

религиозных празднеств вне стен монастыря. В своих воспоминаниях монгольский буддийский деятель Дилув пишет: «В 1926 г., за исключением военных и школьных праздников и почитания *овоо*, были запрещены праздники и игры, устраиваемые монашескими сообществами и храмами, ламами и знатью»<sup>15</sup>.

После активной борьбы с буддизмом в 1930-х гг. влияние монастырей было ослаблено и до 1980-х гг. монастыри выполняли узкий круг религиозных функций. С начала 1990-х гг. в ходе преобразований капиталистического характера возросла роль буддизма в процессе поиска новых оснований социокультурной идентичности монгольского общества. Началось возрождение буддийской общины. Монастыри укрепляли и расширяли связи с мирянами, и, что особо важно, с остальной частью населения, не входящей в буддийскую общину. По наблюдениям автора, в Улан-Баторе в 2004 г. буддисты-миряне соблюдали буддийский праздничный календарь, для крупных монастырей было характерно формирование приходов с устойчивым составом общины. Практика окказиональной обрядности по частным просьбам сохранялась, но её арсенал расширился. Так, довелось наблюдать освящение монахами автомобиля в городском дворе. Из новых тенденций можно назвать получившие распространение среди образованных работающих горожан заочные требы. Например, собирающемуся посетить монастырь давали вручить записку с именем того, кто нуждается в молитве о здравии, и деньги на оплату молебна. Нуждавшиеся в советах по житейским проблемам обращались к авторитетным монахам; оплата поступала в доход монастыря.

Таким образом, социальные преобразования в Монголии были направлены на взаимодействие буддийских монастырей с мирянами. В 1920–1930-е гг. борьба с буддизмом как мировоззрением феодального общества уменьшила рамки возможностей монастырей для полноценного взаимодействия с мирянами. Напротив, в ходе реформ 1990-х гг. буддизм стал одной из опор современной этнокультурной идентичности монголов, фактором социокультурной интеграции монгольского общества. Монастыри в основном восстановили традиционные формы взаимодействия с мирянами.

---

<sup>1</sup> Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Записки ИРГО по отделению этнографии. Т. XVI. СПб., 1887. С. 291–292, 364.

<sup>2</sup> Там же. С. 389.

<sup>3</sup> Там же. С. 409.

<sup>4</sup> Там же. С. 411–412.

<sup>5</sup> Там же. С. 364.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Майский И. М. Монголия накануне революции. М., 1959.

<sup>8</sup> Там же. С. 310.

<sup>9</sup> Цыбиков Г. Ц. Дневник поездки в Ургу в 1927 г. // Избр. тр. Т. 2. Новосибирск, 1991. С. 138–139.

<sup>10</sup> Там же. С. 140.

<sup>11</sup> Там же. С. 147.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Подробный анализ документов о политической дискуссии по вопросам религии и общества в России и Монголии 1920–1930-х гг. провел на основе российских архивных фондов Ф. Л. Сеницын (см.: Сеницын Ф. Л. Красная буря: Советское государство и буддизм в 1917–1946 гг. СПб., 2013).

<sup>14</sup> См.: Закон об отделении дел религии от дел государства // Современная Монголия. 1935. 1(8). Улан-Батор, 1935. С. 145–150. См. также: О монастырях и ламстве (по материалам 7-го Великого хурала) // Современная Монголия. 1935. 2(9). Улан-Батор, 1935. С. 29–38.

<sup>15</sup> The Diluv Khutagt. Memoirs and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution. by Owen Lattimore and Fujiko Isono. Wiesbaden. Otto Harrassowitz, 1982. P. 131. Дилув в 1930-е гг. был арестован. В дальнейшем эмигрировал в Китай, последние годы провёл в США. Мемуары и автобиография написаны по просьбе монголоведа О. Латтимора, им же они подготовлены к публикации на английском языке.

UDC 39; 394

*T. V. Ermakova*

## The Influence of Social Reforms in the Mongolian People's Republic on Traditional Interaction between Buddhist Monasteries and Laymen in the XX Century

**Ermakova Tatyana Victorovna**, Institute of Oriental manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), the Department Central and South Asia, subdivision South Asia, senior research fellow, Ph.D. (Philosophy); taersu@yandex.ru

The paper analyzes the influence of social reforms in the twentieth century Mongolia on interaction between Buddhist monasteries and laymen. It characterizes historical and cultural specifics of monasteries' role in Mongolian society. It concludes that the position of Buddhism in Mongolian state had direct influence on character and intensity of relations between monasteries and laity. The paper applies the observation of author during her visit to Mongolia in 2004 quoted.

*Keywords:* Buddhism, Buddhism in Mongolia, Buddhist monastery, A. M. Pozdneev, social reforms in Mongolia.

*Н. Г. Краснодембская, Е. С. Соболева*  
Россия / СССР — Цейлон / Шри Ланка:  
веки культурного сближения

**Краснодембская Нина Георгиевна**, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), ведущий научный сотрудник, доктор исторических наук; nigekrasno@mail.ru

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

В докладе рассмотрены этапы российско-ланкийских культурных контактов в XIX–XX вв. Интерес к культуре Цейлона был сформирован трудами индологов И. П. Минаева, А. М. и Л. А. Мерварт, которые успешно провели на острове полевые этнолингвистические и филологические исследования. После установления дипломатических отношений сформировались различные направления социокультурных обменов: в городах СССР демонстрировалась выставка «Искусство Цейлона», издавались переводы лучших литературных произведений российских и ланкийских авторов. Тысячи специалистов Шри-Ланки прошли обучение в советских/российских вузах.

*Ключевые слова:* Россия, Цейлон, И. П. Минаев, Мерварт, Шри Ланка, СССР, культура, образование, выставка, литература.

В России активный интерес к культуре далекого Цейлона стал проявляться во второй половине XIX в. Более всего внимание к острову привлекала научная деятельность И. П. Минаева (1840–1890), основателя русской индологической школы. Уже его первые труды были посвящены главному религиозному воззрению на Цейлоне — буддизму Тхеравады (Хинаяны), его священным текстам на языке пали и устоям, правилам поведения монашеской общины *сангхи*. В 1874 г. И. П. Минаев совершил путешествие на Цейлон (после чего отправился в Индию), объехал весь остров, изучая его памятники

старины, часто почти разрушенные и забытые, спрятанные в глухих, труднодоступных местах в тропических джунглях. Он скрупулезно описал их историю и современное ему состояние. Он фиксировал также наблюдения относительно современной ему жизни цейлонцев, их быта, нравов, культуры. Все это вошло в 1 часть его книги «Очерки Цейлона и Индии»<sup>1</sup>, но еще издавалось и в российских журналах для популяризации среди широкой публики. Несомненно, эти публикации сыграли роль в пробуждении интереса русских читателей к далекой стране, а некоторые представители знати и сами отправились на Цейлон. В 1891 г. на Цейлоне с почетом был принят сам наследник русского престола цесаревич Николай Александрович. Совершили путешествие туда и князья Щербатовы. О-в Цейлон посетило большое количество российских переселенцев, законтрактованных рабочих, совершавших плавание на Дальний Восток; побывали там А. П. Чехов, И. А. Бунин, К. Д. Бальмонт, ряд ученых и путешественников.

Продолжателями Минаева в изучении Цейлона считали себя Александр Михайлович и Людмила Александровна Мерварт, совершившие в 1914–1918 гг. по заданию Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера; МАЭ) этнографическую экспедицию на Цейлон<sup>2</sup> и в Индию с целью научных исследований и сбора соответствующих коллекций. Результаты этой экспедиции, несмотря на многие неожиданные трудности (начиная с событий Первой мировой войны), были грандиозны.

Важно отметить, что и Минаев, и Мерварты активно общались с представителями местного населения (просвещенными мирянами, персонами буддийского духовенства, местными учеными, знатоками национальной культуры и др.). Более того, добрая память об их присутствии на Цейлоне более ста лет тому назад сохранилась потомками тех людей. Можно сказать, что работа наших ученых послужила общим гуманитарным и культурным целям, стала своего рода фактом народной дипломатии, а их печатные труды, безусловно, приблизили далекую страну к русской публике<sup>3</sup>.

Цейлонцы в конце XIX — начале XX в. узнавали о России, событиях ее жизни, о выдающихся деятелях русской культуры преимущественно через английские (колониальные) источники и информацию, получаемую из Индии. Для островитян Россия оставалась далекой страной, но интересовала их. В частности, привлекала и русская литература (сначала она стала известна здесь благодаря английским переводам). Считается, что творчество таких писателей, как Чехов, Горький и др., оказало заметное влияние на становление в сингальской литературе нового жанра — рассказа. Доходили до Цейлона и вести о некоторых политических событиях и настроениях



в России. Для местных буддистов была существенна информация о покровительстве буддизму в России (в те времена наша страна безусловно рассматривалась как конкурент Великобритании на Востоке), особенно важной она воспринималась в связи с пробуждением национального самосознания цейлонцев, ростом антиколониальных настроений. Давно доказано, что Октябрьская революция придала особый стимул развитию национально-освободительных движений во многих колониальных странах, и Цейлон не был исключением. Однако потребовалось еще тридцать с лишним лет, чтобы наступил первый этап освобождения от колониальной зависимости: в 1948 г. Цейлон получил статус доминиона Британской империи.

Но время следующее после революционных событий в России стало как раз застойным в процессе развития культурных связей между нашими странами. Даже в МАЭ деятельность индологов и цейлоноведов в течение нескольких десятилетий сводилась к хранительской и выставочной работе на базе коллекций и научной литературы, в основном собранных экспедицией Мервартов<sup>4</sup>. Поездки в изучаемые страны в эти годы не практиковались, очень редко носители культуры появились на берегах Невы. Так, несколько лет в МАЭ работал индийский историк и специалист по индийской этнографии Бирендранатх Чатгопадхьяя (1880–1937); появление его в России было связано с деятельностью Коминтерна. Из Цейлона не было никого.

И лишь став доминионом Британии, Цейлон уже в 1957 г. смог установить самостоятельные дипломатические отношения с СССР, что стало стимулом активного взаимодействия стран — в политике, экономике, культуре.

В области культуры уже в начале 1960-х гг. произошло значительное событие: цейлонской стороной — Советом искусств и Департаментом культуры Цейлона была специально подготовлена выставка национального ремесла и искусства. Эту выставку в 1962–1963 гг. показали в Москве, а затем в Ленинграде. В буклете сама премьер Цейлона Сиримаво Бандаранаике (первая в мире женщина премьер-министр) писала: «Я надеюсь, что каждый посетитель этой выставки унесет с собой какие-то новые знания о жизни цейлонского народа и о мастерстве цейлонских художников». В нашем городе 17 сентября — 25 ноября 1962 г. выставка «Искусство Цейлона» расположилась в залах МАЭ<sup>5</sup>. Было представлено много книг по истории, социологии, национальной литературе Цейлона. Демонстрировались и переводы на сингальский язык западной литературы, прежде всего русской, в том числе «Мертвые души» Н. В. Гоголя, «Анна Каренина» Л. Н. Толстого, «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского.

Разделы артефактов были посвящены живописи и художествен-

ным ремеслам цейлонцев. Культовые предметы были выполнены с использованием различных техник, из разнообразных материалов (дерево, металл, кость, керамика, черепаховый панцирь, рог, кокосовый орех). Широко представлены были ткани ручной работы, плетенье, а также ювелирные изделия и народные игрушки. Раздел знаменитых цейлонских масок был обогащен предметами из собраний самого МАЭ. Рядом с миниатюрной латунной скульптурой «Деревенская повозка» помещалась пепельница в виде первого советского спутника<sup>6</sup>. Ланкийцы с самого начала были горячими поклонниками советских успехов в космосе. Позже они с таким триумфом встречали у себя Юрия Гагарина, что, казалось, все население стояло вдоль дорог и улиц, по которым проезжал его кортеж.

Впоследствии с этой выставки для МАЭ были приобретены предметы художественного ремесла (МАЭ, колл. № 6375–6380).

Уже летом 1957 г. цейлонские юноши и девушки приняли участие во Всемирном фестивале молодёжи и студентов в Москве, присутствовала их делегация и на Олимпиаде 1980 г. Началось обучение и подготовка шри-ланкийских специалистов в советских вузах, обмен делегациями обеих стран по линии культурных, религиозных и общественных связей. Так, в МАЭ появились в качестве подопечных, а одновременно и информантов студенты и аспиранты (по гуманитарным дисциплинам) сингалы, научные связи с которыми и после их отъезда на родину продолжались у российских этнографов долгие годы.

В Московском и Ленинградском государственных университетах начали преподавать сингальский язык. Некоторые советские специалисты и студенты ездили практиковаться в вузы Цейлона (с 1972 г. — Шри-Ланки, получившей тогда статус независимой республики).

В Москве в издательстве «Прогресс» и позднее в «Радуге» стали издавать литературу на сингальском и тамильском языках: много переводов русской классики, детские книги и др. Книги пользовались непреходящим успехом у шри-ланкийцев, и там сетовали, когда со времени перестройки в России их прекратили выпускать.

Шри-ланкийцы (сначала в основном студенты) объединялись в землячества в городах, где учились, устраивали праздничные вечера по торжественным поводам (снимали целые залы в Домах или Дворцах культуры): отмечали День независимости Цейлона, дату установления дипломатических отношений между нашими странами, свой Новый год (в апреле). На вечерах, к радости своей и местных гостей, исполняли народные песни, танцы, музыку, устраивали выставки фотоматериалов и сувениров, характеризующих их культуру. Обучение в наших вузах прошли более 5 тысяч

шри-ланкийцев. К сожалению, теперь поток учащихся из этой страны в российские вузы уменьшился.

В последней трети XX в., а затем в первые 15 лет XXI в. ряду российских этнографов удалось совершить поездки на Цейлон для полевой работы и для сбора новых коллекций.

---

<sup>1</sup> Минаев И. П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русско-го. СПб., 1878.

<sup>2</sup> Мерварт А. М., Мерварт Л. А. В глуши Цейлона: Путевые заметки участников экспедиции Академии наук в Индию и на Цейлон в 1914–1918 гг. Л., 1929.

<sup>3</sup> Краснодарская Н. Г. Шри Ланка: русские этнографы в памяти сингалов // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Контакты и взаимодействие культур. Сб. мат-ов. 2–5июля 2015 г., Екатеринбург. / Отв. ред. В. А. Тишков, А. В. Головнёв. М.; Екатеринбург, 2015. С. 390.

<sup>4</sup> Краснодарская Н. Г. От Львиного острова до Обитали снегов (рассказ о коллекциях МАЭ по Южной Азии). М., 1983.

<sup>5</sup> Меренкова О. Н. Выставка искусства Цейлона 1962 года в контексте формирования южноазиатского фонда МАЭ РАН // Кунсткамера: коллекции и хранители (памяти Зои Леонидовны Пугач): Сб. ст. / Отв. ред. и сост. В. Н. Семенова. СПб., 2016. Т. 62. С. 127–142.

<sup>6</sup> Краснодарская Н. Г. Искусство «Львиного» острова // Нева. Л., 1963. № 7. С. 204–207.

UDC 394.9

*N. G. Krasnodembskaya, E. S. Soboleva*

Russia / USSR — Ceylon / Sri Lanka: milestones  
of cultural rapprochement

**Krasnodembskaya Nina Georgievna**, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), leading research fellow, D. Sc. (History), Ph.D. (Philology); nigekrasno@mail.ru

**Soboleva Elena Stanislavovna**, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), senior research fellow, Ph.D.(History); soboleva@kunstkamera.ru

The report considers the stages of cultural ties between Russian and Sri Lanka in the 19th-20th centuries. The interest in the culture of Ceylon was formed by the works of the I. P. Minaev, A. M. and L. A. Meerwarth, the indologists, who successfully conducted field ethnolinguistic and philological research on

the island. Various directions of sociocultural exchange were developed after the establishment of diplomatic relations. The exhibition “The Art of Ceylon” was displayed in the cities of the USSR, translations of the best Russian and Sri Lankan authors’ literary works were published. There are thousands of specialists who studied at the Soviet/Russian universities.

*Keywords:* Russia, Ceylon, I. P. Minaev, Meerwarth, Sri Lanka, USSR, culture, education, exhibition, literature.

*Р.Д. Сенасингхе*

Российское социально-политическое влияние  
на общественную жизнь Цейлона накануне  
Октябрьской революции

**Сенасингхе Ранджана Девамित्रа**, Российский университет дружбы народов (г. Москва), аспирант, Национальная энциклопедия Шри Ланки на сингальском языке, младший редактор; roma.lanka@mail.ru

В докладе рассматривается социально-политическое положение о. Цейлон в начале XX в. на фоне открывшихся новых направлений в экономике и налоговых реформ, приведших к нарастанию недовольства населения и как следствие всплеску освободительного движения. Борьба за национальное возрождение приобрела особый размах после приезда на Цейлон основателей Теософского общества Г. С. Олькотта и Е. П. Блаватской, что также положило начало знакомства с Россией широкого круга цейлонцев. Попытки местного буддийского деятеля Анагарики Дхармапалы и американца Олькотта, жившего на Цейлоне, наладить контакты с буддистами России и с учеными-буддологами рассматриваются как новое направление в двухсторонних культурных связях. Агитация общества Маха Бодхи за воздержание от алкоголя и говядины ради нравственного очищения была созвучна с идеями вегетарианства Л. Н. Толстого. На острове он был известен как мыслитель и филантроп, от него ждали даже материальной поддержки. Интересным документом в этой связи представляется письмо цейлонского буддийского монаха Саддхатиссы, который организовал школу для детей из бедных семей вне зависимости от кастовой принадлежности и вероисповедания.

*Ключевые слова:* культурное возрождение, буддизм, освободительное движение, Цейлон, Теософское общество, общество Маха Бодхи, Саддхатисса теро, Лев Толстой, касты.

Конец XIX и начало XX в. ознаменовались для Цейлона открытием новых направлений в экономике, в частности, преобладанием чая над кофе, увеличением объема товарообмена с чужими государствами,

что было связано с открытием Суэцкого канала в 1869 г. и постройкой нового волнореза в порту Коломбо. В то же время увеличились размеры налоговых и иных сборов с населения, что усиливало рост недовольства и антиколониальных и патриотических настроений у коренных жителей страны.

Освободительное движение Цейлона, сформированное элитой цейлонского общества — Цейлонским аграрным обществом (1860), Цейлонской национальной ассоциацией (1888), — в это время носило умеренный характер и ограничивалось лишь выдвиганием требований о незначительных политических правах.

Подлинно же народное освободительное движение возглавили те, кто поставил задачу возрождения национальных культурных традиций. Это движение зародилось на почве местных религий — буддизма, индуизма и ислама. В среде буддистов оно начало приобретать особый размах после посещения острова в 1880 г. основателями Теософского общества — Генри Стил Олькоттом (1832–1907) и Еленой Петровной Блаватской (1831–1891), которых приравнивали к национальным героям. Их приезд ознаменовал начало знакомства широкого круга цейлонцев с Россией. В краткой биографии Блаватской, вошедшей в учебник 7 класса буддийских воскресных школ, она значится как первая иностранная гражданка, которая прибыла на Цейлон с целью принять участие в движении за *национальное возрождение*, то есть участвовать в *освободительном* движении.

Важнейшую роль в этом движении играли крупный буддийский деятель Анагарика Дхармапала (1864–1933) и основанное им в 1891 г. Общество Маха Бодхи. Кстати, именно он был одно время переводчиком Олькотта и Блаватской на Цейлоне. И он проводил агитацию за воздержание от алкоголя и говядины ради нравственного очищения. (Напомним, что и Лев Толстой в конце жизни стал сторонником вегетарианства.)

В 1882 г. открылось вице-консульство Российской империи в Пойнт-де-Галле, а в 1898 г. зародилась русская колония, состоявшая из сотрудников нескольких русских чайных фирм. Так складывались прямые торговые отношения между Цейлоном и Российской империей.

Рассматриваемый период еще отмечен тем, что прямое морское сообщение между Одессой и портами Дальнего Востока сделало порт Коломбо местом регулярного пребывания граждан Российской империи, в частности военных-новобранцев и тех, кто отправлялся по контракту на работу на Дальний Восток и о. Сахалин. Как сообщает российский вице-консул В. К. Шнейдер, в конце 1900 — начале 1901 г. еженедельно через Коломбо проходило до 2000 русских.

Визиты на Цейлон таких известных в России людей как А. П. Че-

хов, М. Г. Гребенщиков, В. В. Верещагин и некоторых других не были замечены широкой публикой, что нельзя сказать о цесаревиче (будущем царе Николае II) и сопровождавших его особах, о них знали все. У Анагарики Дхармапалы даже возникла мысль с помощью русского царя в будущем собрать пожертвования на строительство небольшого дома в Бодх-Гае (Индия) для буддийских паломников из России, для чего он хотел установить связь с хамбо ламой Восточной Сибири Чайзином Урельтуевым, побывавшем с визитом на Цейлоне, хотел узнать его адрес, а также адрес российского буддолога, «говорившего по-английски» (возможно, он имел в виду С. Ф. Ольденбурга). У Дхармапалы была идея возродить Бодх-Гаю как место буддийского паломничества.

Еще ранее одной из ключевых фигур в религиозных и научных связях Цейлона с Россией был ученый монах Шри Субхути маха тхеро (1835–1917), встречавшийся с И. П. Минаевым и состоявший с ним в переписке, а также и другими лицами из России.

Важным аспектом цейлонского освободительного движения было стремление, если не ликвидировать, то хотя бы смягчить строгость кастовой системы, сгладить присущее ей социальное неравенство. Этим занимались и монахи, пытавшиеся дать детям из бедных семей начальное образование в школах при монастырях не зависимо от их кастовой принадлежности и вероисповедания. Образование давало им возможность в дальнейшем обеспечивать себя и свою семью, стать полноценными гражданами общества, несмотря на положение в кастовой структуре. Преодолением социального неравенства в образовании занимался и Саддхатисса маха теро из Экирии, деревни гончаров (гончары принадлежали к одной из низких цейлонских каст). Сам Саддхатисса теро имел прекрасное монастырское образование, превосходно владел рядом языков, включая санскрит, пали, сингальский и английский. Он обучался в приривене Парамадхаммачетия в Моратуве под руководством прославленного ученого монаха Дхаммананда тхеро из Валаны.

Именно этот буддийский монах — Саддхатисса из Экирии — так же, как и поставивший его на пост настоятеля попеченного ему храма в Лунаве (в районе Моратувы) Шри Субхути из Васкадувы, поддерживал отношения с зарубежными деятелями, в числе которых даже был король Сиам (тоже страна буддизма Тхераведы) Рам V Чулалонгкорн, чей сын, как известно, получил образование в России. Саддхатисса попытался наладить отношения и с российскими авторитетными людьми. Он отправил поздравительное письмо в Ясную Поляну Льву Николаевичу Толстому в связи с его 80-летним юбилеем и просьбой о посильном денежном взносе на содержание школы, которой он сам покровительствует и которая на тот момент

функционировала уже в течение 18 лет на пожертвования нескольких цейлонских благотворителей.

Это письмо свидетельствует о популярности личности Л. Н. Толстого в цейлонской среде этого времени не столько как писателя, а прежде всего как мыслителя и филантропа (что, кстати, было характерно и для культурных деятелей Индии). В философских воззрениях Л. Н. Толстого цейлонцев привлекали идеи социальной справедливости, терпимости, предопределенности судьбы, неотвратимости нравственного закона, а также стремление к благополучию всех людей.

Можно предположить, что англоязычные цейлонцы, особенно те, кто побывал в Англии, немного больше знали о писателе Л. Н. Толстом и его творчестве; но слава о нем как о писателе в широких кругах жителей острова распространилась позже. Начало этой славе было положено лишь в 1918 г. серией статей о творчестве Л. Н. Толстого начинающего тогда цейлонского писателя Мартина Викрамасингхе в популярной сингальской газете «Динамина» («Солнце»). Впервые рассказ Л. Н. Толстого «Корней Васильев» был переведен на сингальский только в 1944 г. будущим профессором и крупнейшим на Цейлоне драматургом, ученым и дипломатом Эдиривирой Сараччандрой в соавторстве с А. П. Гунаратной. Позднее почти все романы, повести и рассказы великого русского писателя были переведены на сингальский, включая такое эпическое произведение, как «Война и мир».

В 1908 г. с 80-летним юбилеем Л. Н. Толстого поздравил не только упомянутый буддийский монах, но еще и русская колония на Цейлоне. Они отправили поздравительную телеграмму, альбом «Pictoresque Ceylon» («Живописный Цейлон») и денежную сумму в размере 176 рублей для того, чтобы их распределили между бедными вдовами в той местности, где проживал великий писатель. Об этом нам известно из ответного письма Толстого в Коломбо.

Письмо же от цейлонского буддийского монаха осталось без ответа, и его просьба Толстым не была рассмотрена. Вероятно, причина состояла в том, что великий писатель к этому времени жил без собственных средств, готовясь к отречению, уходу из дома.

Письмо Саддхатиссы датировано 1908 г., а в 1910 г. Льва Толстого не стало. До драматических кровопролитных событий, связанных с Первой мировой войной, Октябрьской революцией и Гражданской войной в России, изменивших ход мировой истории, оставалось уже меньше десятилетия. Но, как видим, семена этих новых событий должны были упасть на Цейлоне в уже отчасти подготовленную почву. И хотя после свершившейся революции 1917 г. связи между нашими странами на долгие четыре десятилетия стали затруднены



(были даже прекращены дипломатические отношения), на острове всерьез интересовались ее последствиями и успехами далекой северной страны, а некоторые люди относились вполне сочувственно. Значение этой революции в дальнейшем процессе национально-освободительных движений многих стран Востока, в том числе на Цейлоне, было велико.

UDC 39 (548.7)

*R. D. Senasinghe*

## Russia's Social and Political Influence on the Public Life of Ceylon on the Eve of the October Revolution

**Senasinghe Ranjana Devamitra**, Russian Peoples Friendship University (Moscow), graduate student; National Encyclopedia of Sri Lanka in Sinhala language, assistant editor; roma.lanka@mail.ru

The report examines the socio-political situation of the island of Ceylon in the early 20th century in the background of the opening of new directions in the economy and tax reforms that led to growing discontent the people, providing a new impetus to the national liberation movement. The struggle for national revival, acquired a special scope after the arrival of the founders of the Theosophical Society such as H.S. Olcott and E.P. Blavatskaya, which marked the beginning of familiarization with Russia for a wide range of Ceylonese people. Attempts of Anagarika Dharmapala, a local Buddhist leader and Olcott who lived in Ceylon, to establish contacts between local Buddhists and Buddhist scholars of Russia are seen as a new trend in upsurging bilateral cultural ties. The campaign of the Maha Bodhi Society in the cause of refraining from consumption of alcohol and beef for the sake of moral purification was in line with the idea of Tolstoy's vegetarianism. On the island he was famous as a glories thinker and philanthropist, from whom even material support was expected. An interesting document in this connection is a letter from Rev. Sadhathissa, a Ceylonese Buddhist monk. He organized a school for children from poor families, who were accepted to it regardless of caste and religion.

*Keywords:* Cultural revival, Buddhism, the liberation movement, the Russian Empire, Ceylon, the Theosophical Society, the Maha Bodhi Society, Rev. Saddhatissa thero, Leo Tolstoy, castes.

*И. Ю. Котин, Е. В. Эзугбая*  
Студенты, фермеры, бизнесмены —  
индийцы в Грузии

**Котин Игорь Юрьевич**, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), доктор исторических наук; igorkotin@mail.ru

**Эзугбая Екатерина Вахтангиевна**, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (С.-Петербург), аспирант; ekaezugbaya@gmail.com

В докладе рассматривается новое явление в жизни Грузии — возникновение транснациональных групп индийцев: студентов, фермеров, бизнесменов. Рассматриваются социальные проблемы, вызванные их появлением, дается краткий очерк экспедиционной поездки Е. В. Эзугбая в Грузию для изучения там индийцев.

*Ключевые слова:* миграция, транснационализм, индийцы, Пенджаб, Грузия, Тбилиси, Кахетия.

Наряду с китайской индийская диаспора, представленная более чем 25 миллионами человек, проживающих за рубежом, — крупнейшая в мире. Появились индийцы и в Грузии.

Индийцы издавна посещали Закавказье в качестве торговцев и паломников. Существенным их присутствие становится лишь в советскую эпоху, когда, они появляются в Грузии в качестве студентов медицинских и инженерных вузов в период потепления отношений между СССР и Республикой Индия в 1950-х гг. Перед 1992 г. в Тбилиси учились сотни индийских студентов, сейчас их в Грузии около 2 тысяч человек. В непростые 1990-е гг. отдельные члены индийской студенческой общины ушли в бизнес — стали создавать рестораны индийской кухни, преподавать уроки йоги. Наладилась так называемая челночная торговля между Грузией и Индией, причем индийцы и грузины везли в Тбилиси из Дели товары широкого потребления — одежду, недорогие украшения, а из Тбилиси в Дели — наручные часы, мыло, изделия из золота и серебра. В этот период происходит формирование торгового трафика и появление первых цепей миграции.

Индийская миграция в последние десятилетия, как известно, имеет цепной характер и осуществляется по линии родственных, клановых, земляческих контактов. Новой сферой применения предпринимательских талантов индийских студентов и бизнесменов в начале 2000-х гг. стала фармацевтика. В 2010-е гг. фиксируется резкий рост числа индийцев в Грузии за счет фермеров, чему способствовала проводившаяся в тот период правительством М. Саакашвили (2004–2013) политика либерализации экономики и борьбы с коррупцией. В рамках этой политики, оценку которой мы давать не беремся, была упрощена процедура передачи государственной земли в частные руки. Апофеозом политики либерализации стало объявление президентом Саакашвили о готовности предоставлять грузинское гражданство всем желающим.

Неудивительно, что либеральная политика по отношению владения землей или долгосрочной аренды как и предоставление гражданства привлекла многие группы мобильного населения. Одними из первых на призыв правительства Саакашвили откликнулись южно-африканские буры. Следующими стали индийцы, преимущественно выходцы из штата Пенджаб. В Пенджабе возникла своеобразная традиция эмиграции, когда почти в каждой деревне, почти в каждой семье есть родственник — *видеши*, то есть живущий за границей. Пионеры индийской миграции в Кахетию появились там в 2010 г. Тогда они скупили в районе Цнори 16 участков, через год — 33, с начала зимы 2013 г. — уже 584 участка. Приехавшие в Грузию индийцы отмечают гостеприимство грузин и их интерес к индийской культуре.

Итак, индийская община в современной Грузии представлена преимущественно пенджабцами — крестьянами из касты джатов (5000 чел.), а также студентами и бизнесменами, часто из числа бывших студентов (2000 чел.), большинство из которых имеют вид на жительство и возможность получить грузинский паспорт.

С 26 августа по 7 октября 2016 г. Е. В. Эзугбая находилась в Грузии для проведения полевой работы и сбора материала для кандидатской диссертации «Транснациональные общины индийцев в Грузии (первая половина XXI в.)». Она посетила Батуми, Тбилиси и его южные пригороды, а также Кахетию, где проводила исследование среди грузин и индийцев. Целью полевой работы среди грузин было определение их отношения к иностранцам, в частности, к индийцам, которых в стране в настоящее время довольно много. Основной задачей в работе среди индийцев было установление контактов для дальнейшего исследования, определение первых звеньев транснациональных сетей индийцев в Грузии.

С учетом информации, полученной из интернет-источников,

были определены предварительные задачи полевого исследования: выяснить численность и этнический состав индийцев в Грузии; профессиональный состав иммигрантов, их регион и районы происхождения; характер цепей миграции и сам механизм переезда индийцев; особенности сохранения традиционной культуры в условиях иной этнокультурной среды; типичное и особенное в реакции местных жителей на появление «чужаков»; перспективы дальнейшей миграции из Индии в Грузию; масштаб возвратной миграции из Грузии в Индию; транснациональный характер индийских общин в Грузии.

Первые контакты исследователя с индийцами начались уже в аэропортах Батуми и Тбилиси. Интересно было наблюдать их поведение и речь — смесь английского, хинди и панджаби. Именно на этой смеси языков и пришлось проводить большинство интервью, а порой приходилось говорить по-грузински, на языке, которым некоторые индийцы овладели вполне сносно. В первый же вечер пребывания в Батуми Е. В. Эзугбая увидела на набережной индийскую съемочную группу. Индийцы снимали «толливудское» кино (общее название производимых фильмов на языке телугу, центром киноиндустрии которого является г. Хайдарабад). Уже несколько лет индийская киноиндустрия активно осваивает красивейшие места Грузии в качестве съемочных площадок для своих фильмов.

В батумской гостинице, где один из авторов бронировал номер, часто останавливаются как турки, иранцы, русские, так и индийцы. Хозяин-грузин рассказал, что чаще всего индийские предприниматели собираются у Дворца спорта в Тбилиси. По прибытии в Тбилиси Е. В. Эзугбая также узнала, что вернулась из Нью-Дели ее дальняя грузинская родственница, вышедшая замуж за индийца. С ее помощью удалось выйти на контакт с грузинками, которые вышли замуж за индийцев, находящихся в Грузии. Третья нить поиска и сбора информации возникла благодаря моде на здоровый образ жизни в Грузии, а точнее моде на йога-центры. Так начался сбор материалов по принципу «снежного кома». Один респондент давал адрес и имя другого, тот, в свою очередь, предоставлял еще какие-то контакты. Таким образом возникли цепи информантов. Исследователю удалось записать 12 неструктурированных интервью, а также участвовать в многочисленных неформальных встречах с индийцами и грузинами, во время которых всегда затрагивалась тема индийцев в Грузии. Следует отметить, что был сделан запрос в официальный реестр Грузии о количестве приезжающих и выезжающих из страны мигрантов из Южной Азии.

Поездка в августе-сентябре 2016 г. была пилотной, и исследование будет продолжено. Установлены контакты, разрабатывается текст стандартизированного интервью.

UDC 397.4; 394.91; 394.92

*I. J. Kotin, E. V. Ezugbaia*

Students, Farmers, Businessmen:  
Indians in Georgia

**Kotin Igor Juryevich**, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (The Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), senior research fellow, D. Sc. (History); igorkotin@mail.ru

**Ezugbaia Ekaterina Vakhtangievna**, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (The Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), postgraduate student; ekaezugbaya@gmail.com

The paper examines new phenomenon in life of Georgia — appearance of transnational group of Indians: students, farmers and businessmen in this country. It analyzes social problem caused by their arrival and describes in brief the expedition of E. Ezugbaia in Georgia to study Indian migrants there.

*Keywords:* migration, transnationalism, Indians, Georgia, Kakheti, Tbilisi.

*Н. М. Романова*  
Национально-государственная  
политика в России в 1917–1924 гг.

**Романова Нина Михайловна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), консультант, кандидат исторических наук; ninarom@bk.ru

В царской России национальными проблемами занимались несколько правительственных учреждений, действовавших на основе административно-территориального принципа управления. Демократические движения, имевшие место в феврале-октябре 1917 г., не смогли предложить действенного способа решения национального вопроса в стране, поэтому пришедшая к власти в октябре 1917 г. партия большевиков с этой целью создала Народный комиссариат национальностей, действовавший в начальный период истории Советского государства.

*Ключевые слова:* Россия, национальная политика, органы управления, Революция 1917 года, Комитет по делам национальностей (Наркомнац).

В России начала XX в. проживало около 113 миллионов человек, представлявших почти 160 этнических общностей, находившихся на разных этапах социально-экономического развития, поэтому актуальным становилось решение национального вопроса.

Царское правительство в своей политике принимало во внимание многонациональный состав населения России. Свод законов Российской империи включал несколько томов законодательных актов, специально посвященных особенностям хозяйственной деятельности, общественного устройства, культуры и духовной жизни нерусского населения («инородцев», как их официально именовали) практически всех губерний страны. В 1900-х гг. рассмотрением проблем национального характера занимались несколько учреждений, в том числе Совет министров и Комитет министров, в структуре которого действовали: Комитет Западных губерний, Кавказский и Еврейский комитеты. Министерство земледелия и государственных имуществ осуществляло попечительство над «инородцами» Сибири, болгарскими и немецкими колонистами Новороссийского и Кавказского

краев, евреями-земледельцами Екатеринославской и Херсонской губ. и др. Специфические аспекты духовной жизни народов, в основном, также находилась в компетенции этих структур, при этом контроль за состоянием общественного сознания возлагался, в том числе на Министерство народного просвещения и Министерство внутренних дел, первое из которых управляло национальными школами в Закавказье и на Кавказе, училищами и школами в немецких колониях, русско-туземными школами Туркестана и т.д.

Концептуальной основой национальной политики в царской России можно считать триаду «Православие. Самодержавие. Народность». Православие служило идеологической основой Российского государства, но при этом самодержавие проводило политику веротерпимости в отношении неправославных народов империи. Центром конфессиональной политики был Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий Министерства внутренних дел. Однако в целом внутренняя политика самодержавия носила русификаторский характер, ограничивая гражданские права, развитие самобытной культуры и родного языка ряда народов.

Национальный вопрос в начале XX в. стал предметом острой дискуссии между различными партиями, представляемыми национальных демократических движений, занимая важное место в программах их деятельности. Он также обсуждался в высших органах государственной власти — Государственной Думе и Государственном совете, особенно в годы самых трагических событий в истории Российской империи: революции 1905–1907 гг., Первой мировой войны (1914–1918)<sup>1</sup>.

После Февральской революции ни Временное правительство, ни лидеры буржуазных политических партий и национальных демократических движений не сумели реализовать свои лозунги в национальной области, что было проявлением общей слабости их политических позиций<sup>2</sup>. К моменту Октябрьской революции большевики были практически единственной политической партией, располагавшей программой революционных преобразований в стране, в том числе по национальному вопросу, и сумевшей привлечь к её реализации народные массы разных национальностей всех регионов Российской империи.

Первым документом Советского правительства был декрет «Рабочим, солдатам и крестьянам», провозгласивший, что советская власть «обеспечит всем нациям, населяющим Россию, подлинное право на самоопределение». Следующим документом явилась «Декларация прав народов России» от 2(15) ноября 1917 г., определившая основные принципы национальной политики Советской республики: «а) равенство и суверенность народов России; б) право народов России

на свободное самоопределение вплоть до отделения и образование самостоятельного государства; в) отмена всех и всяких национальных и национально-религиозных привилегий и ограничений; г) свободное развитие национальных меньшинств и этнографических групп, населяющих территорию России»<sup>3</sup>.

На II Всероссийском съезде Советов 26 октября (8 ноября) было учреждено государство рабочих и крестьян, образовано правительство — Совет народных комиссаров во главе с В. И. Лениным. В его состав впервые в многовековой истории России вошел государственный орган власти — Народный комиссариат по делам национальностей (Наркомнац), который возглавил И. В. Сталин.

Задачей Наркомнаца (НКН) была разработка и реализация программы, обеспечивающей государственное строительство и сотрудничество народов и племен РСФСР; рост благосостояния и духовное развитие национальностей, удовлетворение их культурно-просветительных запросов с учетом этнических особенностей; изучение и сбор материалов о жизни народов, информирование государственных органов власти о проблемах конкретных национальностей и путях их решения, а самих национальностей о принятых советской властью мерах; защите прав национальных меньшинств и обеспечение представления интересов народов в высших органах Советского государства<sup>4</sup>.

Структура учреждения формировалась на основе этнического принципа. Одними из первых были созданы польский комиссариат (председатель Ю. М. Лещинский), литовский (В. С. Мицкявичус-Капсукас), армянский (В. А. Аванесов), белорусский (А. Г. Червяков), еврейский (С. М. Диманштейн), латышский (Ф. А. Розин), эстонский (Г. Г. Пегельман), украинский (И. Ю. Кулик). Конфессиональный признак учитывался при создании мусульманского комиссариата (М. Н. Вахитов). В регионах осуществлялась двойная система подчинения учреждений — центру и местным Советам. К июню 1918 г. в Наркомнац РСФСР входило 18, а к началу 1919 г. — 21 национальный комиссариат, всего же их насчитывалось 100.

История Наркомнаца начиналась с острой дискуссии о приоритете национального или классового подхода в его деятельности. В результате предпочтение было отдано политическому принципу, который и впоследствии доминировал в деятельности разных структур органов власти Советского государства. Суть его состояла в том, что национальные комиссариаты и в центре, и в регионах возглавляли только члены Коммунистической партии. В сложившейся в РСФСР системе государственного управления деятельность национальных секций РКП(б) дублировалась партийными и советскими органами.



Структура Наркомнаца и его подразделений на местах была однотипной и состояла из нескольких отделов: культурно-просветительного, агитации, печати и издательства, политико-правового, статистического, общего делопроизводства. Некоторые вопросы решались Наркомнацем с привлечением других органов верховной власти, например Комиссариата просвещения, Комиссариата по делам пленных и беженцев и т.д. Количество отделов не было постоянным, что было связано с изменением административно-территориальных границ, военной мобилизацией, реорганизацией органов власти, кадровыми перестановками.

История образования и деятельности Наркомнаца недостаточно изучена. За последние годы этой теме были посвящены только два издания, в том числе первая монография по истории Петроградского комиссариата по делам национальностей, которая вышла спустя 100 лет после ликвидации данного учреждения<sup>5</sup>.

Петроградский Комиссариат по делам национальностей (Комнац) был создан весной 1918 г., его образование было обусловлено многонациональным составом населения, насчитывающем свыше 60 национальностей. До переезда правительства в Москву НКН распространял свою деятельность и на Петроград, и на Петроградскую губ.

Первый параграф Положения о Петроградском комиссариате гласил, что этот орган власти «имеет целью удовлетворять нужды политического, правового, культурного и бытового характера национальных меньшинств в пределах Северной области»<sup>6</sup>. Первоначально в его состав входили семь национальных комиссариатов (белорусский, литовский, латышский, финский, татарский, еврейский, армянский), впоследствии их количество возросло до тринадцати. Первым комиссаром Комнаца был назначен Я. Я. Анвельт, а затем им руководила А. И. Раева (Х. Я. Раппопорт). Эти кандидатуры были утверждены Губкомом РКП(б) по рекомендациям национальных секций, хотя сами не обладали необходимыми профессиональными знаниями для работы в данной области.

Главным направлением деятельности Комнаца являлась культурная работа среди национальных меньшинств Северо-Запада. При этом интересы коренных народов региона практически не учитывались. Характерным признаком администрирования в деятельности Комнаца было то, что его культурно-просветительный отдел осуществлял руководство местными национальными учебными заведениями (школами, техникумами, университетами) совместно с национальными секциями Губернского отдела образования под контролем Петроградского губкома РКП(б). Подотдел агитации, печати и издательства был призван вести агитацию среди широких народных масс для правильного освещения национальных вопросов

с помощью лекций, митингов, издания пропагандистской литературы, газет и журналов на их родном языке. В сферу деятельности статистического отдела входили сбор и обработка данных о национальном составе города и губернии, уровне его грамотности, количестве школ, клубов и библиотек, о хозяйственных занятиях населения, а также численности беженцев и военнопленных в губернии.

Наркомнац и его отделы в регионах за время своего существования (1917–1924 гг.) провели огромную работу среди национальных меньшинстве, особенно в сфере культурно-массовой работы, просвещения, подготовки руководящих кадров и т.д. Ликвидация учреждения, на наш взгляд, была преждевременной, так как многие задачи, поставленные при его создании, не были решены. Длительный период советской истории в дальнейшем отмечен отсутствием централизованного органа по изучению национальных проблем и их решения. Государственные органы власти по национальным вопросам стали создаваться лишь в конце прошлого века.

Государственная национальная политика России имеет большое значение для судеб страны и её народов. Опыт ее изучения свидетельствует, что управление национальными процессами требует наличия специальных государственных органов власти.

---

<sup>1</sup> Зорин В. Ю., Аманжолова Д. А., Кулешов С. В. Национальный вопрос в Государственных думах России: (Опыт законотворчества). М. 1999.

<sup>2</sup> История национальных политических партий России: Мат-лы между конф. М., 1997.

<sup>3</sup> Декреты Советской власти. М., 1957–1997. Том. 1. С. 114.

<sup>4</sup> Справочник народного комиссариата по делам национальностей. М., 1925. С. 3.

<sup>5</sup> Чеботарева В. Г. Наркомнац РСФСР: свет и тени национальной политики. 1917–1924 гг.. М., 2003; Романова Н. М. Политика управления национальными процессами в Петрограде и Петроградской губернии (1917–1923 гг.) (По материалам петроградского комиссариата по делам национальностей) СПб, 2013.

<sup>6</sup> Центральный гос. архив СПб. Ф. 75. Оп. 1. Д. 10. Л. 29.

UDC94 (470)

*N. M. Romanova*

National state authorities in Russia. 1917–1924

**Romanova Nina Mikhailovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), expert, Ph.D. (History); ninarom@bk.ru

In tsarist Russia, several government agencies dealing with the national identity dealt with the administrative-territorial principle of government. The democratic movements that operated between February and October 1917 could not offer an effective way to solve the national question in the country. The Bolshevik party that came to power in October 1917 was created for the successful resolution of this range of problems an effective state institute in the form of the People's Commissariat of Nationalities, which operated during the initial period of Soviet history of Russia.

*Keywords:* Russia, national politics, government, Revolution of 1917, Committee on Nationalities Affairs (Narkomnats).

*К. А. Черкаева*

## Как «достоинство» вошло в современный Гражданский кодекс Российской Федерации

**Черкаева Ксения Андреевна**, Академия Международных и Областных Исследований (Гарвард, США); xenia.cherkaev@gmail.com

На примере становления советских законов о «защите чести и достоинства», в докладе рассматривается эффект отмены частной собственности в юридическом дискурсе о существовании морального долга. Опираясь на традиционные для Российской империи христианские представления об интимности нравственных убеждений, дореволюционные правоведы настаивали на том, что морально-этическая сфера человека не может быть подвластна закону. Соответственно, законы о клевете той поры защищали только внешне наблюдаемые проявления социального статуса, но не защищали «внутреннее достоинство», которое каждый соблюдает в силу собственных моральных убеждений. В свете отмены частной собственности советские правоведы вернулись к дореволюционному разграничению социального статуса от «частной», неприкосновенной моральной сферы человека. Новые законы постановили: моральные устремления советского гражданина — это вопрос не частный, а личный. Отныне личное моральное достоинство, так же как и личная собственность, подпадают под защиту закона как желательное проявление общегосударственного социалистического строя и общественного порядка.

*Ключевые слова:* построение частной сферы, личность в советской современности, общественная мораль, история гражданского законодательства, достоинство.

Доклад посвящен историческим аспектам становления современных российских законов о защите чести и достоинства.

Обращаю внимание на историю трансформации термина «достоинство» во временном отрезке от предреволюционного законодательства до советского. Современные российские законы берут начало из раннесоветского отрицания той неподсудной, «частной»,

нравственной сферы, в которой дореволюционные законы, по умолчанию, подразумевали зону невторжения. Влияние христианского мировоззрения на судебную практику дореволюционной России общеизвестно, но мой доклад посвящен малозаметному аспекту: отмене сферы частного в последующем советском законодательстве, что в итоге привело к трансформации понятий «честь» и «достоинство» в отечественной юриспруденции и сыграло важнейшую роль в становлении экономической системы советского государства. Дореволюционные правоведа настаивали на том, что закон способен защитить от несправедливой оценки только социальный статус человека, ибо его внутреннее нравственное достоинство неподвластно ни закону, ни общественному мнению. Законы царской России защищали социальный статус гражданина в уголовном порядке: запрет на умышленное распространение заведомо ложных сведений, порочащих честь другого лица, соседствовал в Уголовном уложении 1903 г. с запретом на убийство, изнасилование и грабеж. Гражданские законы того же времени регулировали исключительно имущественные отношения, такие как купля-продажа, застройка, права наследства, правила аренды и найма. Субъективный же, внутренний, нравственный кодекс человека вовсе не подлежал законодательной оценке. «В литературе почти не возникает разногласия по вопросу о том, может ли честь в субъективном смысле быть объектом посягательства», — пишет Н. Н. Розин в 1910 г. По его мнению: «Ответ на тот вопрос может быть только отрицательный. Окруженный величайшим почетом, человек может не обладать нравственным характером и сознанием своего действительного нравственного достоинства, и наоборот, обреченный на позор, может носить в душе непоколебимую нравственную силу. Казненный на позорном кресте Христос — величайший образец этого противоречия условного и общественного позора и действительного, но непонятого нравственного величия. Ни величайшая обида, ни самая тяжелая и опасная клевета не в состоянии отнять это внутреннее достоинство или поколебать его. Оно умалывается и колеблется лишь собственными действиями, даже, быть может, желаниями и мыслями индивида, в которых содержится измена моральному принципу, нарушение морального долга»<sup>1</sup>.

Убежденность, что закон защищает только внешнее проявление социального статуса все еще была присуща раннесоветским правоведам: так, в 1925–1926 гг. на страницах журнала «Вестник советской юстиции» развернулась дискуссия, может ли закон защищать от оскорбления «коллективные лица». Да, отвечают авторы, поскольку юридическая защита чести никак не связана с личными переживаниями субъекта.

Однако в 1936 г. сталинская конституция провозгласила отмену частной собственности, гарантировав гражданам право на личную собственность. Замена частного на личное произвела бурный переполох среди советских цивилистов, вынужденных привести существующее гражданское законодательство в соответствие с требованиями новой конституции, поскольку прежнее гражданское законодательство основывалось на «частном праве», регулирующем отношения владельцев частной собственности. Уже к началу 1940-х гг. правоведы установили главное различие между личной и частной собственностью: личная собственность стала являться составной частью социалистических имущественных отношений. Иными словами, личная собственность и социалистическая система имущественных отношений не исключали друг друга: эти понятия не были разделены так категорично, как частное было отделено от общественного прежде. Соответственно, к гражданскому праву отныне могли быть отнесены и трудовые отношения, и все те категории нематериальных благ, которые были, очевидно, связаны с ними, как, например, авторское право и трудовая честь<sup>2</sup>.

Поддерживая взаимосвязь личного и социалистического, новые «Основы гражданского судопроизводства» в 1960 г. возвращаются к дореволюционной практике разграничения общественно-видимой «чести» от того, что Розин называет «честь в субъективном смысле». В свете отмены частной собственности была упразднена и неприкосновенность частной нравственной сферы, которую дореволюционные правоведы, по умолчанию, считали неподсудным и сокровенным стремлением человека. Советские правоведы провозгласили моральный статус гражданина объективной частью гражданского права. Советское гражданское право отныне защищает не только нематериальные блага, очевидно связанные с трудовыми отношениями, но и сами субъективные, личные, моральные качества советского гражданина.

Отныне общественная мораль становится частью гражданского права. В многочисленных объяснениях в печати нового Гражданского кодекса 1964 г. «достоинству» отводится ведущая роль. Определяя «достоинство» как «своеобразное отражение объективного в сознании индивида», правоведы определяют этот термин аналогично личной собственности гражданина, как категорию, неразрывно связанную с честью и «представляющую собой самооценку личности и выступающую, в конечном счете, как индивидуальное отражение сформировавшейся о том же лице общественной оценки»<sup>3</sup>.

Соответственно, «право на честь и достоинство — есть право на должную общественную оценку», — как О. С. Иоффе пишет в 1962 г., и только оценка общественности может справедливо установить меру достоинства того или иного человека:

«В основу судебного решения должна быть положена та оценка фактов <...> которая дается самим судом, становящимся на точку зрения советского общества в целом»<sup>4</sup>.

Суды тех лет могли опираться на «точку зрения советского общества в целом» потому, что в их распоряжении появилась шкала моральной оценки нематериальных, неимущественных заслуг или поступков граждан. Методические пособия того времени разъясняли: «В отличие от буржуазного общества нравственная оценка человека зависит у нас не от имущественного положения или происхождения, а от его личных данных, от его заслуг, от того, как выполняет он требования, предъявляемые к нему обществом. Эти требования существуют в виде моральных и правовых норм, правил социалистического общежития. Основные нравственные принципы сформулированы в моральном кодексе строителя коммунизма, который является и нашим кодексом чести. Моральный долг в том, чтобы выполнять эти требования»<sup>5</sup>.

Отныне личная мораль и этика советского гражданина стали частью общегосударственной социалистической морали и подпали под защиту Гражданского кодекса так же, как и его личная собственность. А то внутреннее стремление к выполнению морального долга, которое, по мнению Розина, делало «внутреннее достоинство» человека сугубо частным, нравственным качеством, было провозглашено общественным требованием.

Сегодня законы Российской Федерации защищают то объективное и неотъемлемое человеческое достоинство, которое провозглашено Декларацией прав человека и которым каждый человек уже обладает по праву рождения. Но в придачу к законам о защите такого неотъемлемого объективного достоинства человека защите подлежит и субъективное достоинство, подразумевающее самооценку истцом его собственных моральных качеств. Защита этого второго типа достоинства от клеветы и оскорбления является прямым наследием советской эпохи: подобная трактовка стала возможна только после упразднения частной собственности сталинской конституцией 1936 г. Невзирая на то, что частная собственность возобновила свое существования после распада СССР, нематериальные, неимущественные блага все еще продолжают подпадать под защиту закона, написанного в пору её упразднения.

Законы, защищающие достоинство и честь граждан, и в настоящее время присутствуют в Гражданском, Уголовном и Административном кодексах РФ. Однако, с упразднением морального кодекса строителя коммунизма остается неясным, по какой шкале следует измерять моральное достоинство гражданина и как объективно оценивать степень преступного посягательства на таковое.

<sup>1</sup> Розин Н. Н. Об оскорблении чести: Уголовно-юридическое исследование. Томск, 1910. С. 219.

<sup>2</sup> Агарков М. М. Предмет и система советского гражданского права // Советское государство и право. 1940. № 8–9. С. 68.

<sup>3</sup> Рафиева Л. К. Гражданско-правовая защита чести и достоинства личности в СССР. Л., 1966. С. 5–6.

<sup>4</sup> Иоффе О. С. Новая модификация Советского гражданского законодательства и охрана чести и достоинства граждан // Советское государство и право. 1962. № 7. С. 65.

<sup>5</sup> Белявский А. В. Судебная защита чести и достоинства граждан. М., 1966. С. 6–7.

UDC 392

*K. A. Cherkaeva*

### How “dignity” entered the present-day Civil codex of the Russian Federation

**Cherkaeva Kseniya Andreeevna**, Academy for International and Area Studies, Harvard University, Academy scholar; xenia.cherkaev@gmail.com

Regarding the history of the Soviet laws protecting citizens’ “honor and dignity,” the report examines the effect that the abolishment of private property had upon the juridical discourse of moral duty. Drawing on Christian conceptions of interiority, pre-revolutionary legal scholars insisted that a person’s moral sphere cannot be subjected to legal regulation. Slander laws, therefore, could protect only socially observable marks of status, not the “internal dignity” that each person attains through his or her moral convictions. In the light of the abolishment of private property, Soviet legal scholars returned to this pre-revolutionary delimitation of observable social status from an internal “private” moral sphere. New laws decreed that Soviet citizens’ moral striving is not a private matter, but a personal one: personal moral dignity, like personal property, comes under legal protection as one of the desirable manifestations of socialist morality and material relations.

*Keywords:* constructions of privacy, personality in the Soviet period, public morality, history of civil law, dignity.



*С. Д. Савин*

**Формирование новых этнокультурных элит  
как фактор социально-политической  
напряженности в СССР  
и постсоветской России**

**Савин Сергей Дмитриевич**, Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра социологии, политических и социальных процессов, доцент; Санкт-Петербургский институт истории РАН, приглашенный исследователь, кандидат социологических наук; [ssd\\_sav@mail.ru](mailto:ssd_sav@mail.ru)

Изучение проблем формирования и размежевания этнокультурных элит в историческом срезе дает нам возможность проследить процессы интеграции/дезинтеграции общества в аспекте межэтнических отношений. Целенаправленно конструируемые элитами структурные характеристики этнического неравенства находят отражение в массовом сознании населения, обретают силу социальных установок. Из объективных и субъективных оснований этнического неравенства возникает социальная напряженность в обществе, которая, в свою очередь, может перерасти в этнические конфликты. Политизация этнических конфликтов еще больше раскалывает общество по линии этнического неравенства, их эскалация может привести к распаду общества и формированию новых государств по этнонациональному принципу. Этничность становится главным идеологическим фактором в их национальной политике. Указанные закономерности нашли отражение в историческом процессе СССР периода 1960-х — 1991 гг. Последствия этнических противоречий, приведших к распаду Советского Союза, современное российское общество испытывает до сих пор. Этнополитическая напряженность на постсоветском пространстве и в ряде регионов России имеет разнонаправленную динамику. По-прежнему сохраняется высокая опасность возникновения новых конфликтов на этноконфессиональной основе. Задачей национально-государственной политики является формирование единой национальной идентичности всех этнокультурных элит российского общества. Однако исторический опыт формирования национальной идентичности не может быть

использован без осознания динамики процессов формирования, размежевания и интеграции этнокультурных элит. Эти проблемы рассматриваются на эмпирическом материале этнических и социологических исследований, в которых выделяются периоды развития, обусловленные новыми научными разработками и подходами.

*Ключевые слова:* этнокультурная элита, этническое неравенство, этнополитический конфликт, национальная идентичность, социальная напряженность, национально-государственная политика.

Национально-государственная политика России сталкивается с рядом исторически обусловленных проблем политического управления по линии: центр – регионы. Влияние на политические конфликты этноконфессионального фактора, как правило, приводит к их эскалации, делает главным политическим субъектом группы этнических элит. Этнический сепаратизм в лице отдельных групп региональных элит либо контрэлит черпает свой мобилизационный ресурс в воздействии на массовое сознание местного населения, затрагивает болезненные события исторической памяти. В российском обществе коллективная память хранит историю сложных межэтнических отношений советского и современного периодов, включая кризисные периоды распада СССР и чеченский конфликт 1990 – начала 2000-х гг. Не последнюю роль в процессах межэтнической напряженности и конфликта играют элитогенез и внутриэлитные расколы.

Одним из объективных факторов резкого роста межэтнической напряженности в 1980-е гг. можно считать формирование новой этнокультурной элиты в союзных республиках и автономиях СССР в результате целенаправленной политики советского руководства по так называемой коренизации партийной и государственной бюрократии. За годы советской власти во всех, за исключением России, союзных республиках открылись национальные Академии наук. При этом, наметившаяся в первые же годы после создания СССР льготная система подготовки научных кадров для национальных республик продолжала функционировать вплоть до распада СССР<sup>1</sup>. Рос и уровень культурного потребления среди коренных национальностей<sup>2</sup>. В итоге создавался элитарный слой так называемых титульных народностей в этнотерриториальных образованиях как Советского Союза в целом, так и в РСФСР. В некоторых республиках все больше закреплялось этническое неравенство в доступе к образованию как социальному лифту, и эта практика только усилилась после перехода их к независимости и построению национального государства<sup>3</sup>.

В автономных республиках самой РСФСР рост социального статуса у титульных этносов проходил неравномерно. В одних республиках, таких как Якутская АССР и Бурятская АССР, уже к 1960-м гг. доля лиц с высшим образованием и занимавшихся высококвалифицированным умственным трудом среди титульных этносов была выше, чем у русских, проживающих там же. А к концу 1980-х гг. в половине республик примерно 40–50% занятого городского населения титульных этносов, среди которых были буряты, якуты, адыгейцы, осетины, алтайцы, калмыки, кабардинцы, балкарцы, коми, мордва, хакасы, имело дипломы высших или средних специальных учебных заведений. У других, таких как карелы, марийцы, удмурты, чеченцы, даже в городской среде численность работников квалифицированного умственного труда была значительно ниже, чем у русских, и в 1989 г. не превышала 20% (средний по России уровень 28%)<sup>4</sup>. Тем не менее запаздывающая модернизация среди отдельных народов не меняла общих тенденций, касающихся неравенства статусов этнических групп в этнотерриториальных образованиях.

Политическая и административная элиты в республиках СССР формировались преимущественно из титульного населения, в то время как рабочий класс и научно-техническая интеллигенция – из русских мигрантов, что привело к размежеванию этнических элит. Например, в Латвии этническая принадлежность оказалась, по мнению А.И. Доронченкова, одним из главных классовообразующих факторов. Здесь на долю этнических латышей, составлявших в 1989 г. 53,7% населения, приходилось 80% всех служащих, 77% председателей исполкомов, 64% депутатов Верховного Совета республики, тогда как среди рабочих латыши представляли всего 20%<sup>5</sup>. Как отмечает И.А. Злоказов, неприязнь к мигрантам, работавшим в крупной индустрии, способствовала и росту экологического движения среди местного населения при лидерской роли гуманитарной интеллигенции. Это было одной из причин стремительного перерождения экологических движений в республиках в этнонациональные, их резкая политизация<sup>6</sup>. В целом, социально-экономические и этнодемографические (особенно миграционные) процессы в стране развивались без учета состояния этнического фактора, а отсюда и стихийно возникавшее болезненное чувство этнонациональной идентичности в новых условиях<sup>7</sup>. Указанные процессы стимулировали внутриэтническую консолидацию титульных наций советских республик.

Межэтническая напряженность в период 1988–1990 гг. вылилась в межнациональные конфликты, в результате которых более полу-миллиона человек – армяне, азербайджанцы, турки-месхетинцы, русские из Средней Азии и Закавказья и др. – стали вынужденными мигрантами из «горячих точек». Неспособность советского руководства

погасить данные конфликты, остановить поток беженцев привела к делегитимации союзной власти и потере интегрирующей функции коммунистической идеологии. Как следствие – резкий рост формирования этнической идентичности под флагом этнонационализма.

Этнополитические процессы 1990-х гг. в России во многом были продолжением ситуации конца 1980-х – начала 1990-х гг., синдрома распада советского государства. Становление новой российской государственности с неизбежностью актуализировало проблему формирования наций и связанных с нею сложных вопросов межэтнического взаимодействия.

Вслед за бывшими союзными республиками о национальном суверенитете заговорили и в автономных республиках Российской Федерации. В 1990-е гг. в этнонациональных областях России активно формируются клановые этнические элитные группы, активно использовавшие конфронтационные методы в борьбе за власть и влияние, в том числе и национальные движения. Но ситуация кризиса в этнонациональной политике постепенно была преодолена. В начале 1990-х гг. стабилизация происходила через механизм договорных федеральных отношений, а затем, в начале 2000-х гг., при помощи унификации конституционных требований для всех субъектов Российской Федерации и жесткой политико-административной реформы.

Тем не менее органы власти, ключевые муниципальные должности по-прежнему представлены в основном титульными этносами. Лояльность местных властей федеральному центру в обмен на ограничение ими прав иноэтничного населения – порочная практика мнимой политической стабильности. На деле такая стабильность резко переходит в свою противоположность в период политических кризисов. Таков парадокс этнической политики, когда государство сознательно дает привилегии отдельным этническим элитам в ущерб принципам межэтнической социальной справедливости.

---

<sup>1</sup> Доронченков А.И. Межнациональные отношения и национальная политика в России: актуальные проблемы теории, истории и современной практики: Этнологический очерк. СПб., 1995. С. 37.

<sup>2</sup> Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М. Советский образ жизни: общее и национально-особенное // 1976. № 3. С. 19.

<sup>3</sup> Kristina Lindemann & Ellu Saar (2012) Ethnic inequalities in education: second generation Russians in Estonia // *Ethnic and Racial Studies* Vol. 35 No. 11 November 2012 pp. 1974-1998; Якобсон В. Русскоязычные как часть населения Эстонии: 15 лет спустя // *Мир России. Социология. Этнология.* № 4. Т. 15. 2006. С. 143–170.

<sup>4</sup> Дробижева Л.М. Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность. М., 2002. С. 28–29.

<sup>5</sup> Доронченков А.И. Указ. соч. С. 39.

<sup>6</sup> Злоказов И.А. Беженцы // Социологические исследования. 1991. № 6.

<sup>7</sup> Абдулатипов Р.Г. Природа и парадоксы национального «я». М., 1991. С. 52.

UDC 316.347

*S.D. Savin*

## Formation of the new ethnic and cultural elites as a factor of socio-political tension in the USSR and post-Soviet Russia

**Savin Sergey Dmitrievich**, St. Petersburg State University, the Department of Sociology, Political Studies and Social, associate professor; St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, researcher; Ph. D. (Sociology); [ssd\\_sav@mail.ru](mailto:ssd_sav@mail.ru)

Studying the problems of formation and delimitation of ethnic and cultural elites in the historical context gives us an opportunity to trace the processes of integration and disintegration of society in the aspect of interethnic relations. Structural characteristics of ethnic inequality purposefully designed by the elites are reflected in the mass mind and gain the power of social attitudes. The objective and subjective grounds of ethnic inequality cause social tension, which can grow into ethnic conflicts. The politicization of ethnic conflicts provokes disunity of the society, their escalation can lead to the formation of the new nation-state. Ethnicity becomes the main ideological factor of their national policy. These patterns were reflected in the historical process of the USSR from 1960 to 1991. The consequences of the ethnic contradictions that led to the breakup of the Soviet Union are still felt by the contemporary Russian society. Ethno-political tension in the post-Soviet space and in some Russia's regions has a multidirectional dynamics. There is still a high risk of the emergence of new ethnic and confessional conflicts. The task of nation-state policy is to create a single national identity of all ethno-cultural elites of Russian society. However, the historical experience of the national identity formation can not be used without realizing the dynamics of the of formation, delimitation and integration processes. These problems are examined on the material of ethnic and sociological studies, that emphasize development periods associated with the new scientific developments and approaches.

Keywords: ethno-cultural elite, ethnic inequality, ethno-political conflict, national identity, social tension, nation-state policy.

## ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ

УДК 7.067.3; 745.03

*А. А. Песецкая*

Отражение культа личности в коллекциях  
Российского этнографического музея  
(по материалам региона Поволжья)

**Песецкая Александра Александровна**, Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург), отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья, научный сотрудник; [sanny341@yandex.ru](mailto:sanny341@yandex.ru)

В докладе анализируется влияние культа личности на комплектование коллекций отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья Российского этнографического музея (в то время Государственного этнографического музея — ГМЭ), раскрываются особенности приобретения экспонатов в 1940–1950-е гг. Характеризуются музейные предметы с изображениями В. И. Ленина и И. В. Сталина, отражающие значимый исторический пласт культуры.

*Ключевые слова:* Российский этнографический музей, культ личности, вышивка, Поволжье.

На протяжении всего существования Российского этнографического музея (РЭМ) собирательская деятельность являлась основополагающей среди различных форм его работы. Ее специфика была во многом обусловлена политической и социальной обстановкой в стране. В зависимости от этого фактора менялась концепция по-

полнения музейных фондов. Советский период отечественной истории по-своему отразился на комплектовании музейных коллекций.

Знаковым для музея событием стало проведение I Всероссийского музейного съезда (1930 г.), резолюция которого обязала «поставить музей на службу социалистическому строительству и превратить в инструмент культурной революции»<sup>1</sup>. Чтобы решить эту, ставшую первоочередной, задачу, Государственный музей этнографии составил план экспозиционной и экспедиционной деятельности в соответствии с предписанием правительства.

Отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья был создан только в 1938 г. и располагал сравнительно небольшой коллекцией экспонатов, характеризующей быт и культуру народов региона<sup>2</sup>. Перед сотрудниками отдела стояла задача создания полноценной экспозиции, посвященной народам Поволжья и Приуралья, однако, для ее выполнения необходимо было восполнить существовавшие лакуны. Кроме того, отдел был сразу подключен к решению новых просветительских задач.

Для того чтобы отразить новый этап развития общества и сформировать у посетителей новый этап восприятия действительности, музей приступил к приобретению экспонатов, отражающих современный период. В письме к Г. А. Никитину (заведующему «Секцией народов Поволжья») директор Государственного музея этнографии Е. А. Мильштейн пишет: «Поставьте одной из основных задач собирание материалов по орнаменту с советской тематикой, учитывая, что он прежде всего будет использоваться для освежения выставки по народному искусству Поволжья, а также как обменный материал»<sup>3</sup>. Таким образом, приобретение экспонатов с советской символикой для фондов музея носило целенаправленный характер. Среди коллекций того периода отдельного внимания заслуживают экспонаты с изображениями В. И. Ленина и И. В. Сталина, в особенности история их приобретения.

Зарождение культа личности И. В. Сталина историки относят к 1929 г. — празднованию его пятидесятилетия. И если в случае с В. И. Лениным существовала «Комиссия по увековечению памяти В. И. Ленина», сформированная после его смерти в 1924 г., то создание культа И. В. Сталина никак официально не было регламентировано, хотя инструменты, использовавшиеся для этого, известны<sup>4</sup>. Важным механизмом стало тиражирование изображений Сталина, ориентированное на визуальное восприятие действительности населением.

На протяжении 40-х гг. XX в. культ личности Сталина набирал обороты, отодвигая в тень вождя мирового пролетариата. После создания Конституции 1937 г. он стал особенно активно утверждаться.

В этот процесс был включен Государственный музей этнографии (ГМЭ). Теме сталинской конституции были посвящены методические разработки, экскурсии, в которых подчеркивалась руководящая роль И. В. Сталина в «перестройке всей страны и ее успехах, итогом которых является Сталинская Конституция»<sup>5</sup>. Венцом этих идей стала разработка выставки «Ленин и Сталин в творчестве народов Поволжья», которая была задумана в 1939 г. в связи с празднованием 60-летия вождя. Вместе с выставкой «Образцы искусства народов Поволжья» она должна была стать своеобразной «визитной карточкой» региона вплоть до 1945 г., на который было намечено строительство постоянной экспозиции отдела<sup>6</sup>.

Работа по сбору экспонатов к выставке «Ленин и Сталин в творчестве народов Поволжья» проводилась под патронажем музейного и местного партийного руководства, ей придавалось большое значение, о чем свидетельствует выдержка из командировочного удостоверения научного сотрудника отдела Т. А. Крюковой от 3 июля 1940 г.: «Тов. Крюковой дается также специальное задание по сбору материала для готовящейся выставки “Ленин и Сталин в творчестве народов Поволжья”. Учитывая важность и политическое значение данной выставки Государственный музей этнографии обращается к Правительственным и советским учреждениям и общественным организациям Марийской и Татарской АССР с просьбой оказывать тов. Крюковой Т. А. содействие в ее работе»<sup>7</sup>.

Очевидно, что портреты к выставке «Ленин и Сталин в творчестве народов Поволжья» по задумке авторов должны были, в первую очередь, иметь национальный колорит, отражать художественные техники и характерные для того или иного народа материалы. Несмотря на активную собирательскую деятельность в Поволжье, экспонаты обозначенной категории немногочисленны. Причиной стали финансовые трудности. Письма Т. А. Крюковой свидетельствуют о перебоях с финансированием экспедиции, а также о тяжелой ситуации в регионе, где в тот период были проблемы с продовольствием<sup>8</sup>.

Для данной категории экспонатов существенным признаком является авторство. Почти все портреты были изготовлены вышивальными артелями, некоторые специально по заказу музея. Авторами эскизов выступали профессиональные художники, прошедшие обучение в Москве (в художественно-промышленном техникуме).

К такому относится вышитое знамя с изображением портрета Сталина (№ 6216–1), привезенное Г. А. Никитиным в 1939 г. из Чувашской АССР. Оно использовалось во время проведения первой демонстрации и представляет собой белое полотно, в центр



которого помещено изображение вождя в профиль, выполненное в технике ворсовой вышивки. По краям полотна располагаются вышитые квадраты. Вышивка центральной и боковых частей диссонируют друг с другом. Контраст достигается за счет различия цветовой гаммы: в то время как в портрете доминируют черный и коричневый цвета, по краям же использованы цвета, традиционные для чувашской вышивки. Помимо колорита разнятся и техники исполнения: портрет выполнен в несвойственной чувашам технике ворсовой вышивки, а обрамление полотна — традиционным способом «по счету нитей».

Крайне любопытным представляется экспонат № 6325–63, приобретенный Т. А. Крюковой в 1939 г. в Марийской республике и описанный ею следующим образом: «Достала прекрасный экспонат, купила у одной колхозницы висевший у нее в комнате, вышитый ею самой, портрет И. В. Сталина в обрамлении национального орнамента. Предметное сходство хорошее, так что я была очень довольна»<sup>9</sup>. Экспонат представляет собой монохромный портрет Сталина, где лицо изображено в профиль. Он обрамлен заготовками *нашмаков* (частей женского головного убора) и представляет собой образец канонического изображения Сталина, сложившийся в 1940-е гг. Портрет глубоко символичен: здесь в обрамлении использован красный цвет, включает вышивку только головы, схематично изображено лицо, лишенное художественной красочности, взгляд обращен вдаль к точке за пределами портрета. Эти приемы, а также локализация портрета на почетном месте в доме свидетельствуют в пользу гипотезы о функциональной близости портретов Сталина и православных икон в народной среде. Данный экспонат позволяет сделать вывод о том, что образ Сталина получил сакральный характер в народном сознании<sup>10</sup>.

Открытие выставки «Ленин и Сталин в творчестве народов Поволжья» было намечено на конец 1941 г. и планировалось грандиозным. Была проведена работа на местах, выпускники вышивального цеха марийской профтехшколы объявили темой своих дипломных работ воспроизведение образов Сталина и Ленина. Народные мастера были готовы представить свои варианты портретов вождей в разных техниках на престижную выставку в Ленинград. Однако выставка так и не состоялась<sup>11</sup>.

Сбор экспонатов по данной теме продолжился в послевоенные годы, но выставка «Ленин и Сталин» уже не фигурировала в планах — она органично влилась в состав другой — «Народы Поволжья», открытие которой намечалось к 5 декабря 1949 г. — дню Сталинской конституции, и в год широкого празднования 70-летия Сталина. В связи с масштабом предстоящих событий ГМЭ продолжил сбор экспонатов

с советской тематикой, особое внимание уделяя материалам сталинской эпохи, так как будущая выставка должна была отразить «практическое осуществление Ленинско-Сталинской политики»<sup>12</sup>.

Фонды музея в этот период пополнились вышитым ковром с изображением Сталина (колл. № 6609–1; копия с плаката «Сталин — наше знамя боевое», худ. А. Дружков и И. Шагин). Ковер был изготовлен вышивальной артелью «Труженица» Марийской Республики по заказу Совета министров. Использована традиционная техника (косая стежка) и стилизованный орнамент по периметру портрета. И хотя цветовая гамма не может считаться традиционной, сам ковер воспринимается гармонично, что свидетельствует о росте уровня мастерства.

Наряду с обилием изображений Сталина в фондах отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья есть только один портрет В. И. Ленина. Он выполнен в необычной для народов Поволжья технике инкрустации, из 70 пород дерева, народным мастером Удмуртии Я. Ф. Носковым. Экспонат был изготовлен по фотографии специально для будущей выставки «Народы Поволжья».

После 1949 г. изображения вождей не появлялись среди экспонатов отдела Поволжья. Это объяснялось как изменением исследовательских интересов сотрудников, так и ослаблением культуры личности. Напоминание об этом в экспонатах более поздних лет угадывается в изображении мавзолея, а также в надписях («Слава великому Сталину!»). Однако портретные изображения отсутствуют.

Таким образом, портреты В. И. Ленина и И. В. Сталина являются ярким показателем общественного восприятия эпохи сталинизма и, несомненно, ценными экспонатами в фондах РЭМ. Они стали мощным визуальным инструментом для формирования культуры личности в 1940–1950-е гг. Помимо регламентированного использования в общественной сфере, портреты вождей вошли в народный повседневный быт. Для большей доступности практиковались различные приемы: использование изображений, растиражированных в печати, применение актуальных техник и значимых предметов национального искусства. И если на начальном этапе контраст исполнения новых и традиционных сюжетов и техник был очевиден, то к концу 1950-х гг. он был преодолен, а новые символы адаптированы к национальной орнаментации.

<sup>1</sup> Закс А. Б. Всероссийский музейный съезд//Вопросы истории. 1980. № 12. С. 165.

<sup>2</sup> Крюкова Т. А. Коллекции и экспедиционные исследования Г. А. Никитина в Чувашской АССР//Ученые зап.: история, этнография, социология. Вып. 47. Чебоксары, 1969. С. 238.

<sup>3</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 674. Л. 4.

<sup>4</sup> Подробнее см.: Пламер Я. Алхимия власти. Культ Сталина в изобразительном искусстве. М., 2010. С. 7.

<sup>5</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 634. Л. 13.

<sup>6</sup> Там же. Д. 655. Л. 4–5.

<sup>7</sup> Там же. Д. 511. Л. 12.

<sup>8</sup> Там же. Л. 19–20.

<sup>9</sup> Там же. Л. 25.

<sup>10</sup> Пламер Я. Указ. соч. С. 10–19.

<sup>11</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 794. Л. 2.

<sup>12</sup> Там же. Ф. 18. Оп. 1. Д. 94. Л. 9.

UDC 7.067.3; 745.03

*A.A.Pesetskaya*

Visual Interpretation of the Cult of Personality  
in the Collections of the Russian Museum of  
Ethnography (on the Materials of the Volga region)

**Pesetskaya Aleksandra Aleksandrovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Volga Region and the Urals, researcher; [sanny341@yandex.ru](mailto:sanny341@yandex.ru)

The article touches upon an issue of influence of the cult of personality period on the acquisition of collections for the RME ethnography department of the Urals and Volga region and describes peculiarities of the acquisition procedure in the 1940–50-s. The article specifies items with J.V. Stalin and V.I. Lenin images, reflecting a significant historical layer of culture.

*Keywords:* The Russian Museum of Ethnography, the personality cult, embroidery, Volga region.

*А. А. Михайлова*  
Семейный альбом с. Власины (Сербия)  
как фотохроника этнокультурных процессов XX в.

**Михайлова Алена Алексеевна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник, кандидат исторических наук; [alena-muzej@yandex.ru](mailto:alena-muzej@yandex.ru)

В докладе на примере пяти фотографий периода 1920–1970-х гг., сохранившихся в семейном фотоальбоме жителей маленького высокогорного села в Юго-Восточной Сербии, прослеживается процесс постепенного отмирания традиционной культуры, а также раскрывается потенциал визуальных источников для этнологических исследований. Подчеркивается роль целостного анализа группы памятников разного периода для выявления динамики этнокультурных изменений.

*Ключевые слова:* традиционная культура, Власинское озеро, литак.

Использование семейных фотографий в качестве этнографического источника в последнее время часто становится предметом научного обсуждения<sup>1</sup>. Это связано с тем, что глобализационные процессы динамично и необратимо видоизменяют окружающую реальность, а вместе с ней и человеческую ментальность, оставая в прошлом то, что еще недавно было неотъемлемой частью повседневности. Семейные альбомы служат репрезентативным источником информации о культурных изменениях, поскольку они отражают характерные черты времени, его культурные смыслы, идеалы, предпочтения, ценности, межличностные и внутрисемейные отношения. Доступность фотоуслуг для населения с начала XX в. сделала семейный альбом весьма распространенной культурной практикой, что позволяет относить его к числу приоритетных для этнологических исследований. В частности, групповые портреты, олицетворяющие собой встречу нескольких поколений в единой точке времени и пространства, фиксируют процесс преемственности или утраты тех или иных атрибутов традиционной культуры ее носителями. Такие наблюдения особенно ценны при

изучении культурных трансформаций в замкнутых локальных сообществах.

Во время путешествия в 2014 г. по удаленным от оживленных транспортных путей местам Юго-Восточной Сербии автору данного доклада в махале Андреинцы (с. Власина Рид, Пчиньский окр., Республика Сербия) попало в руки несколько семейных фотографий 1920–1970-х гг., послуживших безмолвным свидетельством этнокультурных процессов, происходивших в этих краях в XX в. Гористый ландшафт окрестностей Власинского озера, искусственно созданного на месте болот в 1950-е гг., обусловил длительную сохранность у местного населения их субэтнического своеобразия и традиционных черт в XX в. Данный регион относится к так называемой Шопской обл., охватывающей Западную Болгарию, Юго-Восточную Сербию и Северо-Восточную Македонию. Субэтническим, — несмотря на современную самоидентификацию населения по национальному признаку, соответственно сербскую, болгарскую или македонскую, — его делает общность менталитета, фольклорного наследия и единый тип традиционного костюма<sup>2</sup>. До середины XX в. в этих краях превалировало натуральное хозяйство, основанное на разделении труда внутри большой семьи (задруги). Оно включало в себя скотоводство, сыроделие, обработку шерсти, домашнее ткачество и т.д. За последние полвека население Власины сократилось в 100 раз и теперь насчитывает около 200 человек со средним возрастом 70–75 лет. В условиях вымирания сел и исчезновения исторического этнокультурного ландшафта старые семейные фотографии из этой местности становятся ценным визуальным источником как для этнологии, так и для истории в целом.

Таким образом, вышеупомянутые фотографии из махалы Андреинцы, являющиеся по сути артефактами частной семейной жизни, — оказавшись в исследовательском фокусе, — позволяют проследить ряд общеисторических тенденций, в том числе изменения в традиционной культуре в XX в. В частности, они наглядно демонстрируют поэтапность процесса вытеснения из обихода традиционного костюма, как продукта домашнего производства и средства выражения этнолокальной идентичности, изделиями фабричного производства европейского типа.

Архаичный по своему типу шопский костюм, по которому в Сербии можно было безошибочно узнать жителей Власины, в настоящее время сохранил о себе воспоминания лишь в сценической одежде фольклорных коллективов, музейных экспонатах и на фотографических снимках. Так, посетивший эти места в 1912 г. по поручению Этнографического отдела Русского музея А.З. Носов записал: «Здесь среди прекрасной природы, красивых пейзажей, горных высот, до-

ходящих до 2000 м над уровнем моря, раскинулось широкое „блато власинское“. Вокруг по склонам горных берегов разбросаны маленькие села „малы“, их 24, и все соединены административно в одну „общину“. Население, изолированное от центров по географическому положению, живет своим отдельным „власинским“ миром. Мужчины ходят в белых суконных костюмах, хотя уже почти каждый имеет и темный, а женщины в длинных, черных, расшитых блестками „желеках“. Характерно здесь еще приготовление сыра: от разных „мал“ пригоняют к одному крестьянину овец, тот их пасет, доит и приготавливает сыр, известная часть которого идет ему за труды, а остальное отдается хозяевам овец»<sup>3</sup>.

Нарративные источники, как и фотографии, свидетельствуют о том, что женский костюм на полвека пережил по времени своего бытования мужской. Если мужской костюм уже в начале XX в. практически вышел из повседневного гардероба власинцев, то женский бытовал вплоть до 1970-х гг. Это явление объясняется меньшей мобильностью женщин, которые, будучи хранительницами домашнего очага в этой удаленной от коммуникационных путей области, продолжали вести традиционный образ жизни. Этнологи отмечают устойчивость брачных связей внутри этой общности. В случаях, когда женщина выходила замуж за ее пределы, она продолжала носить традиционный костюм своего края<sup>4</sup>.

Определяющим элементом этого костюма было платье без рукавов, в то время как в других областях Сербии доминировал костюм раздельного типа, включавший в себя, жилетки, юбки, передники и их разновидности. Наиболее употребимым названием для такого платья было «литак» (от слова «лито» — тип неплотно тканого сукна). В Сербии этот тип одежды известен также под общим названием «сукман». Этнологи и археологи склонны относить его к архаичному типу традиционного костюма<sup>5</sup>.

Основу кроя литака составляло цельное черное полотно, сложенное пополам с вырезом в месте сгиба для головы. К основе подшивались боковые трапециевидные клинья, замыкавшие полукруг плечевых отверстий для рук. Длина литака была ниже колена. По вороту, плечам и подолу он обильно обшивался металлизированной тесьмой, цветным гайтаном и блестками<sup>6</sup>. Надевался литак через голову, носился поверх рубахи и подвязывался тканым поясом. Рубаха была длиннее литака, поэтому кружево, нашитое по ее подолу, вороту и рукавам также украшало костюм. В качестве головного убора с начала XX в. женщины носили косынку, которую завязывали под подбородком, отчего она получила название «забратка». Девушки чаще всего ходили с непокрытой головой. Костюм дополнялся ювелирными иглами, которые закалывались в прическу или платок

вплоть до 1930-х гг. Характерно также и то, что костюм не имел принципиальных отличий между его праздничным и будничным вариантом и в указанный период не маркировал брачный статус<sup>7</sup>.

На одной из упомянутых фотографий изображена небогатая сельская семья из пяти человек. Портрет демонстрирует изменения, которые произошли в традиционной культуре к 1920–1930-м гг. Мужчина и юноши запечатлены в одежде городского европейского типа, в то время как женщины — в традиционном для окрестностей Власинского озера костюме. Собираение длинных волос в прическу под косынку и закалывание их сбоку ювелирной иглой соотносится с патриархальной культурой, тогда как шнурованные ботинки выступают свидетельством проникновения в сельскую среду городской моды. «Ченарные» рубахи в женском костюме появились в межвоенный период, их шили из хлопка с использованием покупного кружева, нашивавшегося по вороту, рукавам и подолу. Они вытеснили из обихода простые туникообразные рубахи из конопляного полотна с обильной вышивкой, бытовавшие в XIX в.

К концу XIX в. на Власине распространилось отходничество, способствовавшее отмиранию традиционного мужского костюма. Путешественник Ф. Каниц в 1903 г. отмечал: «Тяжелые условия жизни на Власине заставляют каждый год более 250 мужчин уходить по весне на Север Сербии или в Румынию на заработки в качестве плотников. Те, у кого много пастбищ, остаются и занимаются изготовлением овечьего сыра»<sup>8</sup>. Отходники довольно быстро перешли на костюм городского европейского типа, который был доступным благодаря расширению торговли фабричной продукцией. Эта мода довольно быстро распространилась на все мужское сообщество Власины, вследствие чего одежда пастушеского типа, для которой были характерны домотканые конопляные рубахи, штаны и куртки из грубого сукна, барашковые шапки и кожаная обувь «опанки», — вышла из обихода.

Об этом свидетельствует и фотография, на которой изображена молодая сельская пара, идущая под руку по улице Белграда. Мужчина одет в темный зауженный пиджак, рубаху, брюки, ботинки и кепку — типичный головной убор власинских «отходников». Женщина одета в традиционный власинский костюм, состоящий из литака, кружевной рубахи и головного платка, завязанного на затылке, из-под которого виднеются стриженные до плеч волосы. Появление женщины в традиционном костюме в столице, население которой уже с конца XIX в. одевалось на европейский манер, свидетельствует о ее стремлении подчеркнуть свою этнолокальную идентичность. Возможно контраст, создаваемый обликом пары на фоне столичной публики, и побудил фотографа сделать снимок.

Изменение предпочтений в одежде у мужчин также происходило под влиянием возрастания их роли в качестве военнообязанных. Введение всеобщей воинской повинности в 1883 г., Балканские войны 1912 и 1913 гг., Первая мировая война, модернизация и унификация военной формы в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев (1918–1929) укрепили гендерную ассоциативность мужчин со статусом военнообязанных, что отразилось и на стиле их повседневной одежды: ее стали шить на манер униформы из сукна темных тонов<sup>9</sup>.

О важной роли военной службы в жизни мужчины свидетельствует фотопортрет молодого человека в виньетке в виде сердца 1920-х гг., присланный семье из военной части. Подобные фотографии военнослужащие отправляли по почте родным и друзьям, чтобы те могли полюбоваться их подтянутым внешним видом и оценить их социальный статус.

В 1960-е гг. в селах Шопской обл. еще сохранялось бытование женского традиционного костюма<sup>10</sup>. Представительницы старшего поколения носили его как в повседневности, так и по праздникам, берегли его для похорон. Однако девушки уже отдавали предпочтение одежде городского типа, поскольку большинство их уже получали образование в городе и там же устраивались на работу. Трудовая миграция 1970-х гг. и процесс естественного сокращения носителей традиционной культуры способствовали исчезновению женского традиционного костюма как повседневной одежды.

На семейном портрете 1960–1970-х гг., сделанном во дворе старого деревенского дома, запечатлен мужчина средних лет, обнимающий трех женщин преклонного возраста. На нем светлый пиджак, клетчатая рубашка и брюки, по всей видимости, он приехал из города навестить родных. Самая пожилая из женщин одета в традиционный власинский костюм, на остальных фабричная одежда и платки, завязанные под подбородком. Головной платок оставался единственным атрибутом костюма, продолжавшим бытовать в сельской среде в индустриальную эпоху. Об этом свидетельствует и другой снимок 1970-х гг., на котором запечатлена встреча родственников разных поколений. Все они одеты в современную одежду: блузки, юбки, пиджаки, футболки, брюки — и лишь платки на женщинах старшего возраста указывают на преемственность традиции.

Таким образом, фотографии из семейного альбома позволяют воссоздать историческую панораму в динамике изменений в период с 1920-х по 1970-е гг., когда Сербия входила в состав Королевства Сербов, Хорватов, Словенцев (1918–1929), Королевства Югославия (1929–1941), Демократической Федеративной Югославии (1945–1946), Федеративной Народной Республики Югославия (1946–1963) и Социалистической Федеративной Республики Югославия (1963–1992).



Сюжеты на снимках в первую очередь затрагивают тему семьи и родственных связей в системе ценностей человека, а также места родного дома и жизни вдали от него. Другой важной темой проходит вопрос социальной, локальной и этнической идентичности. Эти темы раскрываются не только благодаря присутствию на снимках нескольких поколений родственников и таких маркирующих элементов, как традиционный костюм или военная форма, но и за счет того, что все эти фотографии разных лет были собраны в одном альбоме. Именно их соединение в контексте наследия одной семьи позволяет уловить импульсы культурных трансформаций: если на ранних снимках в традиционный костюм были одеты молодые женщины, то позднее от костюма остается лишь платок на головах пожилых представительниц сообщества. Фактором более длительного сохранения среди женщин традиционных ценностей была их трансляция по материнской линии, в том числе через приготовление приданого и шитье традиционного костюма. Механизмом же усвоения новаций было соприкосновение с культурой города, которое у мужчин произошло существенно раньше. Таким образом, расставание с атрибутами традиционной культуры у некогда субэтнически обособленного населения Юго-Востока Сербии в XX в. было гендернообусловленным, неравномерным и неодномоментным, оно растянулось на несколько десятилетий и завершилось появлением поколения, для которого эта культура в ее внешнем проявлении стала неактуальной.

Фотографии не позволяют судить о характере перемен в традиционном сознании. Они лишь подтверждают, что узы семейного родства оставались довольно крепкими до конца рассмотренного периода. Масштабы запустения окрестностей Власинского озера в настоящий момент заставляют констатировать распад некогда единой культурной общности. В этой связи семейные фотографии бывших жителей этой местности становятся также важным свидетельством исторического этнического наполнения данного пространства, границы которого сдвигаются в свете ускоренных демографических и геополитических трансформаций на Балканском полуострове в целом.

---

<sup>1</sup> Круткин В. Л. Антропологический смысл фотографий семейного альбома // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. V111. № 1. С. 171–178; Андриенко В. П. Семейная фотография второй половины XIX — начала XX в. как этнологический и этнодемографический источник: историографический обзор // Кафедре этнологии МГУ — 70 лет. М., 2010. С. 37–56; Она же. Интерпретация семейных фотографий второй по-

ловины XIX — начала XX в. // Прошлое и настоящее этнологических исследований. М., 2011. С. 166–178 и др.

<sup>2</sup> Бјеладиновић Ј. Народне ношње у XIX и XX веку: Србија и суседне земље. Београд, 2011. Књ. 1. С. 598.

<sup>3</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 438. Л. 29.

<sup>4</sup> Велкова С. Народна ношња у Високу и Горњем Понишављу у збирци музеја Понишавља у Пироту // Гласник Етнографског музеја. 2010. Књ. 74/2. С. 49.

<sup>5</sup> Шобић Ј. Разматрања о шопској ношњи // Гласник Етнографског Музеја. 1961. Књ. 24. С. 55.

<sup>6</sup> Бјеладиновић Ј. Народне ношње Срба у XIX и XX веку. Београд, 2011. С. 46.

<sup>7</sup> Шобић Ј. Разматрања... С. 47

<sup>8</sup> Каниц Ф. Србија. Срби и становништво од римског доба до краја XIX века. Београд, 2007. Књ. II. С. 274–275.

<sup>9</sup> Велкова С. Народна ношња... С. 49.

<sup>10</sup> Шобић Ј. Разматрања... С. 47.

UDC 39; 77

*A. A. Mikhaylova*

The Family Album of the Village Vlasina (Serbia)  
as a Photo-chronicle of Ethnocultural Changes  
in the XX century

**Mikhaylova Alena Alexeevna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraina and Moldova, research fellow, Ph. D. (History); [alena-muzej@yandex.ru](mailto:alena-muzej@yandex.ru)

Using as a case study 5 photographs dated to 1920–1970s and preserved in family album from a small mountain village in South-East Serbia the paper traces the process of gradual dying out of traditional culture in this region and discovers potential of visual sources for the ethnological research. It also makes emphasis on holistic analysis of visual artifacts from different periods in elucidation of ethno-cultural changes dynamics. is emphasized as well.

*Keywords:* traditional culture, folk dress, the Vlasina Lake.

*Л. Ф. Попова*

**Коллективизация в Казахстане  
в фотообъективе Н. Г. Таланова  
(по материалам фотоколлекции РЭМ)**

**Попова Лариса Федоровна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана, заведующая; rem\_larisa@mail.ru

В докладе дан анализ коллекции фотоснимков (№ 6494), хранящейся в Российском этнографическом музее. Снимки были сделаны Н. Г. Талановым в 1931 г. в Кастекском р-не Алма-Атинской обл. Основное содержание коллекции — документирование трансформаций первого периода коллективизации казахских хозяйств: объединения казахов со славянским населением в пределах села, обобществления скота, возведения стационарных построек, внедрения черт оседлого быта, сужения сферы традиционного костюма, сложения форм коллективизма, участия женщин в общественной жизни.

*Ключевые слова:* коллекция фотографий (№ 6494), Н. Г. Таланов, казахи, коллективизация, оседание кочевников, Кастекский р-н, Алма-Атинская обл.

Одним из основных направлений научной работы Российского этнографического музея (РЭМ) является изучение истории формирования его коллекций. Цель настоящего доклада состоит в том, чтобы ввести в научный оборот материалы хранящейся в музее фотоколлекции № 6494, провести ее аналитический обзор как историко-этнографического источника, отражающего процесс слома традиционной культуры казахов в период коллективизации сельского хозяйства. Фотографии анализируемой коллекции были выполнены в 1931 г., когда первые мероприятия по переводу казахов на оседлость были уже завершены<sup>1</sup>. Автором снимков является Николай Георгиевич Таланов, в 1930 г. возглавивший Этнографический отдел Государственного Русского музея (ЭО РМ). Впоследствии, когда музей получил самостоятельный статус (1934) и стал именоваться Государственным музеем этнографии, он был назначен заместителем директора, а в 1935 г. — директором. В 1937 г. Н. Г. Таланов был арестован по обвинению в контрреволюционной

деятельности и шпионаже в пользу Японии и в 1938 г. расстрелян; реабилитирован в 1958 г.<sup>2</sup>

Научное наследие Н. Г. Таланова практически не известно, а факт его авторства в отношении фотоколлекции № 6494 никогда специально не рассматривался. Во многом это было обусловлено тем, что до сего года изучаемая коллекция существовала только в виде негативов довольно низкого качества, и исследователи не имели возможности работать с ней. Благодаря усилиям Е. Ф. Кононовой, сотрудника фонда негативов РЭМ, коллекция была сканирована с повышением качества изображений. Тем самым настоящая работа ликвидирует одну из лакун в истории Российского этнографического музея.

Н. Г. Таланов был направлен в Алма-Атинскую область Казахской АССР<sup>3</sup> по заданию ЭО РМ. Одной из задач экспедиции являлась фиксация достижений Советской власти в области социалистических преобразований сельского хозяйства, и в частности, перевода кочевников на оседлость.

Материалы коллекции позволяют констатировать, что оседание казахского населения в Алма-Атинской обл. происходило на базе сел со славянским населением, основанных в ходе переселенческого движения крестьян из Европейской России. Село Кастек, где сделано большинство фотографий коллекции № 6494, было заложено в 1912 г. под названием Прудки. Таким образом, в процессе коллективизации казахских хозяйств на основе славянских сел сформировался их многонациональный состав, который в дальнейшем продолжал усложняться вследствие политики депортаций отдельных народов в сталинский период и сельскохозяйственных реформ Н. С. Хрущева, явившихся причиной переезда в Казахстан участников освоения целинных земель. Объединение в одном социальном пространстве населения с разными культурными укладами, безусловно, заключало в себе определенные противоречия, разрешение которых происходило отчасти за счет нивелирования особенностей кочевого быта казахов и способа их хозяйствования<sup>4</sup>. Некоторые группы казахов во избежание гибели ушли за пределы СССР; отчего запечатленное Н. Г. Талановым сообщество казахов не смогло этого сделать, пока сказать трудно. На нескольких панорамных фотографиях изображен аул, состоящий из компактно расположенных юрт двух типов — монгольского и тюркского (№ 6494–11). Юрты находятся вблизи стационарных домов, располагаясь по уличному принципу и составляя часть поселка. Искоренение переносных жилищ было лишь вопросом времени, отношение к ним выражено в подписи под одним из снимков — «Дом европейского вида и кибитка-юрта, еще не отжившая» (№ 6494–12). Фотография

«В быт входят скамейки», запечатлевшая девочку, сидящую в юрте на стуге (№ 6494–31), должна была служить документальным свидетельством внедрения в быт казахов хотя бы небольших на первых порах, но видимых элементов прогресса, каким он трактовался советской властью.

В связи с этим тема развития стационарного жилища как одного из ключевых факторов переустройства кочевого образа жизни в коллекции Н. Г. Таланова закономерно заняла видное место. Несколько снимков фиксируют возведение казахами построек из саманного кирпича (№ 6494–1,19,23). Однако фотографий казахской семьи в интерьере стационарного дома в коллекции не имеется, в отличие от семьи русских (№ 6494–10).

Лучшие дома пос. Кастек, очевидно принадлежавшие ранее крепким хозяевам, превращены в общественные здания колхоза — это правление, клуб, столовая. Общественная столовая как учреждение возникает в ту пору в качестве элемента системы распределительной экономики. В вывеске слово «столовая» написано буквами, копирующими шрифт заглавия газеты «Правда», а сверху буквами латинского алфавита (меньшего размера) написано «bstalavaaj» (вероятно, калька с русского «в столовой») (№ 6494–51). Последняя надпись явно обращена к казахскому населению, письменность которого в тот период создавалась на латинице. Снимки, сделанные в столовой, показывают, что казахов среди русских участников трапезы нет, в то время как двое мужчин-казахов в традиционной одежде сняты на фоне здания около вывески (№ 6494–51). Обстановка столовой — столы, лавки, стулья, столовые приборы — явно не соотносена ни с казахским бытом, ни с практикой традиционных поз казахов в пространстве жилища. Интересно, что интерьер столовой разделен на мужскую и женскую половины, но также в соответствии со славянскими традициями — слева женская часть и *vice versa*. На стенах столовой развешаны агитационные плакаты на русском языке; на одном можно разобрать лозунг «Сей сообща, строй село — колхоз» (№ 6494–56).

Борьба с религией, составлявшая важную часть большевистских преобразований, в с. Кастек сопровождалась закрытием церкви и превращением ее в зернохранилище. На фото взвешивают и сыпают зерно только русские, выполнявшие основные земельные работы; один казах стоит поодаль (№ 6494–58).

В колхозе «Овцевод», как и в других хозяйствах, уходом за отарами занимались казахи. На снимке № 6494–80 позирует группа казахов с несколькими овцами, которых торжественно придерживают мордой вперед. На нескольких снимках представлены па-

стихи-казахи в рабочей одежде; крайне редким в плане истории казахского костюма является изображение пастуха в войлочном халате (№ 6494–7). Возле отары овец видна небольшая юрта — жилища пастуха (№ 6494–40). Однако на двух фотографиях под названием «Шалаш пастуха» вместо юрты появляется брезентовая палатка (№ 6494–44). Вне зависимости от того, допущена ли ошибка в наименовании фотоснимка, появление палатки на выпасе симптоматично в контексте отражения борьбы за новый быт пастухов.

Конь в крестьянском хозяйстве оставался основной тягловой силой и верховым транспортным средством. Казахи не содержали коней в стойлах, даже верховых, находящихся вблизи жилища. В колхозе же работники из казахов осваивали приемы стойлового содержания лошадей, более соответствующего хозяйственной модели славянского населения (№ 6494–59). Заготовка сена для животных как неперемное условие стойлового содержания требовала больших трудовых затрат и казахи были активно вовлечены в это занятие (№ 6494–50). В пропагандистских целях Таланов сделал снимок, запечатлевший двух казахов на складе сенокосилок, картинно восседавших на них (№ 6494–3).

Снимки, на которых женщина-ветеринар осматривает овец, опять же высвечивают факт появления новых прогрессивных методов ухода за животными (№ 6494–17,24). Подготовка кадров сельскохозяйственных специалистов явилась для советской власти одним из приоритетных направлений работы на селе. В данном случае для Таланова было немаловажно и то, что ветеринаром является именно женщина. Она же, но уже в конторе, за столом и документами фигурирует на снимках «Женщина-казашка — активный советский работник» (№ 6494–20).

Среди фотографий, отражающих тему женского равноправия, интересен снимок группы женщин (вне жилища), по большей части казашек в традиционных костюмах, объединенных группой вокруг канцелярского стола, за которым сидит русская женщина (№ 6494–7). В фокусе нашего исследования стол в пространстве степи воспринимается двояко: с одной стороны парадоксально, с другой — весьма символично, учитывая присущий времени пафос перемен.

Крупный тематический блок составили снимки колхозной элиты. Две фотографии представляют портреты руководителей казахского хозяйства (№ 6494–4,5). На групповом снимке среди пяти русских руководителей — один казах (№ 6494–6). Снимки руководителей-казахов интересны и с точки зрения их костюмов — они одеты в свитера, пальто с лацканами, шапки-ушанки. Народная

одежда облику начальника уже, видимо, не соответствовала, хотя на групповом снимке казах позирует в традиционной шапке с меховой опушкой (русские без головных уборов).

Костюм рядовых колхозников-казахов, особенно женский, кардинальных изменений в своем составе не претерпел. Однако европейский костюм как знак перемен не случайно связан с молодым поколением казахов. Так, на фотографии «Отец и сын» одежда казаха средних лет имеет традиционный покрой, а сын лет двадцати (?) одет в тужурку, брюки-галифе, шапку-ушанку, на плечи накинуто пальто, в руке — книга (№ 6494–34).

На двух фотографиях запечатлен и сам Н. Г. Таланов (№ 6494–45, 78)<sup>5</sup>.

Подводя итог, подчеркнем, что коллекция фотоснимков № 6494, несмотря на их постановочный характер, отражает живую повседневность переломного времени, которая позднее под прессом строгой цензуры была полностью мифологизирована. Судьба Н. Г. Таланова в контексте его коллекции всецело отражает трагические противоречия эпохи.

---

<sup>1</sup> Абылхожин Ж. Б., Козыбаев М. К., Татимов М. Б. Казахстанская трагедия // Вопросы истории. 1989. № 7. 1989.

<sup>2</sup> <http://ethnographica.kunstkamera.ru>; Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 3. Д. № 260. Л. 3.

<sup>3</sup> В 1925 г. Киргизская АССР, куда входила большая часть Казахстана, была переименована в Казакскую АССР. 5 февраля 1936 г. Казакская АССР переименована в Казахскую АССР. 5 декабря 1936 г. Казахской АССР был придан статус союзной республики. Об этнониме «казах» см.: А. Самойлович. О слове «казак» // Казаки: Антропологические очерки: Материалы особого комитета по исследованию Союзных и Автономных республик. Л., 1927. Вып. 11.

<sup>4</sup> Казахи в целом имели навыки земледелия и возведения стационарных построек на зимних пастбищах, поскольку этот процесс принял устойчивые формы еще во второй половине XIX в. Бедные казахские семейства, не имевшие скота, зачастую оседали полностью. Возможно, что эти факторы в некоторой мере могли смягчать для отдельных групп кочевого населения последствия коллективизации. Для этнографов 1920-х гг. факт наличия у казахов стационарных построек был поводом для дискурса о будущем кочевой культуры в целом, см.: Глухов А. Н. Зимнее жилище актюбинских и адаевских казаков // Казаки. Антропологические очерки. Материалы особого комитета по исследованию Союзных и Автономных республик. Л., 1927. Вып. 11.

<sup>5</sup> Фотографию Н. Г. Таланова см.: <http://memory.pvost.org/pages/index2.htm>.

UDC39. 394/397

*L. F. Popova*

Collectivization in Kazakhstan  
in N. G. Talanov's Focus (on the Materials  
of the Russian Museum of Ethnography  
Photo Collection)

**Popova Larisa Fedorovna**, The Russian Museum of Ethnography  
(St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus,  
Central Asia and Kazakhstan, head department; rem\_larisa@mail.ru

The research analyses the photo collection № 6469 from the Russian Museum of Ethnography. Photos were made by N. G. Talanov in 1931 in Kasteksy district of Almaty region. The collection presents the first period of transformation of the Kazakh farms collectivization: integration of Kazakh and the Slavic population within the limits of a village, common use of livestock, erection of static buildings, implementation of settled way of life, narrowing of traditional costume sphere, formation of collectivization forms, women participation in public life.

*Keywords:* photo collection № 6469; N. G. Talanov; the Kazakhs; collectivization; nomads settlements; Kasteksy district; Almaty region.



*С. М. Богомаз (Карымова)*

**Источники для изучения литовской деревянной скульптуры советского периода в собрании Российского этнографического музея**

**Богомаз Светлана Михайловна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел Северо-Запада и Прибалтики, научный сотрудник, кандидат философских наук; s.m.bogomaz@gmail.com

Доклад посвящен выявлению и характеристике материальных источников и сведений о традиционной деревянной скульптуре Литвы советского периода (1940–1991 гг.) в собрании Российского этнографического музея (РЭМ). На современном этапе в российской науке декоративно-прикладное искусство Литвы советского периода является одним из самых малоизученных аспектов культуры (в отличие от степени его осмысления / переосмысления в литовской историографии). Поэтому выявление и актуализация новых сведений о деревянной скульптуре Литовской ССР в РЭМ и других музеях РФ является важным шагом в исследованиях культуры и искусства прибалтийских народов эпохи СССР.

*Ключевые слова:* литовская деревянная скульптура, искусство Литвы в советский период, коллекции РЭМ.

Деревянная скульптура на протяжении многих веков являлась неотъемлемой частью народной культуры Литвы, в которой после принятия христианства в XIV в. постепенно формировалось единство знаково-символического языка католичества Западной Европы и традиционной литовской картины мира. Возникновение католической деревянной скульптуры относится к XVI в. — времени существования единого польско-литовского государства Речи Посполитой, в дальнейшем, с XVI по начало XX в. складывается её иконографический канон, стилистика, техника резьбы, технологические приемы декора и пр. Однако, политические события начала XX в. повлекли за собой необратимые последствия во всех сферах (экономической, политической, культурной и пр.) жизни Литвы, отправной точкой которых явилось её вхождение в состав СССР 3 августа 1940 г.

В современной литовской научной литературе данный период имену-

ется как «эпоха советской оккупации»<sup>1</sup>, что, по мнению исследователей, во многом связано с уничтожением трех основных сфер традиционной жизни изучаемого народа — сельской жизни, языка и религии<sup>2</sup>. Эти понятия являлись базовыми в контексте идей о самоидентичности, сложившихся еще в период независимости Литовской республики (1920–1939)<sup>3</sup>. Деревянная скульптура занимала особо значимое место в системе культурных ценностей, так как объединяла в себе все три, названные выше сферы жизни: создавалась сельскими жителями и выполнялась в деревне; была частью традиционных знаково-символических представлений; а также воплощением христианского мировоззрения и мироощущения литовского крестьянства. Всё это не могло не повлиять и на традиционную деревянную скульптуру как один из главных видов художественной деятельности. Тем не менее она сохранилась, а с ней и иконография, и преемственность мастерства, и невербальный язык традиционной культуры, способный передавать важные мировоззренческие и этические категории. В этот период появляется и ряд интересных тенденций, значительно обогативший деревянную скульптуру Литвы. В первую очередь, это касается авторства. Скульптура становится авторским произведением, при этом оставаясь в русле народной культуры. Наиболее известными её резчиками были Л. Шепка, Ю. Лауринкус, Э. Пашкаускайте, С. Ряуба, А. Пушкорюс, И. Ужкурнис и др.<sup>4</sup> После выхода Постановления ЦК КПСС от 1975 г. «О народных художественных промыслах» творческая деятельность приобретает институциональный характер: организуются художественные центры и кружки, выставки, сообщества мастеров и пр.<sup>5</sup> Деревянная скульптура изготавливается в этот период не только сельскими резчиками, но и городскими жителями, представителями различных профессий. Другая немаловажная особенность заключалась в том, что мастера стали делать акценты на форме и материале, что повлекло за собой отказ от окраски изделий. Контуры становятся более резкими и грубыми. Так, например, скульптор Ю. Лауринкус отказался от ножа как от основного инструмента и работал преимущественно тесаком. Это помогло мастеру добиться динамики формы, экспрессии и эмоциональной выразительности. Хотя скульптуры, созданные в такой технике, были лишены детальной проработки, они отражали настроения людей советской эпохи. В то же время, в ряде работ других авторов в оформлении скульптуры можно увидеть большое количество мелких резных деталей и орнамента. Также активно развиваются многосоставные композиции на бытовые сюжеты: работа на поле, в колхозе, семейные сцены и пр. Новым направлением становится сатирическая скульптура, иллюстрирующая негативные черты человека: жадность, воровство и пр. Появляются памятники монументальной деревянной скульптуры, посвященные историческим событиям, например, памятник в д. Аблингга<sup>6</sup>, выпол-

ненный известными скульпторами (В. Майорасом, А. Пушкорюсом, И. Ужкурнисом и др.) Литовской ССР в 1972 г.\* и скульптурный парк «Дорога Чюрлёниса», созданный в 1975 г.\*\*

Российский этнографический музей располагает обширными и разнообразными фондами, единственными среди музейных коллекций РФ по исследуемой проблематике. В этом собрании существуют следующие виды материальных источников:

- 1) коллекции деревянной скульптуры советского периода;
- 2) фотоматериалы из экспедиций по Литовской ССР;
- 3) сведения из полевых отчетов экспедиций по Литовской ССР.

В фондах музея насчитывается порядка 55 деревянных скульптур, время создания которых приходится на 1940-е — 1985 гг. Среди них встречаются работы известных резчиков, таких как Ю. С. Лауринкус («Доярка гадает на ромашке», «Вышел батька в лес»), Р. П. Матуленис («Звездочет», «Волхв» и др., всего в собрании 4 экспоната), А. П. Пушкорюс («Вор», «Чёрт» и др., всего в собрании 5 экспонатов), И. Ужкурнис («Жрец и весталка» и другие, без названия, всего в собрании 4 экспоната) и А. Чеснулис («На гору ведьм», «Музыкант», «Скрипач» и др., всего в собрании 6 экспонатов). Помимо этого, в коллекциях присутствуют работы следующих народных мастеров: К. Адомаса, А. К. Балны, С. Карнаукаса, Ю. А. Лукаускаса, П. Пелецкиса, Р. Гиндулиса, А. И. Скиеспилас, П. Малинаукаса, Ремейкуса, П. М. Шаулиса. Находящаяся в собрании РЭМ скульптура соответствует следующим тематикам: религиозной, фольклорной, сатирической, образы представителей различных профессий.

В коллекции можно выделить несколько уникальных экспонатов. В первую очередь, это деревянная скульптура Гедминаса\*\*\*, уникальность которой заключается в том, что в советский период практически перестали вырезать фигуры великих правителей, которые долгое время являлись символами независимости и величия Литвы. Интересным представляется и то, что в данном образе реализованы основные иконографические черты Гедминаса, характерные для монументальной скульптуры<sup>7</sup>. Другим примечательным экспонатом является скульптура П. Пелецкиса «Смуткялис», представляющая собой миниатюрное изображение литовской часовенки\*\*\*\*,

\* Литовская деревня в Клайпедском р-не, в которой 23 июня 1941 г. были расстреляны нацистами 42 жителя.

\*\* Парк возведен в честь известного литовского художника Микалоюса Константинаса Чюрлёниса.

\*\*\* Великий князь Литвы с 1316 по 1340 г., основатель династии Гедиминовичей.

\*\*\*\* Деревянные часовенки, которые устанавливали рядом с домами, дорогами. В них ставили деревянные скульптуры Иисуса Христа, Божьей Матери и святых.

в котором вместо культовых скульптур вырезаны плоские, односторонние образы девушек и парней в национальных костюмах. Это произведение является некой символической связью современной и традиционной культуры.

Отдельно стоит отметить коллекцию деревянной литовской скульптуры, поступившую из московского Музея народов СССР, расформированного в 1948 г.<sup>8</sup> Атрибуция этой коллекции из 15 экспонатов пока затруднена, так как отсутствуют сведения об авторстве, нет данных о времени и месте изготовления, именах собирателей, описания предметов носят формальный характер. Девять скульптур соответствуют светской тематике, а 6 — религиозной. Можно предположить, что время создания светской скульптуры относится к 1920–1940 гг.. Такая датировка обусловлена, во-первых, тематикой, так как светские сюжеты появились в Литве в 1920-х гг., а данные образы представляют собой многофигурные композиции различных рабочих (крестьян, рыбаков, кузнецов, доярок) в процессе деятельности, а во-вторых, техникой изготовления: отсутствием полихромной окраски фигур, наличием многосоставных подвижных конструкций и др.

Другим немаловажным источником по изучению литовской скульптуры советского периода является обширная коллекция фотографий, собранная преимущественно Д. А. Горб (этнограф, с 1972 по 1987 г. — заведующая отделом этнографии Прибалтики Государственного музея этнографии народов СССР) в ходе экспедиций в 1965, 1970, 1971, 1972, 1975 и 1988 гг., из которых 36 снимков соответствуют проблематике настоящего исследования. В фототеке хранятся уникальные снимки известных скульпторов, таких как Л. Жуклис, А. Казлаускас, Ю. Лакаускас, В. Майорас, А. Пушкорюс, С. И. Римкявичюс, С. Ряуба, Б. Станислаускас и др., а также их мастерских. Большое количество фотографий сделано во время возведения мемориального памятника жертвам д. Аблинга. Д. А. Горб удалось запечатлеть процесс создания и установки этих монументальных скульптур, а также официальное открытие самого комплекса. Отдельно стоит выделить фотографии деревянной народной скульптуры, сделанные на ярмарках, в мастерских резчиков, установленные на открытом пространстве в деревне. Собранная коллекция является прекрасным иллюстративным источником, позволяющим увидеть мастеров-резчиков за работой, их мастерские, скульптуры, которые невозможно было привезти в музей.

К сожалению, в архиве РЭМ, в дневниковых записях и отчетах об экспедициях по Литовской ССР пока не обнаружены сведения, касающиеся непосредственно деревянной скульптуры и ее создателей. В основном преобладает информация о сельских, городских и республиканских ярмарках ремесел, сельской жизни, обустройстве

деревенского дома, costume и пр., что несомненно может послужить дополнительным источником изучения деревянной скульптуры<sup>9</sup>.

В целом, несмотря на незначительный объем коллекции, можно говорить о ее научной презентативности, поскольку она позволяет проследить общие тенденции в народном декоративно-прикладном искусстве, его основные сюжетные и стилистические направления, распространенные во всех регионах Литовской ССР. Другим несомненным достоинством является наличие в собрании деревянной скульптуры изделий известных литовских мастеров, таких как Ю. Лакаукас, А. Пушкорюс, С. Ряуба и др. Коллекции демонстрируют стремление литовцев сохранить часть своей народной культуры (использование дерева как основного материала для скульптуры и сохранение традиционного сюжетного ряда) с привлечением новых знаковых нюансов и технологических достижений XX в. (новые инструменты, технологии и стили резьбы).

<sup>1</sup> Balcus M. Sovietinė ideologija XX amžiaus 8–9 dešimtmečiais surinktuose atsiminimuose // Darbai ir dienos. Deeds and Days. 2016. P. 195–206.

<sup>2</sup> Senvaitytė D. Lithuanian ethnic culture // History of Lithuanian Culture. Vilnius, 2014. P. 33–36.

<sup>3</sup> Ruffles K. Baltic Lenin: A journey into Estonia, Latvia and Lithuania's Soviet past. UK. 2014. P. 180

<sup>4</sup> Канцедикас А. С. Народные скульпторы Литвы. М. 1967.

<sup>5</sup> Римкус В. Литовское народное искусство в современной художественной жизни республики // Искусство Прибалтики: статьи и исследования. Талин, 1981. С. 123–126.

<sup>6</sup> Жемгулис В. Ю., Вайцекаукас Ю. К. Аблинга. Вильнюс, 1979.

<sup>7</sup> Urbonienė S. Valdovo atvaizdas Lietuvos tautodailininkų medžio drožyboje // Acta Academiae artium Vilmensis. Dailė. 2012. t. 65–66. P. 411–434.

<sup>8</sup> Ипполитова А. Б. История музея народов СССР в Москве // ЭО. 2001. № 2. С. 156.

<sup>9</sup> Архив РЭМ. Ф.2. Оп. 1. Д. 1551 Д. 1661.

UDC 304.2

*S. M. Bogomaz (Karymova)*

The Sources for Study of the Lithuanian Wooden  
sculpture from Period the Russian Museum  
of Ethnography Collection of the Soviet Period

**Bogomaz Svetlana Michailovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the North-Western Russia and Baltic region, Ph.D. (Philosophy); s.m.bogomaz@gmail.com

The paper deals with identification and description of sources that contain information about the traditional wooden sculpture of Lithuania of the Soviet period (1940–1991). At the present stage in the Russian art history the decorative and applied arts of the Soviet Lithuania is one of the most poorly studied subject. Therefore, finding and verification of new information on the wooden sculpture of the Lithuanian SSR in the RME and other Russian museums are important steps in studies of art and culture of the Baltic peoples in the Soviet epoch.

*Keywords:* Lithuanian sculpture, Lithuanian art in the Soviet period, polychrome sculpture, Soviet art of Lithuania.

*К. А. Булак*

**Мироотношение народов Севера как тема произведений художников Красноярского края: пространственно-временной аспект**

**Булак Ксения Андреевна**, Красноярский художественный музей им. В. И. Сурикова (Красноярск), старший научный сотрудник; harlinski@yandex.ru

Доклад посвящен выявлению мировоззренческой основы живописных и графических произведений на тему Севера, созданных художниками Красноярского края в XX в. Исследование предполагает разработку нового подхода к интерпретации произведений искусства, основанного на теории хронотопа М. М. Бахтина и П. Торопа. Анализ трех уровней хронотопа «северных» жанровых сцен и портретов — топографического, экспрессивного и метафизического — показывает, что пространственно-временные характеристики рассматриваемых произведений формируются на стыке трех типов мировоззрения — советской культуры, традиционной культуры народов Севера и русской православной культуры. Ключевыми хронотопами выступают хронотоп дороги, идиллический хронотоп и хронотоп природы, который является синтезирующим.

*Ключевые слова:* народы Севера, мироотношение, живопись, графика, хронотоп.

Процесс художественного освоения Севера в советский и постсоветский период — это процесс двунаправленный, продиктованный, с одной стороны, стремлением приобщить народы Севера к советской культуре, и, с другой стороны, желанием понять специфику культуры северян — их фольклора, образного языка, мировоззрения. Произведения художников Красноярского края — региона, значительная часть которого находится за Полярным кругом, дают обширный материал для исследования данного процесса.

В собрании Красноярского художественного музея имени В. И. Сурикова находится большая коллекция живописных и графических произведений художников Красноярского края на тему Севера, включающая работы, относящиеся ко всем ключевым этапам раз-

вития изобразительного искусства в Красноярском крае в советский и постсоветский периоды. Одной из характерных особенностей данной коллекции является ее жанровое своеобразие — преобладание пейзажа, его синтезирующая роль, заключающаяся в соединении пейзажа с анималистическим, бытовым, историческим, портретным жанрами. Работы этнографического характера — путевые зарисовки Д. И. Каратанова, многие линогравюры В. И. Мешкова, некоторые картины А. П. Лекаренко, созданные благодаря этюдам с природы, и др. — также решаются на основе пейзажа. В работах живописцев Г. Г. Горенского, В. Ф. Капелько, А. А. Довнара, А. П. Лекаренко, графиков В. И. Кудринского, В. И. Мешкова жизнь человека тесно связана с природой, определяется ее природными ритмами: сменой времен года, перекочевкой оленей, навигацией по Енисею, летной и нелетной погодой. В пейзажно-жанровых работах преобладают мотивы, связанные с движением оленей по просторам тундры, ожиданием теплохода или вертолета; для портретов характерны типизированные образы, где личность северян тесно связана с их деятельностью — традиционными для Севера оленеводством и рыболовством.

Как отмечает ряд исследователей, таких как Л. Н. Гумилев, А. Лефевр, В. Н. Топоров, культура тесно связана с территорией проживания. Природный ландшафт становится не только «месторазвитием» (по выражению Л. Н. Гумилева), не только ресурсом, фактором эволюции этноса, он обретает также смысловую определенность; в нем выделяются повседневные, сакральные, в том числе и табуированные, зоны, отдельные части природного пространства наделяются характеристиками конкретного божества. Такое символически трактованное пространство В. Н. Топоров называет мифопоэтическим пространством, применяя это понятия для анализа текстов — фольклорных, литературных. В свою очередь, М. М. Бахтин для описания пространства литературного текста использует понятие «хронотоп», которое определяется как «формально-содержательная категория»<sup>1</sup>, где «имеет место слияние пространственных и временных примет в осмысленном и конкретном целом»<sup>2</sup>. На возможность использования понятия «хронотоп» в изобразительном искусстве указывает тот факт, что живопись и графика, как и литература, обладают своим языком — языком формы, цвета, линии. Художественный язык произведения изобразительного искусства служит способом понять его смысл, а, как писал М. М. Бахтин, «вступление в сферу смыслов совершается только через ворота хронотопов»<sup>3</sup>.

Хронотоп обладает преимущественно жанровым и сюжетным значением. В его структуре, согласно П. Торопу, выделяются три уровня: топографический хронотоп, связанный с «узнаваемостью в романе



конкретного исторического времени и места, а также событий»<sup>4</sup>, психологический хронотоп — «хронотоп персонажей», совпадающий с «переходом из одного душевного состояния в другое»<sup>5</sup> и метафизический хронотоп — уровень «описания и создания метаязыка»<sup>6</sup>, «идейного осмысления всего текста»<sup>7</sup>.

Исследуя пространственно-временные характеристики художественного образа в произведениях художников Красноярского края, посвященных Северу, мы видим, что изображение жизни северян на уровне топографического хронотопа представляет собой точную передачу быта и облика северных народов, нередко сопровождаемую указанием на конкретное место, где развивается действие, — чаще всего это берега Енисея, Хантайского озера или Подкаменной Тунгуски, плато Путорана. На экспрессивном уровне хронотопа зрителям открывается мир бесхитростных человеческих отношений: любовных (Н. С. Сальников, *Любовь охотника*, до 1960; *Соперница*, 1960), семейных (В. И. Кудринский, *Сын родился*), *«Рыбачий поселок»* из серии *«По Таймыру»*, 1984), дружеских (В. А. Скворцов, *Здравствуй, Гена Яптуне*), 1972).

На метафизическом уровне хронотоп произведений художников Красноярского края на тему Севера обнаруживает связь с советской идеологией, фольклором северных народов, русской православной культурой. Так, в работе В. Ф. Капелько *«Красный чум»* (1972) пафос социалистического преобразования жизни северян подчеркнут за счет использования красного цвета; художник трактует главный элемент картины буквально, изображая кочевое учреждение культуры снизу доверху обтянутым кумачовыми транспарантами, которые становятся похожим на солнце за счет колорита и композиции: красное пятно ярко выделяется на охристом фоне, а лодки, причалившие у красного чума, напоминают расходящиеся в сторону лучи. Тем самым в произведении реализуется метафора «солнце — просвещение», столь характерная для советского искусства.

Офорты С. Ф. Турова из серий *«Женщины Таймыра»* и *«Юность Таймыра»* наполнены образами, берущими начало в мифологии народов Севера. Часто встречается образ «перевернутых оленей», иллюстрирующих характерное для северных народов представление о двоимирии; для пространства произведения характерно ощущение гармонии природы и человека (*«Песня»*, 1980 из серии *«Юность Таймыра»*). В других произведениях С. Ф. Турова проявляются черты русской культуры, русского мировосприятия, тесно связанного с православными традициями. Так, композиция офорта *«Солнышко»* из серии *«Женщины Таймыра»* (1972) напоминает тип житийной иконы с клеймами, а образ главной героини — женщины с ребенком — отсылает к образу Богородицы.

Говоря об идее, внутреннем значении произведений красноярских художников, изображающих Север, уместно вспомнить, что М. М. Бахтин в качестве одного из ключевых хронотопов романа выделяет хронотоп дороги. Дорога — это место, где «своеобразно сочетаются пространственные и временные ряды человеческих судеб и жизней, осложняясь и конкретизируясь социальными дистанциями, которые здесь преодолеваются»<sup>8</sup>. В произведениях, посвященных Северу, тема дороги встречается очень часто: движется аргиш, прилетают и улетают вертолеты и самолеты, подходят к причалу корабли, идут по просторам тундры люди. Едва ли не главной дорогой для северян является Енисей. Встречи, случающиеся на дорогах Севера,— это не столько встречи конкретных людей, сколько (и в первую очередь) встречи людей «с материка» (к числу которых причисляют себя и сами художники) с коренными жителями Севера.

Жизнь коренных народов Севера часто изображается в рамках идиллического хронотопа. Основные особенности, характерные для данного хронотопа,— неотделимость идиллической жизни от конкретного пространственного уголка, вековая прикрепленность нескольких поколений к одному месту, неотделимость человека от природы — ярко проявляются в отдельных живописных работах Г. Г. Горенского, Ю. Д. Деева, В. Б. Рослякова, в графике В. И. Кудринского, В. И. Мешкова, А. А. Поппа, Н. С. Сальникова, С. Ф. Турова.

Ключевым хронотопом, синтезирующим все остальные, в произведениях, изображающих Север, выступает хронотоп природы. Смена времен года, проявляющая себя в северных широтах как смена полярного дня полярной ночью, просторы тундры, редкие на Севере деревья, а также реки и озера — все это становится не просто фоном, на котором разворачивается действие, а образом мира — сурового, неприветливого к чужакам, но в то же время упорядоченного, проникнутого первозданной гармонией. Живописцы и графики стремятся показать саму суть этой неповторимой земли, которая становится для каждого своей дорогой, своеобразным перекрестком, где пришлый человек, встречаясь с суровым миром природы, традициями коренных народов, может либо рискнуть и попытаться преобразовать этот мир, подчинив его своим интересам, либо постараться изменить свою жизнь, вписав ее в гармонию мироздания.

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. *Формы времени и хронотопа в романе: Очерки по исторической поэтике* // Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. М., 1975. С. 235.

<sup>2</sup> Там же. С. 235.

<sup>3</sup> Там же. С. 406.

<sup>4</sup> Тороп П. Х. Хронотоп // Словарь терминологии тартуско-московской семиотической школы / Сост. Я. Левченко. 1984. Электронный ресурс. URL <http://diction.chat.ru/xronotop.html>.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Бахтин М. М. Указ. соч. С. 392.

UDC 7(571); 39(47+57)

*K. A. Bulak*

## The Worldview of North Indigenous Peoples as a Subject of Artworks of the Krasnoyarsk Region Artists: The Space-Time Aspect

**Bulak Ksenia Andreevna**, V.I. Surikov Krasnoyarsk Art Museum  
(Krasnoyarsk), senior research fellow; [harlinski@yandex.ru](mailto:harlinski@yandex.ru)

The paper elucidates the worldview basise of pictorial and graphic artworks on the North thematics created by the artists of Krasnoyarsk Region in XX century. It offers new approach to interpretation of artworks based on M. Bachtin's and P. Torop's theory of chronotope. The chronotope analysis of genre works and portraits on the North thematics embracing three levels (topographic, expressive and metaphysical ones) reveals that space-time characteristics of examined artworks are emerging at the intersection of the Soviet culture, traditional indigenous cultures of the North and the Russian Orthodox culture. The key chronotopes of these art-works are the road the harmony and the Nature. The latter chronotope is central, synthesizing and all-embracing.

*Keywords:* The North peoples, worldview, painting, drawing, chronotope.

*О. П. Игнатьева*

**Опыт изучения изменений в алтайской культуре по детским рисункам середины 1930-х гг.**

**Игнатьева Ольга Петровна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), хранитель иллюстративного фонда, научный сотрудник; kopeishik@yandex.ru

В докладе сделана попытка проанализировать перемены, произошедшие в быту и культуре алтайцев примерно за 15-летний промежуток времени, берущий свое начало от установления советской власти в Горном Алтае; автор использует в качестве источника и материалов для анализа коллекцию детских рисунков середины 1930-х гг.

*Ключевые слова:* Алтай, советская власть, глобализация, исторический источник, школьное образование, традиционная культура.

Преобразования, обусловленные присоединением алтайцев<sup>1</sup> к числу российских подданных, имели отдаленные результаты, которые начали оказывать серьезное этномоделирующее воздействие приблизительно со второй половины XIX в. До этого момента можно говорить лишь о первичных межкультурных контактах. «Высочайше утвержденный устав: Об управлении инородцев» 1830 г. стал первым законом действительно регулировавшим отношения Российского государства и сибирского автохтонного населения<sup>2</sup>.

Большую роль в распространении русской культуры среди местных жителей неоспоримо сыграла Алтайская духовная миссия. Зачастую, приверженцы христианской конфессии из числа алтайцев воспринимали не только религиозные нормы, но и образ жизни, свойственный русскому крестьянскому населению, с сохранением такой инородческой привилегии, как свобода от рекрутской повинности. Российское законодательство подобное кооптирование местного населения в крестьянское сословие предусматривало, а церковь всячески поощряла. В то же время новообращенные попадали в довольно сложную ситуацию: с одной стороны, оказывались ренегатами родового сообщества, а с другой, не всегда находили взаимопонимание с русскими крестьянами-переселенцами, к среде

которых пытались примкнуть. Для христиан-инородцев миссия могла обустроить отдельные поселения. Закрепление оседлого статуса алтайцев-христиан происходило также и в результате межэтнических браков<sup>3</sup>.

Революционные годы не позволили алтайцам остаться в стороне. Так, в 1919 г. часть мужчин была призвана в ряды армии Колчака. Поскольку идея мобилизации не вызвала должного энтузиазма, добровольцев стали набирать в «алтайское казачество», обещая в дальнейшем сформировать «Область войска алтайского» и предоставить новым казакам соответствующие привилегии. В сентябре того же года сформировались партизанские полки, боровшиеся за установление советской власти. Уже в 1920 г. сторонников белого движения вытеснили с территории Горного Алтая. В это время были образованы ревкомы: Улалинский, Шебалинский и Уймонский, с правами подотделов Бийского уездного ревкома. Деятельность последнего, приведшая к упразднению Горно-Алтайского у. в апреле 1920 г. оказалась неэффективной, и уже в марте 1921 г. Горно-Алтайский у. вновь стал административно самостоятельной единицей<sup>4</sup>.

В собрании Российского этнографического музея сохранилась коллекция детских рисунков, в 1936 г. привезенная Б. П. Сальмонтом из экспедиции<sup>5</sup>. Рисунки выполнены школьниками и воспитанниками детских садов. По происхождению алтайцами и русскими, проживавшими в Онгудайском, Усть-Канском, Шебалинском аймаках<sup>6</sup> и г. Ойрот-Тура<sup>7</sup>. Музейная документация содержит краткие сведения о возрасте, месте рождения и обучения создавших их детей. Рисунки датируются преимущественно 1936 г. и представляют собой интересный исторический и этнографический источник, фиксирующий перемены, произошедшие за 15 лет, с момента установления советской власти. По всей видимости, мы имеем дело с результатами классной работы учащихся, выполненной в рамках единой программы обучения, так как рисунки детей из разных школ могут быть сгруппированы по общим тематическим признакам. Анализируя содержание изображений можно сделать выводы о том влиянии, которое оказывала школа на подрастающее поколение удаленного региона, а также о том, какие сведения об окружающем «большом» мире распространялись, и какие перемены в это время происходили в повседневном быту жителей Алтая.

Группа рисунков посвящена Красной армии и техническому прогрессу, который должен сопутствовать утвердившейся советской власти. Тематика рисунков — красноармейцы, партизанская оборона, воздухоплавательные средства (аэропланы, дирижабли и стратостаты), а также железная дорога и поезда. Объекты изображаются вне контекста, что косвенно свидетельствует об опосредованном знаком-

стве детей с изображаемым. Примечательным является рисунок мальчика из г. Ойрот-Тура (современный Горно-Алтайск), ученика 6-го класса. Рисунок озаглавлен «Чапаев и Петька» и, вне всяких сомнений, срисован с афиши фильма «Чапаев» (1934), очевидно, шедшего в кинопрокате.

Большая подборка рисунков посвящена сельскохозяйственному производству, в частности животноводству. На рисунках изображены лошади, коровы, свиньи, маралы (благородные олени), выращенные человеком гуси. Само по себе животноводство не являлось чем-то новым для данного региона, однако в пояснительных подписях к рисункам появляются такие понятия, как «колхоз», «председатель», «доярка». Рисунки, выполненные детьми-алтайцами, в некоторых случаях совмещают подписи на родном языке с подписями на русском. Что свидетельствует о имеющихся навыках письма на родном языке и о том, что основным языком школьного обучения являлся русский. Судя по характерным ошибкам на письме, обусловленным различиями в фонетике, привычным языком общения для алтайцев, в указанный период, оставалась родная речь.

Другая группа рисунков отображает картины привычной жизни родного края. Исходя из этих изображений, можно сделать вывод, что в 1936 г. наиболее распространенным типом жилища среди алтайцев были корьевые, конусообразные юрты, встречались также срубные айлы. На фоне традиционных жилищ административные здания колхозов, скотные дворы и другие сооружения русского типа зачастую кажутся непропорционально огромными, что может говорить о детском восприятии их габаритов и значимости. Количество и взаимное расположение алтайских жилищ на рисунках указывают на то, что к 1936 г. процесс перехода алтайцев на оседлость достиг определенных результатов и произошло формирование колхозных поселений, однако переселение кочевников в жилища стационарного типа находилось еще на ранней стадии. На двух рисунках изображены дома «европейского» образца, но можно предположить, что дети изобразили дома будущего по рассказам преподавателей.

Много внимания уделяют дети изображениям грузовых автомобилей, которые включены в окружающий ландшафт и изображаются, в основном, не как отдельные объекты, а как часть привычной картины мира. Грузовик в загоне с маралами, грузовик катает детей перед началом занятий первого сентября. На двух рисунках мальчика из Ябаганской начальной школы грузовикам уделено настолько пристальное внимание, что показаны даже номера автомобилей, обслуживавших поселок.

Изображается также и повседневная жизнь самих детей. Дети

играют, идут собирать картошку, направляются в школу с портфелями, катаются на лыжах.

Следующую группу снова представляют изображения объектов «большого мира», знакомство с которыми для детей происходило благодаря занятиям в школе. По всей видимости, рисование использовалось, в том числе и для закрепления материала, пройденного по естествознанию. На детских рисунках мы видим слона, жирафа, полярного медведя, северного оленя, льва, двугорбого верблюда, некоторых рыб. Стилистика изображений подсказывает, что для обучения детей активно использовались наглядные пособия, дающие представления о внешнем облике животных.

На одном из рисунков схематично изображено полушарие земли. Далее идет группа рисунков, происхождение которых обусловлено знакомством с мировой художественной литературой. Сюда относятся и лягушка-путешественница на рисунке 8-летнего жителя Усть-Кана, и невиданный парусник, одновременно похожий на корабль аргонатов и каравеллу Колумба, и помещики на паре лошадей, и свиной рыльчак, и томный черкес с музыкальным инструментом.

К сожалению, широко представленные в коллекции рисунки воспитанников детских садов в качестве источника практически не пригодны, дети коллективно изображали простые объекты материального мира, такие как цветы, воздушные змеи, бабочки и листья. Некоторый интерес для исследователя могут представлять только схематично выполненные рисунки корьевых аилов и сам факт наличия в детских садах единой начальной образовательной программы для малышей.

Делая оценку коллекции в целом, можно сказать, что при всей наивности и примитивности рисунки детей позволяют нам взглянуть глазами очевидцев на повседневную жизнь алтайских сел середины 1930-х гг., убедиться в отсутствии различий в восприятии окружающего мира у детей-алтайцев и детей-русских, живущих на одной территории, и зафиксировать один из ранних этапов включения жителей Горного Алтая в контекст мировой культуры.

---

<sup>1</sup> В данной статье название «алтайцы» используется как устоявшееся собирательное наименование для алтай-кижи, кумандинцев, теленгитов, тубаларов, челканцев.

<sup>2</sup> Игнатьева О. П. Российские подданные алтайцы: законодательное урегулирование быта инородческого населения на примере «Устава об управлении инородцами» // Сибирский сборник 3. Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской: Материалы VIII Сибирских чтений. СПб., 2011. С. 63–70.

<sup>3</sup> Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989. С. 181–183.

<sup>4</sup> Тадыев П. Е. Борьба за Советскую власть в Горном Алтае // Борьба трудящихся Горного Алтая за установление Советской власти. Горно-Алтайск, 1957. С. 20, 26.

<sup>5</sup> РЭМ, колл. № 5898.

<sup>6</sup> Таким образом, речь прежде всего идет об алтайцах, относящихся к южной группе.

<sup>7</sup> Первое название — с. Улала (с 1928 г.— г. Улала) в Горном Алтае, в 1932 г. переименован в г. Ойрот-Тура, с 1948 г. носит современное название г. Горно-Алтайск.

UDC 397.4–057.87 (512.1)

*O. P. Ignatyeva*

Experience in Studying the Transformation  
of the Altai Culture, Based on Children Drawings  
of the mid-1930s

**Ignatyeva Olga Petrovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), curator of the illustrative fund, researcher; kopeishik@yandex.ru

The research is an attempt to analyze the changes that took place in the life and culture of the Altai in about 15 years of time that elapsed from the establishment of the Soviet regime in the Altai Mountains. The author uses a collection of children's drawings of the mid-1930s as a source and material for analysis.

*Keywords:* Altai, Soviet period, globalization, school education, historical sources, culture traditional and modern.



*Т. О. Королева*  
«Образы революции в искусстве плаката»  
(на примере предметов из коллекции  
краеведческого музея г. Ломоносова)

**Королева Татьяна Олеговна**, Санкт-Петербургское государственное бюджетное учреждение «Краеведческий музей г. Ломоносова», хранитель музейных предметов; [tatyana.coroleva2016@yandex.ru](mailto:tatyana.coroleva2016@yandex.ru)

В докладе рассматривается история становления искусства плаката от зарождения советской власти в 1917 г. до ее утверждения и господства в 1970–1980-х гг. на примерах работ художников-плакатистов А. Апсита, Н. Когоута, Д. Моора, Кукрыниксов, Д. Долгорукова, В. Сачкова, А. Страхова и др. художников. Для усиления влияния на подсознание народных масс в плакаты вводились хлесткие революционные стихи В. Маяковского.

Особое воздействие на умы нации оказывал образ вождя мирового пролетариата В. И. Ленина и его соратников, верных идеям Маркса и Энгельса, которые составляли оплот Коммунистической партии Советского Союза.

Формирование музейной коллекции происходило на рубеже 1990-х гг., когда страна проходила сложный этап своей истории. В настоящее время в ней насчитывается более 2000 ед. хр. Большая ее часть посвящена темам, отражающим политическую жизнь страны. Образ революции среди изображений на плакатах коллекции — яркий пример мощного инструмента народной агитации.

*Ключевые слова:* художники-плакатисты, агитация, пропаганда, коллекция плакатов, Октябрьская революция, краеведческий музей г. Ломоносова.

Не все население Российской империи восприняло победу Октябрьской революции с восторгом и пониманием. Были явные и тайные противники перемен, с которыми новая власть вела непримиримую борьбу, расправляясь радикальным образом. Были сомневающиеся и равнодушные ко всему происходящему, и именно к ним было обращено искусство плаката — искусство наглядной агитации. Среди тех,

кто позитивно воспринимал революционные события начала XX в., были поэты и художники различных направлений. Изображения на плакатах дополняли четверостишия поэтов, что усиливало их агитационное воздействие<sup>1</sup>.

Революционные события в России напоминали волны. Постепенно усиливаясь, они смывали все на своем пути, оставляя руины от прежней стабильной жизни. Народ России призывали к баррикадной борьбе, к стачечному движению, к оружию, к неповиновению правительству, к свержению самодержавия, физическому устранению помазанника Божьего, к захвату власти Советами<sup>2</sup>.

В октябре 1917 г. на афишных тумбах появляются тексты декретов, распоряжений, обращений, воззваний, приказов, законов новой власти. Через листовки и информационные плакаты советская власть разговаривала с народом, сообщая о своих политических действиях как о уже свершившихся фактах. Среди всего информационного многообразия вызывает интерес приказ по Петрограду, предписывающий провести в городе уборку снега. Казалось бы, такое невинное мероприятие, но за его невыполнение предусматривалось наказание в виде денежного штрафа или ареста (КМЛ\*, колл. № 1055). Наряду с информационными плакатами появляются образительные с пояснительными текстами, разъясняющими суть происходящих событий. Население России следовало приучать к новой тематике и новым символам. Воплощенная в красном флаге кровь борцов революции прочитывалась как основа легитимности новой власти. Красная звезда не сразу ассоциировалась с Советской республикой. Вначале она обозначала красноармейца и чаще сияла на знаменитой «буденовке»<sup>3</sup>.

В плакате «Год пролетарской диктатуры. Октябрь 1917 — Октябрь 1918» художника А. Апсита, мифология античности переплелась с символикой революции при обилии красных и багровых тонов. На плакате изображены основные движущие силы революции — пролетариат в образе мускулистого рабочего с молотом в руке и трудовое крестьянство в образе молодого парня с косой и копьём на фоне античных ворот. Свергнутый мир — это валяющаяся корона, разбитый герб, разорванные цепи. А впереди — светлое будущее, за него проливали кровь герои революции. За воротами на фоне золотых лучей солнца свободы — город счастья, комфортабельные дома новой деревни и толпы восторженного народа с красными знаменами и детьми на руках (КМЛ, колл. № 1051).

«Что дала Октябрьская революция трудящимся» в своем плакате показал неизвестный художник в 1919 г. Композиция плаката мно-

---

\* КМЛ — Краеведческий музей г. Ломоносова.

гоярская, строится на противопоставлении старого, отжившего мира и нового, прогрессивного.

Плакат неизвестного художника 1920 г. «Идите в коммунистическую партию». Только в рядах коммунистической партии можно достичь конечной цели — построения коммунистического общества. На плакате изображены народные массы с красными знаменами и с орудиями труда — молотами, серпами и косами, олицетворяющие пролетариат и трудовое крестьянство, и, не обращая никакого внимания на отжившие классовые элементы, целенаправленно шагают в партию по общей для всех дороге (КМЛ, колл. № 1056).

Материальные блага так просто не появляются, их надо создать в ходе общего труда всего населения Советского государства. Гимну освобожденного, мирного труда посвящен плакат Н. Когоута «Оружием мы добились врага. Трудом мы добудем хлеб. Все за работу, товарищи!» 1920 г. На фоне красных заводских корпусов изображены рабочие: молотобоец с занесенным над головой молотом и молодая, хрупкая женщина-работница, с зажатой щипцами заводской деталью, которые куют новую мирную жизнь, ключи от счастья. Притом борющиеся за политические и экономические права женщины в итоге получают в руки наравне с мужчинами кувалду, кузнечные щипцы и накопальню. У ног строителей новой жизни лежат символы пролетариата и крестьянства — скрещенные серп и молот, а рядом буденовка и составленные в пирамиду винтовки (КМЛ, колл. № 1022).

Помимо плакатов, агитирующих за новую власть Советов, нужны были плакаты, показывающие классовую борьбу, формирующие у населения устойчивые образы старого, отжившего мира, тайных и явных врагов революции, вызывающие чувства брезгливости, насмешки, гнева, бдительности — всю эту гниль, которую надо уничтожить, сорняк, который надо выдрать. Для достижения этой цели художники обратились к жанрам «малой живописи»: сатирическому рисунку, журнальной карикатуре, открыткам, шаржам, народному лубку, сказкам<sup>4</sup>.

В таком сатирическом виде представлена русская народная сказка «Репка», содержание которой в измененной трактовке художника Д. Моора в 1920-е гг. получила название «Советская репка». Ее композиция строится по примеру русских народных лубков. Весь лист поделен на пять горизонталей, на которых и разворачиваются сказочно-реальные события, снабженные пояснительными текстами. Репка — молодое Советское социалистическое государство в образе головы красноармейца в буденовке. Остальные герои сказки: Капитал — толстый, как бочка, мужчина в черном фраке и цилиндре; Контрреволюция — мужчина с усами в сарафане и в платке на голове; Внучка — социал-соглашатели в образе деда в очках с седыми воло-

сами и бородкой, в юбке, кофте и косынке. Политические оппоненты новой власти: Жучка — жаба, кошка — ворона и мышка — кролик. Жаба, Ворона и Кролик показаны карикатурно и вызывают улыбку, а действия вытянутой репки — чувство радости и восторга: она дует и сметает всех этих уродцев с заранее намеченного народом исторического пути. «Все полетели, ударились крепко. Всех наказала Советская Репка. Вот тебе — и вытянули». Этими словами заканчивается известная сказка (КМЛ, колл. № 1058/23).

К сатирическим плакатам относятся листы времен борьбы новой власти с религией и кулачеством, как пережитками прошлого. Попы показаны толстыми, небольшого роста с крестами в руках, в рясах, с круглыми, лоснящимися лицами, с лукавыми улыбками и бегающими глазками. Кулаки, напоминают свиней-боровов, в картузах, в пиджаках, в неизменных жилетках, вооруженных ружьями-обрезами (КМЛ, колл. № 1058/25).

На некоторых плакатах Гражданской войны молодой атлант — красноармеец, подобный античному герою, — уничтожает белых генералов Врангеля, Юденича, Деникина в образах человеко-псов. К ним относятся известный плакат Д. Моора «Врангель еще жив. Добей его без пощады» и изображающий адмирала Колчака плакат В. Дени «Тройка» (КМЛ, колл. № 1053).

В противовес этой «нечисти» в плакате В. Козлинского «Да здравствует авангард революции — красный флот» во весь рост встал революционный матрос, чтобы возвестить всему миру о том, кто является одним из основных защитников революционных завоеваний. За ним виднеются очертания крейсера «Аврора» и Смольного — штаба революции (КМЛ, колл. № 1058/20). На протяжении длительного времени становления, утверждения советской власти, построения развитого социалистического общества под руководством коммунистической партии, продолжалась пропагандистская, воспитательная работа среди населения через различные сферы влияния. В 70-е гг. XX в. Николаем Долгоруковым создается серия плакатов «Генеральная репетиция Великого Октября», посвященных революции 1905–1907 гг., усиленных для восприятия хлесткими революционными стихами Владимира Маяковского. Листы из этой серии подводят к основной мысли: «То, / чего/ декабрь не доделал,/ то/ завершил/ великий Октябрь». Еще одна идея в плакатном искусстве — историческая необходимость насильственного свержения самодержавия<sup>5</sup>. Царь изображался маленького роста, с маленькой головой и огромной короной, с сумасшедшим взглядом из под растрепанных волос (КМЛ, колл. № 976).

Художник В. Сачков в плакате «Начало новой эры», состоящем из трех листов, обратился к теме Октябрьского вооруженного восстания. Он строит композицию фронтально, создавая впечатление, что

вооруженные люди бегут прямо на зрителя с оружием в руках, а их открытые рты означают крик «Ура!», и до зрителей доносится раскатистый гул голосов и топот ног. Над головами восставшего народа, на трех листах,—развешиваемый красный стяг с лозунгом: «Вся власть советам!» Символический подбор контрастной цветовой гаммы только усиливает восприятие исторической глубины тех далеких событий и передает возбужденное, радостное, восторженное состояние штурмующих Зимний дворец (КМЛ, колл. № 976/28, 3л).

Нельзя не отметить плакаты, посвященные В. И. Ленину. В коллекции краеведческого музея г. Ломоносова самый ранний плакат с изображением Ленина датируется 1924 г. Художник А. Страхов строит композицию на противопоставлении гигантской фигуры красного Ленина в центре листа и маленьких красных групп восставших, помещенных в горизонтальную его плоскость на уровне ног вождя (КМЛ, колл. № 975). Так началась работа по идеализации образа вождя революции. Постепенно размеры плакатов увеличивались, а фоном становились восторженные толпы марширующих с красными знаменами людей и словами из поэмы В. Маяковского: «Ленин и теперь живее всех живых»; «Мы говорим — Ленин, подразумеваем — партия, мы говорим партия — подразумеваем Ленин».

И на все эти проявления людской любви с плакатов смотрел невидящим взглядом вождь мирового пролетариата Владимир Ильич Ленин. Семьдесят лет советской власти — это большой пласт наглядной агитации по подчинению воли народа идеям неизбежности победы мировой революции, успехов в строительстве коммунистического общества, беззаветной преданности образам и символам Великого Октября (КЛМ, колл. № 1002/2)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Аникин Н. В. Октябрь. Большевики приходят к власти. М., 2017. С. 1.

<sup>2</sup> Он же. От Февраля — к Октябрю. М., 2017. С. 2.

<sup>3</sup> Каграманова В. С. 1917. Код Революции. М., 2017.

<sup>4</sup> Там же. С. 2.

<sup>5</sup> Аникин Н. В. Накануне. Предпосылки революции. М., 2017. С. 5.

<sup>6</sup> Аникин Н. В. Итоги революции. Новая политическая система. М., 2017. С. 12.

UDC 769.94 (47)

*T. O. Koroleva*

Images of the Revolution in Art of Poster (on the material from the Local History Museum of Lomonosov Collection)

**Koroleva Tatiana Olegovna**, St. Petersburg State Budgetary Institution “Local History Museum of Lomonosov” (Lomonosov, St. Petersburg); tatyana.coroleva2016@yandex.ru

The paper explores the history of the formation of poster art from the inception of Soviet system in 1917 until its approval and prevalence in the 70–80s of the 20<sup>th</sup> century. The research bases on works of poster artists, such as A. Apsit, N. Kogout, D. Moore, Kukryniksov, D. Dolgorukov, V. Sachkov, A. Strakhov and other artists. The revolutionary V. Mayakovsky’s verses were included in posters to increase influence on peoples subconscious. Special influence on the minds of the nation had the image of the leader of the world proletariat V.I. Lenin and his associates, loyal to the ideas of K. Marks and F. Engels, who formed the core of the Communist Party of the Soviet Union.

The formation of the museum collection took place at the turn of the 1990s, when the country was going through a complicated times of its history. Currently, the collection has more than 2000 items. Most of the collection is a reflection of the political life of the country. Images of the revolution depicted in the posters are a vivid example of a powerful instrument of popular agitation.

*Keywords:* placates artists, images, agitation, propaganda, collection, October revolution, Local History Museum of Lomonosov.

## ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК НАСЛЕДИЕ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ, СОХРАНЕНИЯ, РЕПРЕЗЕНТАЦИИ

УДК 39; 069

*И. И. Шангина*

«Программа для собирания этнографических предметов» Этнографического отдела Русского музея имп. Александра III и этнографическая наука рубежа XIX–XX вв.<sup>1</sup>

**Шангина Изабелла Иосифовна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, главный научный сотрудник, доктор исторических наук; iz.schagina@yandex.ru

В докладе проводится анализ «Программы для собирания этнографических предметов» — первой программы Этнографического отдела Русского музея имп. Александра III — и устанавливается ее связь с концепцией комплектования этнографических памятников, разработанной учеными последней четверти XIX в.

*Ключевые слова:* комплектование музейных коллекций, этнографические коллекции, этнографический памятник, программа комплектования, критерии отбора, Этнографический отдел Русского музея имп. Александра III.

За три столетия, начиная с 1714 г., времени создания в Санкт-Петербурге Кунсткамеры — первого музея, хранящего этнографические коллекции, — в России был сформирован огромный фонд вещевых этнографических памятников. В течение всего XVIII в. и большей части XIX в. он вполне удовлетворял общество, так как его экспона-

ты первоначально были призваны развлекать и удивлять публику своей «курьезностью», а затем служить «на благое просвещение народа». Однако в последней четверти XIX в., когда этнография окончательно сформировалась как самостоятельная наука, взгляд на вещевые памятники стал меняться. Их стали рассматривать как своего рода документы, раскрывающие многие стороны культуры народа, а вещевые собрания музеев — как источниковую базу этнографических исследований. Однако оказалось, что вещевые собрания музеев, даже таких крупных, как Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера), Этнографическое отделение Румянцевского музея, не говоря уже о собраниях провинциальных музеев, не готовы выполнять эту роль. Вещи, в них включенные, не имели сведений о месте бытования, были плохо описаны и классифицированы и, по словам В. Н. Харузиной, представляли собой буквы мертвого алфавита<sup>2</sup>. Перед учеными, заинтересованными в расширении источниковой базы этнографической науки за счет вещевых памятников, встали две задачи. Первая — приспособить уже имеющиеся вещевые собрания к новым требованиям этнографической науки: провести систематизацию и каталогизацию памятников, снабдить их, по возможности, хорошими легендами. Вторая — разработать «новые правила» формирования музейных собраний, то есть, говоря современным языком, создать научную концепцию комплектования этнографического вещевого фонда.

Решением первой задачи занялся Музей антропологии и этнографии под руководством В. В. Радлова<sup>3</sup>. В Румянцевском музее в этом направлении работали В. Ф. Миллер (1848–1913)<sup>4</sup>, а затем Н. А. Янчук (1859–1921) и В. В. Богданов (1886–1949)<sup>5</sup>.

Разработку «новых правил» формирования музейных собраний взяли на себя хранитель Московского Публичного и Румянцевского музеев Е. В. Барсов (1836–1917), академик А. Н. Пыпин (1833–1904), академик Д. Н. Анучин (1843–1923), профессор Казанского университета И. Н. Смирнов (1856–1904), директор Музея антропологии и этнографии РАН В. В. Радлов (1837–1918). Основные идеи будущей концепции были изложены ими в серии статей о задачах русской этнографии<sup>6</sup>. Ученые предлагали проводить собирательскую работу на основе детально разработанной программы, охватывающей весь предметный мир изучаемого народа, стремиться к отбору вещей «своеобычных, местного происхождения», преимущественно «стародавних», составлять к каждому отдельно взятому предмету легенду, а также собирать «важнейшие сведения, освещающие внешний и внутренний мир племен и народов». Кроме того, излагались методы комплектования: экспедиции специалистов-этнографов и комплектование через корреспондентскую сеть.



Разработанные учеными последней четверти XIX в. «правила собирательской работы» были апробированы при комплектовании коллекций Этнографического отдела Русского музея имп. Александра III, организованного в Петербурге в январе 1902 г. по инициативе русской научной общественности и при поддержке государственной власти, он должен был стать центром этнографических исследований народов Российской империи или, выражаясь языком времени, «служить научной разработкой отечественной этнографии <...> и общему образованию путем наглядного обозрения собранных предметов»<sup>7</sup>. Заведующим отделом был назначен Д. А. Клеменц (1848–1914), должность хранителей заняли Н. М. Могилянский (1871–1933), Е. А. Ляцкий (1868–1942) и К. А. Иностранцев (1876–1941) — молодые, но уже хорошо известные в научной среде специалисты.

Главной задачей Этнографического отдела на ближайшие десять–пятнадцать лет стала задача формирования базы источников для этнографической науки. Н. М. Могилянский отмечал, что отдел должен сосредоточить все свои силы «на накоплении материала, его систематизации и предварительной научной обработке»<sup>8</sup>. При этом имелось в виду не только комплектование музея вещевыми памятниками, но и собирание информационного материала, или, как сейчас принято говорить, «нематериального наследия». Необходимость параллельного сбора вещевых памятников и сведений о народе была обусловлена, во-первых, желанием этнографов создать в музее полноценную, разнообразную по составу «документов» базу источников для этнографической науки<sup>9</sup>, а во-вторых, их представлениями о том, что вещь может «работать на науку» только в том случае, если в музее имеется исчерпывающая информация о среде ее обитания: «Многие народные обычаи и обряды так тесно связаны с материальными памятниками культуры — предметами, — что для пояснения их значения необходимо знать, как смотрит на них народ и какой взгляд на данный предмет сохранился в народном творчестве»<sup>10</sup>. Формирование такой источниковой базы должно было проходить, по мнению ученых Этнографического отдела, на основе самых современных научных представлений о предметной области этнографии и этнографического источниковедения.

Программа комплектования под названием «Программа для собирания этнографических предметов» была разработана хранителями отдела под руководством Д. А. Клеменца в первой половине 1902 г.<sup>11</sup>

Первоначально она задумывалась как универсальная, то есть такая, которую можно было бы использовать при сборе материала, характеризующего любой народ Российской империи. Однако, в ходе работы выяснилась невозможность этого в силу огромного этнокультурного разнообразия живущих в стране народов. Поэтому

было решено ориентировать ее на формирование источников для изучения «русского народа», то есть великорусов, малорусов и белорусов, тем более, что «первой задачей» музея, сформулированной на совещаниях 1901–1903 гг., была задача «изучения русского племени»<sup>12</sup>. Вместе с тем было принято решение в ближайшее время подготовить также программы комплектования памятников других народов Российской империи<sup>13</sup>.

«Программа для собирания этнографических предметов» включала в себя рекомендации по методике комплектования, помещенные в раздел «О собирании этнографических коллекций вообще», и подробно разработанную тематику комплектования. Методика была разработана на основе идей Д.Н. Анучина, Е.В. Барсова, А.Н. Пыпина, В.В. Радлова, И.Н. Смирнова и других известных ученых рубежа XIX–XX вв. Тематика же комплектования соответствовала взглядам Д.А. Клеменца и его коллег на предметную область этнографии. Они считали этнографию наукой о народе — этносе, — под которым понимали «собрание индивидуумов, объединенных в одно целое как общими чертами физических (антропологических) признаков, так и общностью исторических судеб, наконец, общностью языка, этой основы, из которой, в свою очередь, вырастает общность всего мировоззрения народной психологии, словом всей духовной культуры»<sup>14</sup>.

Согласно этим представлениям «Программа сбора этнографических предметов» состояла из разделов, охватывающих «все принадлежности жизни и быта, как материального, так и духовного»<sup>15</sup>: I. Поселения, постройки, жилище и его принадлежности; II. Одежда и украшения; III. Техника в народном быту; IV. Пища и напитки; V. Занятия и промыслы; VI. Семейный быт; VII. Суеверия и гадания; VIII. Народная медицина.

Следует отметить, что программа фактически не затрагивает тему христианства, хотя трудно представить «этнический портрет», например, великорусов, без этой его составляющей. Это было обусловлено особым интересом ученых последней четверти XIX в. к дохристианским верованиям, которые, как они полагали, легли в основу народного мировоззрения<sup>16</sup>.

Каждый раздел «Программы» был тщательно разработан: отмечены экспонаты, которые надо приобрести для музея, указаны предметы, которые можно доставить в моделях, зарисовать, сделать чертеж или план, сфотографировать или дать подробное описание.

Методика комплектования подробно разработана в «Программе» только для вещевых памятников. В ней идет речь о формах комплектования, критериях отбора памятников и способах оформления приобретенных экспонатов. Как известно, основной формой комплектования коллекций музея в те годы считалась экспедиционная

работа специалистов в области этнографии. Однако в «Программе» говорится, в основном, об участии в нем «лиц и учреждений, близких к народной жизни», «любителей и знатоков народного быта». Предпочтение такой формы объяснялось малочисленностью штата музея, состоявшего из четырех человек.

Критерии отбора памятников в «Программе» разработаны довольно тщательно. В ней указывается, что собиратель должен внимательно относиться к отбору вещей, так как не каждый предмет народного быта можно считать этнографическим: «Надо, однако, помнить, что не все предметы народного труда имеют этнографическое значение» или «необходимо иметь в виду различие между этнографической точкой зрения и промышленно-экономической»<sup>17</sup>. Этнографическим может считаться только тот предмет, который создан «для удовлетворения потребностей самого народа», потому что «в этнографическом музее на первом плане стоит человек, народ, создавший тот или иной предмет»<sup>18</sup>. Он отличается от «предметов промышленности», как правило, «своеобразием и своеобычностью». Этот критерий отбора памятников, известный среди этнографов еще в середине XIX в., хорошо работал и в начале XX в. В этот период большая часть народов Российской империи жила в рамках традиционной культуры и даже многие, по выражению тех лет, «промышленные племена», такие как русские, сохраняли в материальной и духовной сфере культуры множество традиционных компонентов или, по словам В. В. Радлова, «были воодушевлены еще самостоятельными идеалами».

Составители программы позаботились о включении в нее и более мелких «правил» отбора экспонатов. В музейное собрание рекомендовалось приобретать только вещи, бывшие в употреблении: «При покупке, говорилось в программе, всегда следует предпочесть вещь уже бывшую в употреблении, а не новую или тем более сделанную по специальному заказу собирателя»<sup>19</sup>. Указывалось на желательность комплексного подбора вещей: «Представляя какие-либо образцы народного труда <...> в полной научной коллекции нужно представить и образцы сырого материала и инструменты, употребляющиеся в производстве, а также вспомогательные вещества, например, краски и т.п.»<sup>20</sup>. В программе отмечалась также необходимость сбора в полевых условиях подробной информации о каждом приобретаемом для музея предмете, потому что «вещь без обозначения происхождения не может быть этнографическим документом»<sup>21</sup>. В легенду к вещам рекомендовалось включать сведения о месте бытования вещи (губерния, уезд, волость, село), ее точное название, а также названия ее отдельных частей, если она сложная по составу, фамилию владельца и его социальное положение (богатый, бедный), фамилию мастера, ее изготовившего, и цель изготовления: для соб-

ственного употребления, на заказ или на рынок; ареал бытования; предлагалось также записывать верования, связанные с вещью, ее использование в обрядовой жизни. Любопытно отметить, что от собирателя не требовалось фиксации точного времени изготовления того или иного предмета, вполне достаточно было указать является ли он предметом «стародавним» или относится к «новообразованиям».

«Программа для собрания этнографических предметов», составленная Д. А. Клеменцем и его коллегами на основе представлений о «правильном собирании», которые разработали ученые последней четверти XIX в.,— позволила музею уже в первое десятилетие XX в. скомплектовать прекрасные вещевые коллекции, которые составляли основу всего собрания Российского этнографического музея.

<sup>1</sup> Ныне Российский этнографический музей.

<sup>2</sup> Харузина В. Н. Этнография. Вып. 1. СПб., 1909. С. 39.

<sup>3</sup> Станюкович Т. В. Этнографическая наука и музеи: по материалам этнографических музеев Академии наук. Л., 1978; Токарев С. А. История русской этнографии. М., 1966. С. 397–400.

<sup>4</sup> Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея: В 4 вып. М., 1887–1895.

<sup>5</sup> Токарев С. А. Указ. соч. М., 1966. С. 397–400.

<sup>6</sup> Барсов Е. В. О значении графа Румянцева в этнографической науке // Сборник материалов для истории Румянцевского музея. М., 1882. Вып. 1. С. 93–107; Он же. Значение Дашковского этнографического музея и его задачи // Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1879–1882 гг. М., 1884. С. 125–129; Пыпин А. Н. О задачах русской этнографии // Вестник Европы. Т. II, III. 1885; Анучин Д. Н. О задачах русской этнографии // ЭО Кн. 1. 1889; Смирнов И. Н. Задачи и значение местной этнографии. Казань, 1891 г.; Радлов В. В. Инструкции для собрания этнографических предметов, относящихся до быта киргизов Степного генерал-губернаторства. СПб., 1895. С. 1–10.

<sup>7</sup> Программа для собрания этнографических предметов. СПб., 1902. Изд. 2. С. 5.

<sup>8</sup> Могилянский Н. М. Этнографический отдел Русского музея имп. Александра III // ЖС Вып. 2, Год XX. 1911. С. 497.

<sup>9</sup> Могилянский Н. М. Предмет и задачи этнографии // ЖС Вып. 1. Год XXV. 1916. С. 11.

<sup>10</sup> Программа для собирания... С. 11.

<sup>11</sup> В течение 1902–1903 гг. программа издавалась три раза.

<sup>12</sup> Протокол второго, состоявшегося 13 февраля 1901 г. совещания об устройстве и организации Этнографического отдела Русского музея императора Александра III. С. 4. [б.г.]

<sup>13</sup> Программа для собирания... С. 7.

<sup>14</sup> Могилянский Н. М. Предмет и задачи этнографии. С. 11.

<sup>15</sup> Программа для собирания... С. 11.

<sup>16</sup> Токарев С. А. Указ. соч. С. 410–415.

<sup>17</sup> Программа для собрания... С. 12, 38.

<sup>18</sup> Там же. С. 12.

<sup>19</sup> Там же. С. 13.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

UDC 39; 069

*I. I. Shangina*

“The Program for Ethnographic Item Collecting”  
of The Department of Ethnography of The Russian  
Museum of Emperor Alexander III and the  
Ethnography at the turn of the 20<sup>th</sup> century

**Shangina Izabella Iosifovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian people, main research fellow, D. Sc. (History); iz.schangina@yandex.ru

The report examines “The program for ethnographic item collecting”, which was the first program of The Department of Ethnography of The Russian Museum of Emperor Alexander III. The report shows the program’s relation with the conception of the ethnographic exhibit acquisition that was developed by the scholars in the last quarter of the 19<sup>th</sup> century.

*Keywords:* acquisition of museum collections, ethnographic collections, ethnographic item, ethnographic exhibit, acquisition program, selection criteria, The Department of Ethnography of The Russian Museum of Emperor Alexander III.

*Н. М. Калашникова*

**О концептах собирательской деятельности  
Российского этнографического музея: пример  
изучения традиционной культуры болгар-  
переселенцев на протяжении столетия\***

**Калашникова Наталья Моисеевна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, заведующая, профессор, доктор культурологии; ethnonataly@mail.ru

Доклад посвящен характеристике уникальной коллекции, представляющей болгар-переселенцев; при формировании ее существенную роль сыграли программы Российского этнографического музея. Крупнейшая по числу экспонатов по сравнению с аналогичными собраниями музеев Кишинева, Одессы, Симферополя и сельских музеев Молдовы и Украины, эта коллекция, формировавшаяся на протяжении всего XX в., причем этнографическому обследованию неоднократно подвергались одни и те же населенные пункты, — позволяет рассматривать изучаемые явления этнической культуры болгар-переселенцев в динамике. Подобный подход демонстрирует концептуальные принципы собирательской деятельности ведущего этнографического музея России.

*Ключевые слова:* музейная концепция, болгары-переселенцы, собирательские программы, музейные коллекции, традиционная культура.

Уникальность коллекции Российского этнографического музея (РЭМ), посвященной болгарам-переселенцам, состоит, в первую очередь, в том, что эта коллекция — самая крупная по числу экспонатов в сравнении с аналогичными собраниями музеев Кишинева, Одессы, Симферополя и сельских музеев Молдовы и Украины. Вторым, не менее важным моментом является то, что формирование этой коллекции продолжалось на протяжении всего XX в., когда

---

\* Статья выполнена в рамках поддержанного РГНФ/РФФИ проекта № 15–01–00376/15 «Болгары Молдовы, Украины и России. Опыт жизни в диаспоре»

этнографическому обследованию неоднократно подвергались одни и те же населенные пункты, что позволяет рассматривать изучаемые явления этнической культуры в динамике. Кроме того, чрезвычайно важен был факт отбора экспонатов собирателями, работавшими по специальным программам.

На роли таких программ хотелось бы остановиться более подробно, так как это имеет прямое отношение к концепции всей собирательской деятельности РЭМ. Следует отметить, что Программе Этнографического отдела Русского музея (ЭО РМ), выдержавшей три издания<sup>1</sup>, предшествовало несколько публикаций: Программа Юго-Западного отдела Императорского Русского Географического общества (1875)<sup>2</sup>, Программа Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии под редакцией Н. А. Янчука (1889)<sup>3</sup> и Программа, составленная князем В. Н. Тенишевым (1898)<sup>4</sup>. Указанные программы предполагали получение в письменном виде этнографических сведений, которые могли быть дополнены рисунками и фотографиями. Программы, изданные ЭО РМ и предназначенные для собирателей подлинных этнографических предметов, состояли из восьми разделов, которым предшествовал еще один — «О собирании этнографических коллекций», — в котором основное внимание было уделено изучению материальной культуры народов России. Считая музейные экспонаты особым видом документов, авторы Программы предъявляли серьезные требования не только к приобретаемым для коллекций предметам, но и к записям, которые должны были их сопровождать: «О каждой вещи должно быть непременно указано, откуда она взята (село, город, губерния); если возможно, следовало указать даже имя лица, которому она принадлежала или же имя мастера... Необходимо было также сообщить точное местное название... Вещь без обозначения происхождения не может быть этнографическим документом»<sup>5</sup>, — указывалось в Программе. По мнению авторов программы, собиратели, приступая, например, к сбору комплексов народной одежды, должны были выявить ареал распространения тех или иных элементов костюма и попытаться проследить их эволюцию. Таким образом, сформулированные в Программе направления нацеливали на необходимость сбора как можно более полной информации, создающей в итоге четкое представление о том или ином этнографическом явлении. Несколько позднее хранитель ЭО РМ А. А. Миллер утверждал, что следует обращать особое внимание на требование сбора предметов по истории одного народа в разные периоды его развития<sup>6</sup>, а также установку на сбор сходных предметов у разных народов с целью отражения принципов общности<sup>7</sup> и т.д. Эти позиции особенно важны были при работе в местах расселения инонационального населения,

каким являлись болгары-переселенцы, проживавшие в контактной зоне рядом с гагаузами и молдаванами в Новороссии.

Поэтому чрезвычайно важно, что сборы экспонатов по болгарам-переселенцам проходили в соответствии с Программой ЭО РМ начиная с первой экспедиции 1905 г., которая была осуществлена хранителем музея — Н. М. Могилянским. Далее собирательская деятельность была продолжена К. А. Иностранцевым (1905), В. П. Шнейдер (1908), П. З. Рябковым (1909–1910), Н. Н. Кирмикчи (1910), Севастьяновым и М. Н. Сперанским (1926–1927), А. Г. Данилиным (1938), Е. Я. Тимофеевой и Е. Ф. Кононовой (1980), Н. М. Калашниковой (1985–1989), Л. Г. Ганиной и Е. Дьяковой (2016).

Анализ экспонатов, характеризующих быт болгар-переселенцев и собранных в разные годы, но в одних и тех же местах проживания, дает возможность проследить динамику изменений, которые происходили в материальной культуре переселенческого населения.

Так, предметы, приобретенные в начале XX в. Н. М. Могилянским в Бессарабской губ. (Бендерский у., сс. Чадыр-Лунга, Кириутня, Комрат, Кирсово, Беш-Алма, Беш-Темин) и составившие основу собрания по этнографии болгар-переселенцев в РЭМ (колл. № 743), были дополнены артефактами, привезенными собирателями следующих поколений, работавших в последней четверти XX — начале XXI в. — Е. Я. Тимофеевой и Е. Ф. Кононовой, Н. М. Калашниковой, Л. Г. Ганиной и Е. В. Дьяковой.

Следует отметить четкую этническую фиксацию в описях музея некоторых коллекций смешанного характера, поскольку на обследованных территориях помимо болгар, совместно или рядом проживали гагаузы. На основании собирательских программ, по которым работали исследователи, в коллекцию приобретались элементы или полные комплексы мужской и женской одежды, предметы убранства интерьера (наволочки, полотенца, ковры), образцы тканей, шелковые нити, образцы посуды, музыкальные инструменты и пасхальные яйца. Особо следует отметить тщательную запись собирателями местной терминологии, а также подробное описание кроя одежды, техники ткачества и способов декора.

В соответствии с указанием, содержавшемся в Программе, о том, что «вообще лучше собирать и составлять отдельно костюмы: будничные, праздничные, летние, зимние, костюм девушки, костюм невесты, костюм замужней женщины»<sup>8</sup>, в Таврической губ., д. Коктебель в 1905 г. хранителем ЭО РМ К. А. Иностранцевым был приобретен уникальный свадебный наряд невесты, представляющий собой полный сукманный комплекс (*сукман, хабичка, престилка, колан, терлицы*), дополненный сложным головным убором (*мрежи, булу*) и украшениями из бус (*синцы*), бисера (*герданча*), бумажных



цветов (*китки*) и лент (колл. № 860). В фототеке музея хранится фотография, запечатлевшая женщину в этом костюме, что также соответствовало записи в Программе: «Вообще желательно возможно больше чертежей, выкроек, рисунков, образчиков мережек, узоров и фотографий»<sup>9</sup>.

Важно отметить и методическую роль Программ, поскольку в комплектовании коллекций по болгарам-переселенцам принимали участие как специалисты в области славянской этнографии, так и любители-краеведы, представители местной интеллигенции, студенчество. Так, по поручению ЭО РМ в 1908 г. художницей В. П. Шнейдер был приобретен полный женский костюм в ауле Чаи Таврической губ. (колл. № 1470); краевед П. З. Рябков в с. Парканы Тираспольского у. Херсонской губ. в 1909–1910 гг. собрал для музея коллекцию болгарского текстиля, в том числе старинные ковровые изделия (колл. № 2737); а студент Санкт-Петербургского университета Н. Н. Кирмикчи в 1910 г., обследуя с. Чишме-Варунт Измаильского у. Бессарабской губ. нашел не только свадебные полотенца, образцы тканей, но и деревянную ступу и каменные жернова (колл. № 2944).

Следующий этап комплектования коллекций по болгарам-переселенцам осуществлялся экспедиционными сборами музейных этнографов — Е. Я. Тимофеевой и Е. Ф. Кононовой (колл. № 10203), Н. М. Калашниковой (колл. № 10752, 10968, 11150, 11276), Г. Ганиной и Е. Дьяковой (колл. № 13275), которые во время приобретения экспонатов руководствовались, с одной стороны, представлениями о необходимости заполнения лакун в собрании музея, а с другой — возможностью проследить те изменения, которые происходили с предметами бытовой культуры болгар-переселенцев, проживавших длительное время в инонациональном окружении.

Таким образом, в результате собирательской деятельности в течение столетия в музее была сформирована коллекция по болгарам-переселенцам (около 400 ед. хр.), достаточно полно и глубоко отражающая различные стороны этнической культуры болгар, что в совокупности с архивными и фотоматериалами, позволяет считать её особо ценной.

---

<sup>1</sup> Программа для собирания этнографических предметов. Издание I-е Этнографического отдела Русского музея императора Александра III. СПб., 1902; Издание II-е. СПб., 1903; Издание III-е. СПб., 1904.

<sup>2</sup> Программа Юго-Западного отдела Императорского Русского географического общества для собирания сведений по этнографии. СПб., 1875.

<sup>3</sup> Программа для собирания этнографических сведений, составленная при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии/ Под редакцией Н. А. Янчука. М., 1889.

<sup>4</sup> Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России. Составленная князем В. Н. Тенишевым на основании соображений, изложенных в его книге «Деятельность человека» (С.П.Б. 1897). Издание второе, исправленное и дополненное. Смоленск, 1898.

<sup>5</sup> Программа для собирания этнографических предметов, Издание III. С. 6.

<sup>6</sup> Дмитриев В. А., Иванова В. П. А. А. Миллер — археолог и этнограф-кавказовед // Из истории формирования этнографических коллекций в музеях России (XIX–XX вв.): Сб. СПб., 1992. С. 26–40.

<sup>7</sup> Там же. С. 32.

<sup>8</sup> Программа для собирания этнографических предметов. Издание III. С. 24–25.

<sup>9</sup> Там же. С. 25.

UDC 303.425.5; 303.446.2

*N. M. Kalashnikova*

### On the Concepts of the RME Collection Gathering: The Case of Study of Bulgarian Migrants in Course of Century

Kalashnikova Natalia Moiseevna, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, head department, professor, D. Sc. (Culturology); ethnonataly@mail.ru

The paper describes in detail the unique collection on Bulgarian migrants in which formation the programmes of the Russian Museum of Ethnography played a significant role. This collection, the largest in respect of its items in comparison with similar collections of Kishinev, Odessa, Simferopol museums and rural museums of Moldova and Ukraine, was gathered in course of the entire XX century when the same settlements were subjects of several ethnographic studies. Thus, it makes possible to see the examined realities of Bulgarian migrants' ethnic culture in historical perspective. This approach reveals conceptual principles of collection gathering in the leading ethnographic museum of Russia.

*Keywords:* museum concept, Bulgarian migrants, collection gathering programmes, museum collections, traditional culture.

*Т. В. Пинкусова*

**Собрание русских изразцов Российского  
этнографического музея: история  
комплектования и экспонирования**

**Пинкусова Татьяна Владимировна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел научной документации, специалист; tasha\_pin@mail.ru

В статье рассматривается история поступления и экспонирования русских изразцов XVII–XIX вв. Российского этнографического музея (РЭМ). Собрание изразцов является примером целенаправленного комплектования печных наборов; по количеству экспонатов оно уступает лишь нескольким крупным музеям. В фондах представлены изразцы всех типов, произведенные во многих крупных художественных центрах и провинциальных кустарных керамических мастерских, поступившие из разных регионов бытования. Отдельные элементы печного декора были представлены на постоянных экспозициях и выставках музея. Уникальное собрание изразцов, сформированное РЭМ в XX в., представляет несомненный интерес для научно-исследовательской и экспозиционно-выставочной деятельности.

*Ключевые слова:* изразец, изразцовый декор, печь, керамика, музейная коллекция, история комплектования, музейная экспозиция.

Собрание русских изразцов Российского этнографического музея (РЭМ) насчитывает более 3 тысяч 300 единиц хранения; по количеству экспонатов оно уступает лишь нескольким крупным музеям страны.

Русский изразец — одно из интереснейших явлений богатого наследия традиционной культуры русского народа. В период расцвета изразцового производства в середине XVII–XVIII вв. керамика заняла первостепенное место в фасадном убранстве архитектурных памятников, а многочисленные изразцовые печи украшали интерьеры монастырских построек, царских палат, княжеских, боярских и купеческих домов. На рубеже XIX–XX столетий изразцовая печь стала традиционным элементом интерьера не только для горожан, но и для зажиточных крестьянских семей<sup>1</sup>.

Фонд интерьерной и фасадной керамики начал формироваться в 1903 г., практически сразу после основания музея (в то время — Этнографического отдела Русского музея, далее ЭО РМ). В первые годы его комплектования собиратели целенаправленно приобретали изразцовые печи, произведенные и бытовавшие в различных регионах страны. В фонде хранится девять полных (или почти полных) наборов и шесть крупных фрагментов печных облицовок второй половины XVII—XVIII вв., разных типов, различающихся декоративным оформлением.

Наиболее многочисленную группу составляют печи, привезенные из Костромской губ. (г. Кострома, Шунгенская вол., д. Святое). Два комплекта были отобраны и приобретены во время экспедиций сотрудниками музея Н.Н. Виноградовым и Е. А. Ляцким (колл. № 956, 1004). Четыре набора поступили благодаря активной собирательной деятельности преподавателя местной гимназии В. А. Андроникова (колл. № 953, 978, 979, 980).

Известный московский антиквар П. Е. Голубинский пополнил собрание изразцовой печью из с. Шаготи Ярославской губ. (колл. № 3224).

Комплекты из Вологодской губ. поступили от коллекционера Ф. Г. Шилова (колл. № 2823) и крестьянина из д. Климово Вологодской губ. А. Н. Мохина (гг. Ланск, Сольвычегодск и его уезд; колл. № 1027, 1070, 1105). Особый интерес представляют последние три изразцовые печи, редкие памятники второй половины XVII в.

Покупка печного набора от семьи А. Ф. Налетова из г. Соликамска Пермской губ. отмечена в отчете ЭО РМ за 1914 г. как особенно ценное приобретение (колл. № 3479)<sup>2</sup>. В письме руководству музея А. Я. Налетова сообщает, что решение продать печь не в частные руки, а в музей связано с желанием «избежать распылений русской старины и предотвратить переход вещей за границу»<sup>3</sup>.

К сожалению, не стал экспонатом музея памятник из с. Боголобово Владимирской губ., обнаруженный корреспондентом Д. Т. Яновичем, который находился там в экспедиции. В письме руководству он описывает печь с «изображениями мужиков и баб с разными прибаутками и пословицами», которую, по мнению автора, следовало купить для показа на музейной экспозиции «целой избь»<sup>4</sup>. В этом селе молодой ученый приобрел изразец от облицовки стенок русской печи<sup>5</sup>.

Среди приобретений этого периода широко представлены разрозненные изразцы (155 ед. хр.), поступившие от архитекторов Г. И. Котова и П. П. Покрышкина, археолога Н. И. Репникова, а также в составе сборных коллекций от г-жи Васильчиковой, К. Д. Далматова, А. Е. Ечкина, С. В. Брюлловой. Значительный

интерес представляют экспонаты, поступившие от известного коллекционера Ф. М. Плюшкина и иеромонаха Кирилло-Белозерского монастыря Антония (Александрова) (колл. № 2259, 3734, 6771). В составе коллекций изразцы, в том числе ранние терракотовые и муравленные, элементы декора печных облицовок, эмалевая икона на керамике, западноевропейские и среднеазиатские изделия, а также архитектурно-строительные детали: напольные плитки; фрагменты пояса с «летописью»; черепица; балясины декоративных поясов и элементы обрамления арочных проемов.

В 1928 г. собрание значительно пополнилось керамическими изделиями, поступившими из Государственного музейного фонда (колл. № 4938, 4939, 4940, 4941, 4942, 4943, всего около 1300 предметов)<sup>6</sup>. Три комплекта больших парадных печей происходят из дворцов петербургской знати — усадьбы Знаменка и дома Нарышкиных-Шуваловых на Фонтанке. Высокое качество изготовления изразцов и разнообразие декоративных элементов, усложняющих конструкцию печей, выдает в них продукцию столичной керамической мастерской. В двух других коллекциях хранятся фрагменты печных наборов из частных квартир, усадеб и учреждений Петербурга и его окрестностей — различные виды изразцов более чем от 12-и типов печей.

Остается неясной история предметов, поступивших в музей в первой половине — середине XX в. от разных собирателей и внесенных в 1958–1978 гг. в сборную коллекцию (№ 7046) как «ранее ошибочно исключенные и безномерные» (431 ед. хр.)<sup>7</sup>. Вероятно, в число этих экспонатов входят изразцы, переданные ЭО из историко-бытового отдела в 1929 г. (7 ед. хр.), а также полученные от профессора ЛГУ Д. Т. Тищенко в 1939 г.<sup>8</sup>

Во второй половине XX в., когда изразцы и изразцовые печи практически вышли из обихода, комплектование фонда прекратилось. Потому можно назвать особенно ценными приобретениями экспонаты, привезенные сотрудником музея Г. Н. Бабаянц из научных командировок в Пермскую, Вологодскую и Архангельскую обл. в 1950-е гг. (44 ед. хр., колл. № 7076, 7170)<sup>9</sup>. Среди них изразцы печей из церкви Сергия Радонежского в с. Дымково, из частных домов Соликамска, Великого Устюга, Тотьмы, а также из декора вологодской церкви Сретения Господня.

Впервые изразцы из музейного собрания — элементы печной облицовки из Вологодской губ. (колл. № 2823) — экспонировались на отчетной выставке приобретений ЭО РМ за 1910 г., открытой в 1911 г.<sup>10</sup> На первой экспозиции ЭО РМ 1923–1927 гг. изразцы были представлены среди предметов традиционной культуры русского народа южных и центральных областей<sup>11</sup>. На открывшейся

в 1960 г. экспозиции «Русские. Вторая половина XIX — начало XX в.» изразцы (10 ед. хр.) располагались на стенде среди предметов быта; в разделе «Народное искусство» был представлен фрагмент печи из плоских расписных изразцов XVIII в. из Вологодской губ.<sup>12</sup> (колл. № 2823). В настоящее время на экспозиции представлены изразцы (колл. № 979–2/1; 1027–32; 4940–30; 7046–3) и уже упомянутая печь.

В рамках выставочных проектов музея изразцы (4 ед. хр.; колл. № 6771–174, 181, 183, 184) были показаны в 2011 г. на выставке «Музей древностей», посвященной известному собирателю Ф. М. Плюшкину<sup>13</sup>.

Собрание русских изразцов РЭМ обладает обширным потенциалом, пока недостаточно реализуемым в экспозиционно-выставочной работе. Эти изделия могут демонстрироваться на тематических выставках разного содержания и направления. Значительный интерес, например, представляют расписные изразцы середины — второй половины XVIII в., с разной степенью полноты представляющие одежды, головные уборы, обувь, аксессуары, прически, воинское обмундирование, оружие, утварь, музыкальные инструменты, а также эпиграфику своего времени.

Неизменный интерес у посетителей РЭМ вызывает изразцовая печь, воссозданная на экспозиции «Русские» в 1950-е гг. Такая наиболее зрелищная форма экспонирования подлинной интерьерной керамики может иметь продолжение в нескольких вариантах. Объектом показа может быть фрагмент облицовки, воссозданный в упрощенной форме\*, или фрагмент лицевой части, воспроизводящий рисунок панно\*\*, или масштабный проект воссоздания первоначальной конструкции изразцовой печи\*\*\*.

Таким образом, трудами нескольких поколений этнографов РЭМ сформирована типологически и стилистически разнообразная коллекция изразцов XVII — XIX вв.; в ее составе печная керамика — наборы облицовок и разрозненные изразцы, а также немногочисленная группа архитектурной керамики. Экспонаты поступили из разных мест бытования — северных, западных, центральных

---

\* Подобные проекты реализованы в Иосифовском корпусе Вологодского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника; на экспозиции в Государственном историческом музее (фрагмент интерьера).

\*\* Так это воссоздано на экспозиции «Русское народное искусство XVII — XXI веков» в Русском музее.

\*\*\* Экспозиции: в залах архиерейских палат суздальского Кремля Владимиро-Суздальского музея-заповедника; в архимандритском корпусе Юрьев-Польского историко-архитектурного и художественного музея; в залах Кадриоргского художественного музея.

и северо-восточных губерний России. Продолжение работы по изучению и введению в научный оборот изразцов собрания РЭМ позволит пополнить и систематизировать накопленную информацию о русском изразце, а также использовать эти керамические предметы в экспозиционно-выставочных проектах музея.

<sup>1</sup> Баранова С. И. Москва изразцовая. М., 2006. С. 365.

<sup>2</sup> Отчет этнографического отдела Русского музея за годы 1909–1914. СПб., С. 8.

<sup>3</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 2. Ед. хр. 427. Л. 3.

<sup>4</sup> Там же. Ед. хр. 733. Л. 10–11 об.

<sup>5</sup> Данные из коллекционных описей РЭМ. Колл. № 657–38. Изразец по-ступил в 1904 г. от Д. Т. Яновича.

<sup>6</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 136. Л. 80–80 об.

<sup>7</sup> Архив отдела научной документации. Сведения о количестве вновь поступивших экспонатов. Л. 53.

<sup>8</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 255. Л. 3 об.; ед. хр. 187. Л. 14.

<sup>9</sup> Там же. Ед. хр. 1315. Л. 65.

<sup>10</sup> Отчетная выставка за 1910 г. собранных Этнографическим отделом Русского музея этнографических коллекций. С. 2.; Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 72. Л. 4.

<sup>11</sup> Этнографический отдел Русского музея: Краткий путеводитель: Веллкорусы. Л., 1926. С. 17.

<sup>12</sup> Русские. Вторая половина XIX — начало XX в.: Путеводитель по экспозиции. Л., 1961. Л. 62, илл. 1.

<sup>13</sup> РЭМ, отдел научной документации. Акт № 8723 от 20.12.2011 г.

UDC 903.2

*T. W. Pinkusova*

### The Tiles Collection of the Russian Museum of Ethnography: History of its Acquisition and Exhibition

**Pinkusova Tatiana Vladimirovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of scientific documentation, specialist; tasha\_pin@mail.ru

The paper examines history of acquisition and exhibition of tiles collection in the Russian Museum of Ethnography dated to XVII–XIX century. This collection is example of deliberate gathering of stove decorative elements. Just similar collections of few large museums surpass the number of collected items. The storages present all the kinds of tiles made in large artistic centers

and small provincial workshops of various regions. Some items of stove decoration were shown on permanent and temporary museum exhibitions. The unique collection of tiles gathered by the RME in XX century has evident value for research and exhibition activities.

*Keywords:* tile, tiled decorum, stove, ceramics, museum collections, history of acquisition, museum exhibition.



*О. В. Лысенко*

«Галицийская выставка» 1915 г.  
в Этнографическом отделе Русского музея:  
деформации этнокультурной среды  
в свете этномузеологического наследия

**Лысенко Олег Викторович**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, ведущий научный сотрудник, кандидат исторических наук; n\_lysenko@mail.ru

В докладе сделан акцент на актуальных в наши дни проблемах изучения историко-культурных предпосылок этнических конфликтов, процессов деструкции этнокультурной среды на территории Восточной Европы. Эти явления рассматриваются с учетом социально-политических трансформаций начала XX в. Анализ одного из первых экспозиционных проектов Российского этнографического музея — этнографической выставки по культуре русского населения Галиции, Буковины и Венгрии 1915 г. — позволяет сделать ряд выводов о важности исследований этномузеологического наследия как целостного явления.

*Ключевые слова:* этномузеологическое наследие, этнокультурная среда, этнические конфликты, славянская идентичность, этнографическое источниковедение.

Прошло более ста лет с начала комплектования фондов Российского этнографического музея (далее — РЭМ) и организации первых выставок. За это время произошли множественные геополитические изменения, претерпели трансформации идеологические парадигмы, сменились поколения, иными словами, в наступившую информационную эру, эпоху цифровых технологий, мир и общество стали другими. Возможно, в силу этих обстоятельств в последние годы наблюдается рост интереса к геополитическим процессам XX в., культурному наследию и возрождению традиций, к поискам идентичности, что связано со стремлением понять причины и корни явлений современности. Как мы уже отмечали, «такое осмысление становится актуальным в силу того, что к настоящему времени образовалась подходящая временная дистанция, позволяющая поместить

прошлое музея в исторический контекст, пригодный к научному изучению с применением достижений современной историографии и источниковедческих методов»<sup>1</sup>.

В научной библиотеке РЭМ сохранился иллюстрированный «Указатель временной Этнографической выставки русского населения Галиции, Буковины и Венгрии 1915 года», составленный А. К. Сержпутовским на основе коллекций, собранных Ф. К. Волковым. Реализация подобного проекта для музея имела исключительное значение, поскольку она воплотила в себе понимание экспозиционных задач двух выдающихся ученых своего времени, представителей российской дореволюционной науки, внесших огромный вклад в формирование белорусской и украинской этнографических школ.

Для анализа этой выставки, упоминаний о которой на протяжении прошедшего столетия практически не встречается, было решено обратиться к архивным источникам музея, а также привлечь более широкий круг материалов эпохи возникновения выставки, описания исторических событий Первой мировой войны в этом регионе и последующими за ней глобальными катаклизмами, сыгравшими роковую роль в судьбе народов Восточной Европы. Комплексный подход к изучению выставочного проекта как объекта этнозоологического наследия может эксплицировать актуальные смыслы, заложенные в его основе, послужившие причиной выбора темы публичной выставки не только с точки зрения политического момента, но и понимания этнокультурного ландшафта Восточной Европы, репрезентируемого в экспозиционном пространстве одного из крупнейших развивающихся музеев Российской империи.

В экспозиционной деятельности, наименее подверженной рефлексии и системному анализу, музеи представляют объекты культуры в соответствии с «духом времени», интерпретируют их с учетом доминирующих научных теорий, выстраивая «новую реальность», преломленную сквозь призму нашего концептуально организованного опыта. «Музей как пространство культуры, порождающее новые смыслы, оказывается инструментом конструирования мифологического дискурса»<sup>2</sup>.

Изучение деятельности предшественников и их концептуального видения текущих событий позволяет оценить их вклад в историю сохранения памятников этнической культуры народов, населявших бывшую Российскую империю и ряд других территорий, с позиций нынешней эпохи. Сегодня трудно представить, что современная Галиция в составе постсоветской Украины еще сто лет назад была центром русофильского движения. Вопреки сегодняшним драматичным метаморфозам в духе «прочь от России» в тот исторический период галичане грезили «русским миром», смотрели в сторону России

и ждали, когда разрозненные в силу политических коллизий земли объединятся в общем доме. Эти идеи, как и основные положения концепции, включая социально-политический и историко-культурный аспекты, сформулированные в качестве цели выставки в виде презентации недавно собранных коллекций музея, прослеживаются в тексте предисловия к «Указателю». А. К. Сержпутовский как автор текста излагает консолидированную с Ф. К. Волковым точку зрения относительно исторической судьбы региона: «Под именем Червенских городов Восточная Галиция с глубокой древности принадлежала к числу старейших русских областей, таких как Киевская, Черниговская, Новгородская и пр. Находясь, однако, на самом краю восточнославянского мира и вдаваясь клином между Польшей и Венгрией, она подвергалась нападениям со стороны своих соседей и входила в состав соседних держав»<sup>3</sup>. В тексте также дается оценка этнокультурного ландшафта региона: «Несмотря на сильное влияние Польши и Венгрии, русское население этой области упорно отстаивало свою веру, свой язык, свою устную и книжную словесность и сохранило свои этнографические особенности. С этнографической точки зрения, русское население Восточной Галиции, Буковины и Угорской Руси принадлежит к большой группе малоруссов, отличаясь в то же время и чертами, заключающимися в диалектологических особенностях, постройках, costume, образе жизни, верованиях и обычаях»<sup>4</sup>. Для разработки тематической структуры выставки и формирования экспозиционных комплексов были определены внутренние границы компактного проживания различных групп населения, дифференцируемого в соответствии с признаками локальной этнокультурной среды: «Группы эти далеко не всегда совпадают с политическими и административными подразделениями... Русское население Галицкой равнины в своей культуре ничем существенным не отличается от соседних волынского и подольского населения со всеми главными особенностями, больше всего в постройках и одежде. В Буковине чувствуется уже заметное румынское влияние. Русское население прикарпатских областей делится на *лемков*, *бойков*, *гуцулов* и *угорских руснаков*»<sup>5</sup>. Характеризуя состав экспозиционных комплексов, представленных на выставке, отмечалось, что «коллекции, выставляемые теперь ЭО РМ (Этнографический отдел Русского музея. — О. Л.) были собраны по поручению Отдела хранителем Отдела Ф. К. Волковым в Галиции, Буковине и Угорской Руси в 1904, 1901, 1906 и 1907 годах. Тогда же были исполнены и фотографии, небольшая часть которых могла быть выставлена. Находящиеся на выставке собрания предметов не могут считаться исчерпывающими. Их пополнение будет предметом дальнейшей систематической работы. Выставляя для обозрения

имеющиеся коллекции, ЭО имел в виду, несомненно, пробудившейся в русском обществе интерес к русскому населению Галиции»<sup>6</sup>. Всем этим планам не суждено было осуществиться. Еще за семь месяцев до открытия выставки в окрестностях австрийского г. Граца начали сооружать первый в Европе концлагерь для русского населения Галиции. Первый транспорт в составе 2000 человек обоего пола прибыл в Талергоф 4 сентября 1914 г. из Львова. С ноября 1914 по январь 1915 г. эпидемия тифа унесла жизни трёх тысяч человек. Общее число заключенных Талергофа оценивается как «свыше 30 тысяч», а погибших — лишь безликое «тысячи». Этнокультурный ландшафт стал ускоренно утрачивать свои природные очертания.

В журнале заседаний Совета Этнографического отдела Русского музея императора Александра III имеется протокол за № 351 от 4 мая 1915 г. со следующей записью: «Н. М. Могиланский представил отчет о временной Галицийской выставке, которая была открыта при Отделе в течении 12 праздничных дней, начиная с 24 марта по 30 апреля. Вход на выставку не был свободный — было разослано лишь около 1000 входных билетов, причем лица, заявившие о желании посмотреть выставку, пропускались и без входного билет. В книге посетителей расписалось 2714 человек, но фактически выставку посетило гораздо больше обозревателей»<sup>7</sup>.

Текст содержит много интересных деталей, но в нашем случае представляется особенно важным тот факт, что открытие публичной выставки было приурочено к пасхальной неделе, что, на наш взгляд, имеет глубокий символический смысл. Первая Пасха, которую праздновали в начале Первой мировой войны выпала на 22 марта (4 апреля) 1915 г. Об особой атмосфере традиционных праздников во время войны существует достаточно большая публицистика. Нам хотелось бы привести несколько примеров, иллюстрирующих празднование Пасхи на австрийском фронте, о чём сообщали в дни работы выставки петроградские «Биржевые ведомости»: *«После взятия Перемышля бои в Карпатах носят такой ожесточенный характер, как никогда. Наши солдаты, конечно, были подготовлены к такой встрече праздника и, действительно, в Страстную субботу неприятель провел сильную атаку. Ночью, в секунды отдыха, солдаты поздравляли друг друга со Светлым праздником. О богослужении, конечно, нужно было забыть. Кое-где все-таки удалось отслужить краткое богослужение, продолжавшееся всего 3–4 минуты»*. Осудивший действия австрийцев простой русский солдат, воевавший и в Русско-японскую войну, добавил: *«Не то было в японской войне, японцы не стреляли в Пасхальную ночь, хотя они видели со своих позиций, что мы собираемся молиться Богу»*<sup>8</sup>. В оценке событий мы можем наблюдать разные стратегии

уважения к традиции, природа которых на первый взгляд лежит на поверхности, тем не менее проблема требует дополнительных исследований, более глубоких интерпретаций.

За прошедшее столетие в экспозиционной деятельности музея проблема презентации материалов этого региона в связи с социально-политическими событиями поднималась неоднократно. Эти события, воплетенные в историческое полотно естественно развивающегося традиционного образа жизни, приводили к деформациям локальной этнокультурной среды и закономерным образом отражались на музейной деятельности и в этномузеологическом наследии этого уникального для восточнославянских народов региона. Очевидно, что в изучении современных моделей формирования национальной идентичности, наблюдаемых мутаций в сфере исторической памяти в ситуации возрастающей конвергенции социально-политических и этнокультурных процессов, — приобретают особое значение комплексные, междисциплинарные подходы. В то же время на фоне деструкции локальной этнокультурной среды как важнейшего объекта научно-прикладной деятельности этнографических музеев в современных условиях открываются новые перспективы для дальнейших системных исследований.

---

<sup>1</sup> Михайлова А. А., Лысенко О. В., Гавришина В. В. Проект «Этномузеологическое наследие А. К. Сержпутовского»: апробация аналитических стратегий // Новые российские гуманитарные исследования. 2015. № 10. Электрон. ресурс. URL: <http://www.nrgumis.ru/articles/1951/>

<sup>2</sup> Лысенко О. В. Выставка «Славяне Восточной Европы» как модель концептуальной экспозиции: Вещь в музейном и этнокультурном пространствах // Материалы по этнографии: Народы Белоруссии, Украины, Молдавии. СПб., 2010. С. 260.

<sup>3</sup> Указатель временной Этнографической выставки русского населения Галиции, Буковины и Венгрии / Сост. А. К. Сержпутовский. Пг., 1915. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 3.

<sup>5</sup> Там же. С. 4.

<sup>6</sup> Там же. С. 5.

<sup>7</sup> Архив РЭМ. Ф.1. Оп.1. Д.103. Л.13.

<sup>8</sup> Биржевые ведомости. 1915. № 14734.

UDC 391.4; 903.04; 7.04

*O. V. Lysenko*

Galician Exhibition of 1915: Deformations  
of the Local Ethno-Cultural Environment  
in the Light of the Ethnomuseological Heritage

**Lysenko Oleg Victorovich**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Etnography of the People of Belarus, Ukraine and Moldova, leading research fellow, Ph.D. (History); n\_lysenko@mail.ru

The report emphasizes the actual problems of studying the historical and cultural prerequisites of ethnic conflicts, the processes of destruction of the local ethno-cultural environment in Eastern Europe. These phenomena are considered taking into account the socio-political deformations of the early 20th century. The analysis of one of the first exposition projects of the Russian Museum of Ethnography — Ethnographic exhibition of the Russian population of Galicia, Bukovina and Hungary in 1915 allows us to draw a number of conclusions about the importance of research on the ethnomuseological heritage as an integral phenomenon.

*Keywords:* ethnomuseological heritage, ethno-cultural environment, ethnic conflicts, Slavic identity, ethnographic sources.

*Е. Л. Кубель*

От Туркестана к республикам Средней Азии:  
экспозиция по Узбекистану Этнографического  
отдела Русского музея и Государственного  
музея этнографии (1932–1934 гг.)

**Кубель Елена Леонидовна**, Российский Этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Средней Азии и Казахстана, научный сотрудник; elenakubel@yandex.ru

Вторая половина 1920х – начало 1930-х гг. были переломным временем как для страны в целом, так и для Этнографического отдела Русского музея в частности. Это было время его активного преобразования как институции, переоценки старых и выстраивания новых принципов музейной политики. Особенно важным для этнографического музея является определение принципа показа материала на экспозиции. Сравнение двух постоянных выставок среднеазиатского отделения, которые разделяет менее десятилетия, отчетливо демонстрируют эту трансформацию.

*Ключевые слова:* Российский этнографический музей, Туркестан, Узбекистан, узбеки, история музейных экспозиций.

Вторая половина 1920 — начало 1930-х гг. были переломным временем как для всей страны в целом, так и для ЭО ГРМ в частности. Это было время его активной трансформации как институции, время, когда пересматривались старые и выстраивались новые принципы музейной политики. Особенно важным для этнографического музея является определение принципа показа материала на экспозиции. Сравнение двух постоянных выставок среднеазиатского отделения, которые разделяет менее чем десятилетие, отчетливо демонстрируют эту трансформацию.

Постоянная выставка Отделения этнографии Кавказа и Туркестана была частью общей экспозиции ЭО ГРМ, открытой в 1923 г.<sup>1</sup> Информация о ее структуре и экспонатах содержится в «Кратком путеводителе» 1926 г., написанном тюркологом, впоследствии директором Института востоковедения АН СССР А. Н. Самойловичем<sup>2</sup>. Выставка состояла из двух частей: «Кочевники Туркестана»

и «Оседлое население Туркестана». Понятие «Туркестан» в обоих разделах трактовалось шире, чем в настоящее время. Так, мир кочевой культуры раскрывался экспонированием предметов круга тюркоязычных народов: казахов, киргизов, туркмен, башкир и ногайцев<sup>3</sup>. Второй раздел был посвящен культуре оседлых ираноязычных и тюркоязычных народов, проживавших на всей территории этого огромного историко-культурного региона, как в Западной (советской), так и Восточной (китайской) его частях: оседлых и полусоседных узбеков, обитателей оазисов Восточного Туркестана (уйгуров), таджиков — горных и долинных, а также припамирских народностей. Основным принципом показа материалов на этой выставке был выбран региональный, позволяющий представить традиционную культуру народов, издавна проживающих на этой территории во взаимодействии. Уже в середине 1920-х гг., в связи с выработанными в СССР новыми принципами национальной политики, ЭО ГРМ, — одной из важных функций которого являлась пропаганда новой политики государства, — приступил к разработке новых принципов экспонирования. Процесс этот был трудным и занял достаточно долгое время. В «Отчете ГРМ за 1926 и 1927 гг.», подводящем итоги национально-государственного размежевания в СССР, говорилось: «Когда был выдвинут и проведен в жизнь принцип самоопределения народностей, и деление по народностям и племенам было положено в основу государственного устройства, ЭО как музей народностей и племен СССР только выиграл в четкости своего построения и своих задач»<sup>4</sup>. Исходя из этого государственная граница окончательно очертила круг народов, могущих быть представленными в обновленном этнографическом музее; поощрялся этнический принцип показа материала. Фактором, осложняющим методическую работу коллектива музея, стали жесткие императивы, заложенные в новых принципах планирования в СССР. В 1927 г. в стране принимается первый пятилетний план развития народного хозяйства. Все государственные учреждения должны были перестраивать свои планы в соответствии с новыми нормативными актами. Так, в июле 1929 г. «Главнаука Наркомпроса обратилась с распоряжением ко всем научным и музейным учреждениям приступить немедленно к переработке своих 5-летних планов с целью их конкретизации и увязки деятельности... с выполнением 5-летнего плана народного хозяйства»<sup>5</sup>. В Архиве РЭМ сохранился «Пятилетний план работ ЭО ГРМ» (1928 г.), в котором говорилось: «Основной работой пятилетия является полное переустройство постоянной выставки в соответствии с пятилетним планом хозяйственного и культурного строительства СССР на основе марксизма, с учетом роста культурного уровня рабочего посетителя»<sup>6</sup>. Однако, в части, касающейся новых экспозиций



Средней Азии, речь по-прежнему шла о региональном принципе показа: в 1931–1932 гг. предполагалось закончить «Экспозицию кочевых турецких народов Средней Азии, а также народов оседлого Туркестана; экспозиции городского быта Средней Азии»<sup>7</sup>. Начиная с 1928 г. начинает нарастать идеологическое давление, в связи с этим в постоянную выставку начинают вводить дополнительный материал. Появляются цитаты из классиков марксизма-ленинизма, сооружаются дополнительные щиты «по социалистическому строительству и даже производится частичное переустройство некоторых залов»<sup>8</sup>. Жесткий поворот на новый курс в 1929 г. ощутила вся страна. Для академической среды это был удар от так называемого «академического дела», по которому было репрессировано 115 сотрудников АН СССР. «Захватившие руководящие позиции молодые радикалы-большевики, неплохо освоившие основы марксистской теории, искажали реальное положение вещей»<sup>9</sup>. В 1931 г. заведующим ЭО стал тюрколог Н. Г. Таланов, который курировал процесс работы над экспозицией. Н. Г. Таланов пробыл на этом посту до 1933 г. и все это время, как написано в его характеристике, датированной 1935 г., «возглавлял советский актив музея в его борьбе с реакционными теориями в этнографии, в частности, проводившимися в исследованиях реакционных специалистов, бывших сотрудников музея (Руденко, Золотарев, Крыжановский и др.)»<sup>10</sup>. Вся работа над новой экспозицией выполнялась сотрудниками отделения: А. Н. Самойловичем (ушел из музея в 1931 г.), В. В. Екимовой, Ф. А. Фиельструпом, (арестован в 1933 г.), С. М. Абрамзоном, Г. В. Григорьевым, М. В. Сазоновой, Л. В. Строевой. В 1934 г. пришли в среднеазиатское отделение и активно включились в работу Ж. Я. Дехтяренко (Бухбиндер), Медведев и А. С. Морозова. В целях сбора недостающего материала, отражающего социальные трансформации для строящейся экспозиции, сотрудники дважды выезжали в Узбекистан. В 1930 г. научный сотрудник В. В. Екімова и студент-практикант Федоров собирали сведения по темам «Среднеазиатский город», «Культура города и аулов и их взаимное влияние», «Современные изменения в быту народов Средней Азии»\*. Также ими была собрана обширная вещевая коллекция по узбекам (РЭМ, колл. № 5216 140№№ /222 пр.). В 1934 г. М. В. Сазонова собирала материал для раздела экспозиции «Социалистическое строительство Узбекистана».

Новая экспозиция, посвященная Узбекистану, была частично построена в 1932 г. (работы продолжались еще два года). Выставка

---

\* В настоящее время казахов, киргизов и туркмен относят к центральноазиатскому региону, башкир — к региону Поволжья, ногайцев — к региону Северного Кавказа.

опиралась на принципы исторического материализма и состояла из следующих разделов: «I-я Вводная часть». В этом разделе был принят новый принцип экспозиционного показа: объектом показа становился народ (в данном случае узбеки), получивший тот или иной статус государственного образования (в данном случае это была союзная республика): «Узбекистан является одной из 7-и союзных республик, в которой пролетариат и трудовое колхозное дехканство (крестьянство) под руководством Коммунистической партии строит социалистическое хозяйство и национальную по форме и социалистическую по содержанию культуру. Эта республика занимает часть территории бывшего Туркестана, который являлся одной из наиболее угнетаемых колоний царской России»<sup>11</sup>. «II-я часть экспозиции» — Узбекистан перед русской колонизацией. «III-я часть» — Узбекистан в эпоху русской колонизации. «IV-я часть» была посвящена Октябрьской революции и социалистическому строительству в Узбекистане.

Отражением произошедших идеологических перемен, определивших изменения в научных подходах к этнографическим исследованиям, было закрытие палеоэтнографического (археологического) направления, которое до начала 1930-х гг. музей активно развивал, рассматривая историю того или иного региона во всей совокупности развития разных культур. В схематическом плане выставки «Узбекистан» 1933 г., написанном и.о. заведующего отделением С. М. Абрамзонем, предполагалось в дальнейшем «выявление исторического прошлого узбеков и занимаемой ими территории в целом, преимущественно на исторических и археологических памятниках»<sup>12</sup>. Этим планам не суждено было осуществиться. Виднейшие представители указанного направления Г. А. Бонч-Осмоловский, Д. А. Золотарев, А. А. Миллер, С. И. Руденко, С. А. Теплоухов подверглись преследованиям и репрессиям.

На новом этапе музейного строительства появляются и новые экспозиционные приемы. В частности, это были многофигурные постановочные сцены на фоне больших живописных панно, помогающие наглядно раскрыть ту или иную тему выставки. Больше всего таких сцен возникло во II-м разделе: «На поле», «Дом дехканина», «Мехмонхона в доме бая», «Базар с лавками», «Суд», «Женщина и дервиш на мазаре» и др. В III-м разделе были построены сцены: «Представители узбекской буржуазии и землевладельцы на приеме у генерал-губернатора» и др. IV-й раздел включал сцены: «На текстильном комбинате в г. Ташкенте», «Красная чайхана», «Дом зажиточного колхозника».

Сотрудниками отделения проводилась тонкая, исключительно профессиональная, минимально идеологизированная работа по выбору той или иной сцены и подборе персонажей для нее. Необходимый идеологический акцент задавался в текстах и экскурсионном рассказе.

Каждая сцена была многоплановой, давая возможность затронуть сразу несколько тем. Кроме того, в соответствии с общим замыслом, учитывались этнический, гендерный, социальный аспекты. Сцены выстраивались таким образом, чтобы рассказ по той или иной теме строился на всем материале экспозиции. Новаторским приемом было обращение к теме субкультуры детства с показом способов социализации, гендерным аспектом в воспитании<sup>13</sup> и т.п. Итак, начало 1930-х гг. стало новым этапом музейного экспозиционного строительства. Нашла свое воплощение заявленная в пятилетнем плане развития ЭО задача отражения «динамики народной культуры, позволяющая раскрыть историко-культурный процесс как единый в пространственном и хронологическом отношениях»<sup>14</sup>. С помощью многофигурных сцен на фоне живописных задников в музее визуализируется картина жизни в ее непрерывном развитии. Важно отметить, что этнографы, строившие экспозицию, сами являлись свидетелями и участниками этого исторического процесса. Жизнь менялась, и они менялись вместе с ней. Поэтому для них было органично сосуществование в одном экспозиционном пространстве образов туркестанского генерал-губернатора, дервиша, юноши с велосипедом и узбекской женщины с микроскопом. Именно таким образом музейные деятели, с одной стороны, строили картину прошлого, с другой, решали важную задачу «отражения современности в музее». Синонимом современности был новый строй и его достижения. Для воплощения все более возрастающих идеологических требований, необходимых для раскрытия темы, приходилось все активнее вводить научно-вспомогательный материал: фотографии, карты, схемы, диаграммы и цитаты, разрывая живую ткань уже выстроенного пространства, иссушая ее. Музей столкнулся с необходимостью не только формирования образа традиционной культуры, но и идеального образа «новой жизни».

---

<sup>1</sup> О первой постоянной выставке ЭО ГРМ см.: Герасименко Е. Е. Первая экспозиция Этнографического отдела. 1923–1927 гг. // Мат-лы междунар. науч. конф. «Музей. Традиции. Этничность: XX–XXI вв.». СПб; Кишинев, 2002. С. 336–341.

<sup>2</sup> Самойлович А. Н. Оседлое население Туркестана: Краткий путеводитель. ГРМ. 1926 г.

<sup>3</sup> Архив РЭМ. Ф.2. Оп.1. Д. 200. Л.1. Отчет Государственного Русского музея за 1926 и 1927 гг.

<sup>4</sup> Там же. Д.264. Л. 24. Документ, направленный Народным комиссариатом по просвещению 26 октября 1929 г. в Государственный Русский музей. (Копия поступила в Этнографический отдел).

<sup>5</sup> Там же. Л.2. Пятилетний план работ ЭО ГРМ на 1928–1933 гг.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. Д.294. Л.32. Отчет о работе ЭО ГРМ за 1930 г.

<sup>8</sup> Тумаркин Д. Д. От составителя // Репрессированные этнографы / Сост. Д. Д. Тумаркин. М., 2002. Т. 1. С. 4.

<sup>9</sup> Архив РЭМ. Ф.2. Оп.3. Д.260. Л.3. Таланов Н. Г.: Характеристика.

<sup>10</sup> Там же. Оп.1. Д.294. Л.14. Отчетные сведения о работе ЭО РМ с 1.10.29 по 12.1930 г.

<sup>11</sup> Сазонова М. В. Путеводитель по выставке Средней Азии. Л., 1934. С. 3, 4.

<sup>12</sup> Архив РЭМ. Ф.2. Оп.1. Д.446. Л.1.

<sup>13</sup> Присутствие манекенов детей (сцена «Дом дехканина») дало возможность интересно выстроить экскурсию для школьников, в которой главными героями были брат и сестра, с которыми происходили разные события: они навещали отца на поле, ходили на базар, мальчик поступил в ученики к мастеру-меднику и т. д. Архив РЭМ. Ф.2. Оп.1. Д.479. Экскурсия для учащихся. Рукопись.

<sup>14</sup> Там же. Д.264. Л.6. Пятилетний план работ ЭО ГРМ на 1928–1933 гг.

UDC 069.5

*E. L. Kubel*

From Turkestan to the Republics of Central Asia:  
Exposition of the Ethnographic Department of the  
State Russian Museum, and the State Museum of  
Ethnography (1932–1934)

**Kubel Elena Leonidovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Central Asia and Kazakhstan, research fellow; elenakubel@yandex.ru

The second half of the 1920s — early 1930s were a turning point for the country and for the Ethnographic Department of the Russian Museum, in particular. This was the time of its active transformation as an institution. The old principles of museum policy were reconsidered and new principles were constructed. The most important for the ethnographic museum is to define principle of showing material at the exposition. Comparison of two permanent exhibitions of the Central Asian department, a decade apart, clearly demonstrate this transformation.

*Keywords:* Russian Ethnographic Museum, Turkestan, Uzbekistan, Uzbeks, history of museum expositions.

*В. А. Прищепова*  
Экспозиции по народам Средней Азии  
1930-х гг. Музея антропологии и этнографии  
им. Петра Великого

**Прищепова Валерия Александровна**, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; vapr@kunstkamera.ru

В Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН хранится несколько фотоколлекций 1930-х гг., ставших источником для изучения содержания и методов создания первых советских этнографических выставок этих лет по народам Азии. В основу экспозиций легли установки официально утвержденного нового этнографического музееведения.

*Ключевые слова:* выставка, экспозиция, этнография, народы Средней Азии, музей, фотография, снимок.

В Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (далее — МАЭ) хранится несколько фотоколлекций, отражающих особенности выставочной деятельности в 1930-х гг. отдела Передней и Средней Азии (впоследствии — отдел Средней Азии и Казахстана). Особая научная ценность этих материалов состоит в том, что они являются единственными свидетельствами того, что выставка когда-то существовала.

Первая из фотоколлекций содержит стеклянные негативы 1930-х гг., на которых изображены материалы выставки отдела. К сожалению, какой-либо дополнительной информации об этой выставке найти не удалось, известно лишь, что она была демонтирована в 1933–1934 гг.<sup>1</sup> Но существование такой выставки в 1930-е гг. имеет большое значение для истории МАЭ и отдела, так как она была одной из немногих выставок, посвященных народам среднеазиатского региона, организованной в стенах музея.

На выставке, судя по сохранившимся изображениям, была представлена хозяйственно-бытовая утварь казахов. В отдельном шкафу

были выставлены казахские музыкальные инструменты, мужской костюм и два свадебных женских головных убора — *саукеле*, один из которых демонстрировался на манекене в составе комплекса свадебного костюма; также на манекене был показан и мужской костюм. Специальный шкаф был отведен под образцы казахской вышивки. Кадр фотоколлекции сохранил изображение шкафа, с установленной в нем моделью казахской юрты. По всей видимости эта модель поступила в 1898 г. из Тургайской обл. Казахстана от Л. Д. Биркимбаева и Х. И.-М. Имимбаева вместе с другими многочисленными предметами казахского быта, переданными ими в музей<sup>2</sup>. Любопытно было рассмотреть этот экспонат в собранном виде хотя бы на фотографии, поскольку он никогда не экспонировался ни в музее, ни на выставках за его пределами.

Предметы быта оседлых узбеков и равнинных таджиков были сосредоточены в нескольких шкафах. Там находились изделия традиционных среднеазиатских ремесел, керамическая и металлическая посуда, в двух шкафах выставлены детские игрушки, в отдельной витрине — глиняные игрушки-свистульки. Один из шкафов был посвящен персидским и среднеазиатским дервишам: в нем демонстрировались три манекена в характерных костюмах, сосуды для подаваний и другие ритуальные принадлежности.

В одном из шкафов выставки были помещены предметы быта и национальные костюмы каракалпаков. Насыщенным по количеству представленных вещей был шкаф с экспонатами по горным таджикам. Отдельно были выставлены предметы быта припамирских народов. В трех шкафах экспонировались народная одежда и предметы традиционного быта хазара, белуджей и джемшидов, ираноязычных кочевников, которые в 1920-е гг. проживали на территории Туркмении. Именно эти снимки экспозиции со шкафами, в которых находились предметы, принадлежавшие представителям указанных выше народов, позволили предположить, что создание выставки относилось к началу 1930-х гг., так как коллекции, посвященные белуджам, джемшидам и хазара появились в МАЭ в результате их передачи участниками Среднеазиатской этнологической экспедиции 1926–1929 гг. под руководством известного ираниста И. И. Зарубина.

Несколько шкафов выставки были выделены для коллекций, характеризовавших традиционную культуру, художественные промыслы и религиозный культ зарубежных народов — иранцев, афганцев, оседлого населения китайского Туркестана.

Анализ фотографий этой выставки позволяет сделать вывод о том, что она была перенасыщена вещами. Отдел выставил практически все свои вещевые коллекции. В те годы, по всей видимости, в музеях не было распространено изготовление музейных манекенов, которые

передавали антропологические особенности народов и оживляли однообразную академическую выставку. На снимках выставки манекены присутствуют в единичных экземплярах. Демонстрация музейных экспонатов напоминала скучную вещевую лавку, отсутствовали макеты, жанровые сценки, коллекции иллюстративного фонда, которые демонстрировали бы бытование предметов обихода в народной среде. В то же время это была первая экспозиция советского времени, созданная еще без давления идеологических установок более поздних лет и сосредоточенная только на показе традиционного образа жизни народов региона посредством музейных коллекций.

Однако, в эти годы уже выстраивались новые подходы к этнографии. Большую роль сыграло Совещание этнографов Москвы и Ленинграда 5–11 апреля 1929 г., состоявшееся в Ленинграде. Оно положило начало новому направлению работы советских этнографов, основанному на марксистском понимании социально-экономических отношений. Деятельное участие в совещании принял Н. М. Маторин, выступивший с докладом о необходимости активного участия этнографов в проводившихся в стране преобразованиях. В 1931 г. на страницах журнала «Советская этнография» в статье Н. М. Маторина были определены задачи советской этнографической науки<sup>3</sup>. Перестройка этнографии конца 1920 — начала 1930-х гг. означала строгий идеологический надзор.

В 1930–1933 гг. Н. М. Маторин был директором МАЭ и образованного на его основе Института антропологии и этнографии АН СССР. Одновременно, в 1931–1933 гг., он являлся ответственным редактором журнала «Советская этнография». Маторину удалось активизировать работу коллег по изучению культуры и быта современного колхозного села, а также оживить экспедиционную деятельность. Под его руководством и при его участии в музее произошли большие изменения, были введены новые методы экспонирования. Возможно, в связи с этим среднеазиатская выставка отдела просуществовала недолго.

Экспедиционная деятельность музея в Средней Азии и Казахстане, прерванная в связи с революционными событиями 1917 г. и последовавшим переломом в жизни государства, возобновилась лишь со второй половины 1920-х гг. Участники экспедиций конца 1920 — начала 1930-х гг. доставляли вещевой, информационный и иллюстративный материал прежде всего о мероприятиях в области экономики и культурного строительства в Средней Азии и Казахстане.

В 1932–1935 гг. в Ленинграде в связи с 10-летней годовщиной образования республик Средней Азии (1924–1934) прошли конференции Академии наук СССР по изучению производительных сил региона, в работе которых принимали участие не только академи-

ческие, но и местные научные организации. К этим мероприятиям были приурочены юбилейные выставки, которые прошли в Большом конференц-зале Академии наук СССР и стали первым показом музейных этнографических коллекций, организованных после утверждения новых идеологических установок советской этнографии<sup>4</sup>. О содержании экспозиций свидетельствуют фотоколлекции МАЭ, отражающие материалы юбилейных выставок «Производительные силы». Выставки отличались друг от друга по структуре и по концепции. К сожалению, сохранились фотографии только двух из этих выставок: «Производительные силы Узбекской ССР» и «Производительные силы Таджикистана». По первой выставке их насчитывается не больше десятка, и на них видно, что многие экспонаты демонстрировались в жанровых сценах, а костюмы на манекенах<sup>5</sup>. На второй выставке, по видимому, основное место занимали иллюстративные материалы: более двухсот фотографий, экспонировавшихся на выставке, после ее закрытия поступило в фонды МАЭ<sup>6</sup>.

Дополнительное представление об особенностях выставочной деятельности МАЭ 1930-х гг., о методах создания экспозиций давала открывшаяся в залах музея в 1934 г. выставка «Таджики и припамирские иранцы», которую называли первой в ленинградских музеях этнографической экспозицией по Средней Азии, в основе которой лежала идеологическая направленность<sup>7</sup>.

По всей видимости эта выставка как и юбилейные, развернутые в залах АН СССР, создавалась по госзаказу и также задумывалась как «подарок к 10-летней годовщине национального размежевания среднеазиатских республик». Выставка по характеристике одного из ее создателей, ираниста А. Н. Кондаурова, неоднократно посещавшего Памир, «отображала развитие производительных сил и производственные отношения», дававшие «представление об обществе мелких замкнутых самостоятельных хозяйственных единиц, внутри которого сосредоточено производство всего необходимого»<sup>8</sup>.

Таким образом, в рамках пробных проектов создания новых этнографических выставок МАЭ, посвященных народам Средней Азии 1930-х гг., начинали реализовываться идеологические установки советского этнографического музееведения.

<sup>1</sup> МАЭ, колл. И-725.

<sup>2</sup> Там же. Колл.439.

<sup>3</sup> Маторин Н. М. Современный этап и задачи советской этнографии // Советская этнография. 1931. № 1–2.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> МАЭ, колл. И-3.



<sup>6</sup> Там же. Колл. И-68.

<sup>7</sup> Там же. Колл. И-731.

<sup>8</sup> Кондауров А. Н. Реэкспозиция отдела Передней и Средней Азии в Музее антропологии этнографии//СЭ. 1934. № 4. С. 123–124.

UDC 394

*V. A. Prischepova*

## Exposition on the People of Central Asia of the 1930s at the MAE

**Prischepova Valeria Aleksandrovna**, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg), senior research fellow, Ph.D.(History); vapr@kunstkamera.ru

In Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Cabinet of curiosities) of RAS stored several photo collections from 1930s. These collections became a source for studying content of displays and methods of creation of the first Soviet ethnographic exhibitions on peoples of Central Asia in that period. The cornersoten of the expositions were officially approved narratives of new ethnographic museology.

*Keywords:* exhibition, exposition, ethnography, peoples of Central Asia, museum, photo, picture.

*П. В. Глушкова, П. Д. Гарелик*  
Презентация семейно-родовых культов  
шорцев в экспозиционном пространстве  
музеев Кемеровской обл.\*

**Глушкова Полина Валерьевна**, Кемеровский государственный институт культуры, кафедра музейного дела, доцент; Этноэкологический музей-заповедник «Тюльберский городок» (г. Кемерово), научный сотрудник, кандидат культурологии; polina-glushkova@mail.ru

**Гарелик Полина Дмитриевна**, Кемеровский государственный институт культуры (г. Кемерово), кафедра музейного дела, бакалавр; polly.garelik@gmail.com

В докладе рассматриваются вопросы актуализации древнейшего пласта духовной культуры шорцев в музеях Кемеровской обл. На основе анализа музейных экспозиций выявлены методы актуализации родовых культов. Определено, что экспозиции строятся на основе тематического, реже ансамблевого метода. Семейно-родовые культы презентуются в основном с помощью экспонирования изображений духов, функции и обряд, связанные с ними, отражены в экспозиционных текстах. Тематических экспозиций, которые посвящены данной сфере культурного наследия, в музеях Кемеровской обл. не представлено.

*Ключевые слова:* актуализация духовных традиций, нематериальное культурное наследие, традиционная культура, родовые культы, музейная экспозиция.

Семейно-родовые культы являются наиболее древним пластом традиционной культуры шорцев — тюркоязычного народа, проживающего на юге Кемеровской обл. в горно-таёжной местности, получившей в первой четверти XX в. название Горная Шория<sup>1</sup>. К семейно-родовым культам шорцев относятся: вера в домашних покровителей *орекеннеров*, в духа-хранителя детей — *умай*, а также почитание духов, связанных как с охотничьим промыслом, так и с до-

---

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 17–11–42003

машным очагом *каннатулар* и *апшак*. Вера в этих духов находит отражение в изготовлении их изображений и совершении обрядовых действий. Так, культовые фигурки духов-покровителей *орекеннеров* шили из домотканого полотна, они выглядели как примитивное изображения человека<sup>2</sup>. Присутствие в доме *умай* символизировал оберег в виде небольшого лука и стрелы — для мальчика или маленькой берестяной колыбельки с низкими бортиками, проткнутой веретенцем со светлым лоскутком — для девочки; их прикрепляли над колыбелью или местом, где родился ребёнок<sup>3</sup>. Воплощением переходного духа *каннатулар* была двухрощковая развилка ветки березы с тряпочкой посередине<sup>4</sup>. Изображением *апшак* служила лапа медведя, подвешенная над дверью.

За каждым из покровителей закреплялся ряд функций: так, *орекеннеры* заботились о благополучии семьи, увеличении рода, охраняли здоровье детей, домашний очаг и скот<sup>5</sup>; *умай* защищала ребенка от рождения и до того момента, как он переставал находиться в колыбели<sup>6</sup>; *каннатулар* помогал охотнику в промысле, тоже охранял дом от злых духов (он обитал в печной трубе)<sup>7</sup>, *апшак* оберегал дом от вредоносных духов *айна*.

Чтобы заручиться поддержкой упомянутых духов, необходимо было совершать определенные обрядовые действия. Основным способом «задобрить» духа было его «кормление». *Орекенеров* угощали салом и маслом, жертвенной пищей для *умай* служили ядрышки кедровых орешков. Во время проведения обряда изображения духов кропили разведенным в молоке или воде талканом<sup>8</sup>. *Каннатулар* «угощали» жирной пищей и кашей без соли<sup>9</sup>. Считалось, что при небрежном отношении духи могли насылать болезни на членов семьи, *каннатулар* мешал охотникам прицеливаться в зверя, мелькая перед глазами<sup>10</sup>.

На сегодняшний день, как показывают результаты экспедиций 2015–2017 гг. в Горную Шорию, семейно-родовые культы полностью утрачены, не сохранилось изображений духов-покровителей семейного очага, сильно редуцированы традиционные представления о них, утрачены обряды, направленные на почитание духов-покровителей.

Единственный способ актуализации сегодня данного пласта наследия — презентация его на базе музея. Показ семейно-родовых культов может отражать как способы изготовления изображений духов, так и — что не менее важно — обряды, посвященные их почитанию, приписываемые им функции. Важным моментом в представлении о духах является также то место в доме, где располагались изображения духов.

В коллекциях музеев Кемеровской обл. представлены материализованные воплощения семейно-родовых культов, поступившие в результате экспедиционных сборов с начала XX в. по 1960-е гг.

С 1960-х по 1980-е гг. исследователи во время экспедиций перестали обнаруживать предметы культа. Вероятно, именно в этот период культа подверглись разрушению. С конца 1920-х гг. в музей г. Кузнецка (современного Новокузнецка) поступали отдельные предметы от исследователей Кузнецкого края Д. Т. Ярославцева, К. А. Евреинова, Г. С. Блынского. Фонды Осинниковского музея пополнили материалы, собранные в Новокузнецком р-не под руководством Д. В. Кацюбы. В результате экспедиций 1980–1990-х гг. под руководством В. М. Кимеева фонды музея «Археология, этнография и экология Сибири» КемГУ и Историко-культурного и природного музея-заповедника «Томская Писаница» пополнились предметами семейно-родовых культов шорцев<sup>11</sup>.

Презентация этих культов, как и других пластов наследия этого народа, может осуществляться как в экспозиционно-выставочной, так и в культурно-образовательной деятельности. В экспозиции семейно-родовые культы как объект нематериального культурного наследия презентуются прежде всего через их материализованные воплощения.

Анализ музейных экспозиций Кемеровской обл. показал, что семейно-родовые культы презентуются только в контексте духовной культуры шорцев в целом, причем центральное место в таких экспозициях занимают не собственно родовые культы, а шаманизм либо семейно-родовые культы представлены в контексте бытового уклада шорцев.

Как часть духовной культуры семейно-родовые культы презентуются в Осинниковском городском краеведческом музее, Музее этнографии и природы Горной Шории и др. В музее «Археология, этнография и экология Сибири» родовые культы представлены в контексте религиозного синкретизма, здесь показано соединение христианского и языческого пластов. Такие экспозиции преимущественно строятся на основе тематического метода: предметы, объединенные одной темой, располагаются в витринах и сопровождаются комментариями. На экспозиции показаны исключительно изображения духов, остальная часть традиционных представлений о них заключена в экспозиционных текстах.

Реже для презентации духовной культуры в целом и родовых культов в частности используется ансамблевый метод построения экспозиции. Так, в Историко-культурном и природном музее-заповеднике «Томская Писаница» в одном из объектов музея (традиционном жилище *эм*, возникшем под влиянием культуры русских) воссоздан ансамбль из музейных предметов с реконструкцией связей, существовавших между ними в среде бытования. За счет этого удастся отразить место, занимаемое этими духами-покровителями в бытовом

укладе народа, а также их расположение в жилище. В экспозиции представлены такие семейно-родовые культы, как вера в духов *умай* и *орекеннеров*. Изображение *умай* располагалось над колыбелью, что отражает представление о данном духе как о покровителе детей, фигурки *орекеннеров* выставлены на полке. Сведения о функциях духов, об обрядах, связанных с ними, приведены в экспозиционных текстах.

Тематических экспозиций, посвященных презентации семейно-родовых культов, в музеях Кемеровской обл. не представлено, но имеется опыт организации временных выставок. Такая выставка была организована в музее «Археология, этнография и экология Сибири». Раскрытие информационного поля предметов, включенных в экспозицию, а следовательно, актуализация нематериальных объектов, осуществляется за счет группировки предметов, их комментирования (включения в экспозиционно-выставочное пространство текстов). Так, размещение рядом с изображением духов деревянной чаши *айак* и ложки актуализирует обряд «кормления» духов.

Таким образом, находящуюся под угрозой исчезновения духовную культуру шорцев необходимо актуализировать, и музею в этом отведена ведущая роль. Основными формами презентации родовых культов шорцев в музеях Кемеровской обл. являются тематические и ансамблевые экспозиции, в рамках которых применяется метод интерпретации посредством материальных носителей. Семейно-родовые культы презентуются в контексте духовной культуры либо в бытового уклада. В экспозиционном пространстве отражаются, в основном, способы изготовления изображений духов, их функции, а традиционная обрядность, связанная с ними, находит отражение только в экспозиционных текстах. Тематические выставки, специально посвященные данному аспекту наследия, проводятся редко.

<sup>1</sup> Кимеев В. М. Экомuzeи Притомья в постиндустриальном обществе: генезис, архитектоника, функции. Томск, 2008. С. 65.

<sup>2</sup> Кимеева Т. И. Культура народов Притомья как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX — начало XX в.). Кемерово, 2007. С. 143.

<sup>3</sup> Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских Татар: XVIII — первая четверть XX в. Л., 1979. С. 10.

<sup>4</sup> Шорцы: Каталог этнографических коллекций музеев России (духовная культура) / Сост. Т. И. Кимеева. Кемерово, 1999. Ч. 5. С. 17.

<sup>5</sup> Кимеева Т. И. Указ. соч. С. 143.

<sup>6</sup> Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков (духи *emegender* — *örökenner*) [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://shor-people.ru/files/Tiurki\\_Dyrenkova\\_2012.pdf](http://shor-people.ru/files/Tiurki_Dyrenkova_2012.pdf).

<sup>7</sup> Кимеев В. М. Шорцы: кто они? Этнографические очерки: Монография. Изд. 2-е, доп. и перераб. Кемерово, 2016. С. 127.

<sup>8</sup> Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. М., 1973. С. 265–286 [Электронный ресурс].— Режим доступа: <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/Texts/RotarovUmay.pdf>.

<sup>9</sup> Потапов Л. П. Охотничий промысел алтайцев (отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев. СПб., 2001. С. 154.

<sup>10</sup> Шорцы. Каталог этнографических коллекций... С. 17.

<sup>11</sup> Кимеева Т. И. Этапы формирования шорских этнографических коллекций в музеях России // Вестник КемГУКИ. 2016. № 34.

UDC 069; 394.21

*P. V. Glushkova, P. D. Garelik*

### Presentation of Family-Ancestral Cults of the Shors in the Exhibitions of the Museums of Kemerovo Region

**Glushkova Polina Valerievna**, “Kemerovo State Institute of Culture”, the Department of museology, associate professor; Ethno-Ecological Museum-Reserve “Tyulbersky gorodok” (Kemerovo), researcher, Ph.D.(Culturology); [polina-glushkova@mail.ru](mailto:polina-glushkova@mail.ru)

**Garelik Polina Dmitrievna**, “Kemerovo State Institute of Culture”, the Department of museology, bachelor; [polly.garelik@gmail.com](mailto:polly.garelik@gmail.com)

The paper explores the revival of the ancient spiritual culture the Shors in the museums of Kemerovo region. The analysis of museum expositions reveals methods of actualization of ancestral cults. Authors defined that expositions usually based on the thematic and seldom on ensemble principle. Generally, family and clan cults are presented by showing images of spirits, but their functions and rites associated with them are reflected in the exhibition texts. Unfortunately, in the museums of the Kemerovo region thematic exhibitions, which are aimed to form the heritage, are not represented.

*Keywords:* actualization of the tradition, intangible cultural heritage, traditional culture, ancestral cults, museum exhibition..

*С. Г. Родионов*

Презентация традиционных занятий шорцев  
на базе экспозиционного комплекса  
«Шорский улус Кезек» в музее-заповеднике  
«Томская Писаница»

**Родионов Семен Григорьевич**, Кемеровский государственный институт культуры, кафедра музейного дела, аспирант; Музей-заповедник «Томская Писаница», научный сотрудник; rodionov.smn@gmail.com

Доклад посвящен презентации традиционной хозяйственной деятельности посредством раскрытия информационного потенциала музейных предметов в интерактивной экскурсии. Музейный предмет рассматривается как овеществленный компонент традиции. Обоснованы методы актуализации в музее под открытым небом технологий земледелия, хозяйственного занятия шорцев как части нематериального наследия.

*Ключевые слова:* презентация, традиции, шорцы, традиционная культура, экспозиция музея, музейный предмет, интерактивная экскурсия.

Традиционную культуру следует рассматривать сквозь призму этнографического подхода, связывающего ее с прошедшими эпохами<sup>1</sup>. Традиция устойчива, долговечна во времени и распространяется в конкретном этническом пространстве. Основными хозяйственными занятиями шорцев являлись охота и собирательство. Вместе с тем существовало и земледелие. Миссионер Алтайской духовной миссии В. Вербицкий, в выписках из журнала Кузнецкого отделения алтайской духовной миссии 1859 г. отмечал наличие у шорцев небольших пашен, засаживаемых ячменем.

Полевыми экспедиционными исследованиями Н. П. Дыренковой, известного ленинградского этнографа, зафиксировано существование у шорцев мотыжного земледелия, которое связано с выращиванием ячменя и впоследствии приготовлением из него *талкана*, являвшегося одним из основных продуктов питания, не считая мяса диких

промысловых животных. Это традиционное занятие было подробно описано в 1930-е гг. ленинградским этнографом Л. П. Потаповым<sup>2</sup>.

Обработка шорцами ячменя и приготовление из него *талкана*, а также ритуального алкогольного напитка *абырткы* неоднократно документировалось ленинградским студентом и впоследствии кемеровским этнографом В. М. Кимеевым, который кроме того использовал методы фотофиксации и киносъемки<sup>3</sup>.

Итак, бытование традиции выращивания и обработки ячменя фиксируется уже на протяжении более чем полутора столетия. Данная технология носила примитивный характер. Землю расчищали топором от кустарника и выжигали, обрабатывая землю мотыгами, *абылами* с лезвием, которое расположено под прямым углом по отношению к рукояти.

Из зерновых выращивали ячмень, при уборке урожая выдергивая его колосья с корнями. После просушки их обжигали на костре, молотили деревянной колотушкой *токпак* на коротком ремне. После обмолота зерно очищали на ручной веялке *саргаиш*, а затем обжаривали в широком котле с низкими стенками, помешивая специальной мешалкой *пулгаиш*. Далее зерна ссыпали в деревянную толстостенную ступу *сак* и толкли пестом *сак паласы* с каменным наконечником. Полученную крупу использовали для приготовления каши *саламат* либо подвергали дальнейшей обработке — перемалывали на зернотерке *тербен* с каменными жерновами. Полученная прожаренная мука — «талкан» была незаменимой пищей охотников как в виде добавки к мясным блюдам, так и употребляемой самостоятельно<sup>4</sup>.

Презентация технологий и знаний коренного малочисленного народа в музее способствует привлечению посетителей, что иллюстрирует опыт проведения интерактивных занятий по данной тематике кафедрой музейного дела Кемеровского государственного института культуры на базе музеев «Археология, этнография и экология Сибири» и этноэкологического музея-заповедника «Гюльберский городок»<sup>5</sup>.

Традиционные технологии являются частью нематериального культурного наследия, вместе с тем они и относятся к категории, имеющей материальное воплощение в орудиях производства<sup>6</sup>. Наиболее оптимальный метод актуализации технологий — моделирование процесса, которое должно осуществляться на основе исследования музейных собраний (вещевых, фотоматериалов, коллекционных этнографических описаний). В процессе презентации смоделированной технологии могут использоваться не подлинные музейные предметы, а их воспроизведения. Презентация нематериального объекта может осуществляться как в рамках экспозиционно-выставочной, так и культурно-образовательной деятельности. Во втором случае оптимальной формой актуализации может стать интерактивная экскурсия.



Интерактивная экскурсия в музее может позволить презентовать технологии обработки зерновых культур у шорцев. В данном случае может применяться метод интерактивного моделирования — когда технология воспроизводится самими посетителями в адаптивной форме, с опорой на достоверные источники<sup>7</sup>. Значительным потенциалом для презентации традиционных технологий обладают музеи под открытым небом, в частности музей-заповедник «Томская Писаница», в котором расположен экспозиционный комплекс «Шорский улус Кезек», сформированный на основе объектов, доставленных из улуса Ближний Кезек, где до настоящего времени сохраняются архаичные элементы традиционной культуры<sup>8</sup>. Реализация на базе данного комплекса интерактивной тематической экскурсии позволит не только привлечь посетителей, но и будет способствовать сохранению утрачивающегося пласта нематериального наследия — технологии обработки зерновых у шорцев.

Мотыжное земледелие у шорцев было одним из подсобных хозяйственных занятий, которым занимались как мужчины, так и женщины, поэтому принимать участие в данном процессе может весь состав экскурсионной группы. Ячменное поле было довольно небольшим, поэтому его легко можно смоделировать на базе музеев под открытым небом. Обработкой зерновых культур занимались весь весенне-летний сезон, поэтому период проведения культурно-образовательных программ для посетителей музея может быть рассчитан на весну и осень.

Экскурсовод рассказывает о выжигании небольших участков тайги ручным способом, а также знакомит посетителей с орудием для обработки земли — мотыгой *абыл*, которая состоит из слегка изогнутой рукояти и насаженного на нее лопатообразного железного наконечника. На месте соединения наконечника и рукояти привязана веревка. *Абыл* получил широкое распространение в горных лесных районах.

По окончании этапа рыхления почвы посетители переходят к посеву ячменя, разбрасывая зерна из туеса вручную. Далее пашню заборонивают суком или бороной, состоящей из ствола сухого дерева с обломанными сучьями.

Вышеупомянутые орудия труда земледельца без особого труда могут быть изготовлены для презентации в интерактивной форме технологических приемов обработки зерновых культур у шорцев. Экскурсовод делает акцент на влиянии русских крестьян на обработку зерновых, а также использование деревянных ручных граблей и бороны в виде рамы. Далее, совместно с группой посетителей проводит рыхление почвы *абылом*, а также посев зерен из туеса с последующим заборониванием.

В сентябре эта же группа посетителей может принять участие в уборке урожая, начинающегося с ручного выдергивания колосьев

(со стеблями), которые впоследствии очищаются от земли, складываются в небольшие пучки и перевязываются. Также при жатве может быть применен серп, состоящий из железного полукруглого ножа с зубцами на внутренней поверхности и короткой деревянной рукоятки, выточенной в форме бочонка с утолщением с обеих сторон. Его появление у шорцев связано с заселением региона русскими.

По завершении жатвы посетители могут ознакомиться с древними приемами молотбы, представляющими собой обжигание колосьев на огне. При этом пучки держат над костром до тех пор, пока длинные жесткие усы колосьев не обгорят, затем их молотят деревянными палками, утолщенными на конце. Обмолоченные зерна нуждаются в очистке: производится их веяние при помощи ручной веялки *саргаш*, представляющей собой цельный, согнутый полукругом борт с дощатым дном, прибитым к стенкам железными гвоздями, и привязанными кожаными ремешками. По бокам расположены два отверстия, через которые продевается веревка для подвешивания *саргаша* на шею.

Зерно, очищенное от шелухи, обжаривается в плоском чугунном котле *кооргуш*, установленном над очагом, при этом требуется его постоянное перемешивание для равномерной обжарки для чего используется деревянная мутовка *пулгаш*, состоящая из круглой в сечении ручки с намотанной головкой из тряпок.

Поджаренные зерна большим совком из бересты или дерева засыпают в деревянную долбленную *сак* конической формы с плоским дном и толкут деревянным *пестом*, — длинным, каплевидной формы, со сквозным прямоугольным вырезом в верхней части. В результате получается мука крупного помола, из которой можно сварить кашу *саламат*. По завершении этих этапов, посетители могут приготовить *талкан*, а также одно из самых любимых блюд таежных охотников, смешав его с молоком, водой или медом с добавлением растолченных ядер кедровых орехов.

Таким образом, в настоящее время, когда большая часть знаний о традиционных хозяйственных занятиях в среде бытования утрачена, актуализация, то есть сохранение и презентация утраченных объектов нематериального культурного наследия может быть осуществлена на основе материалов музейных собраний. Наибольшим потенциалом для презентации обладают этнографические музеи под открытым небом. Предпочтительным методом воссоздания технологического процесса обработки зерновых у шорцев следует считать моделирование, при котором сохраняется ориентация на подлинность, но допускается некоторая доля условности. Способами презентации могут служить интерактивная экскурсия и другие формы культурно-образовательной деятельности.

<sup>1</sup> Егге Л. И. Традиционная культура: основные подходы к исследованию // Вестник КемГУКИ. 2014. № 9. С. 43–50.

<sup>2</sup> Потапов Л. П. Мотыжное земледелие и собирание корней // URL: <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/Texts/PotapovShoriya/01-zemleledelie.pdf> (дата обращения: 12.09.2017).

<sup>3</sup> Кимеев В. М. Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово, 1989.

<sup>4</sup> Он же. Шорцы. Кто они? Этнографические очерки. Кемерово, 2016. С. 82–85

<sup>5</sup> Глушкова П. В., Кимеева Т. И. Актуализация нематериального культурного наследия народов кузбасского Притомья в музее «Археология, этнография и экология Сибири» КемГУ // Музеи университетов Евразийской ассоциации и их роль в сохранении этнокультурного наследия. Томск, 2016 С. 195–201.

<sup>6</sup> Российская музейная энциклопедия // URL: <http://www.museum.ru/rme/dictionary.asp?31> (дата обращения: 12.09.2017).

<sup>7</sup> Глушкова П. В. Формы и методы актуализации календарной обрядности шорцев на базе музея // Аношинские чтения: Материалы I Межрегиональной научно-практической конференции. Омск, 2017. С. 200.

<sup>8</sup> Кимеева Т. И., Родионов С. Г. К вопросу о музеефикации историко-культурного наследия шорцев: на примере улуса «Кезек» в музее-заповеднике «Томская Писаница» // Уч.зап. музея-заповедника «Томская Писаница». 2015. № 2. С. 12.

UDC 069.5; 571.1/5

*S. G. Rodionov*

### Presentation of the Shors Traditional Crafts on the Material of the Exhibition Complex “Shor ulus Kezek” in the Museum-Reserve “Tomskaya Pisanitsa”

**Rodionov Simon Grigorievich**, “Kemerovo State Institute of Culture”, the Department of museology, graduate student; Museum-Reserve “Tomskaya Pisanitsa”, researcher; [rodionov.smn@gmail.com](mailto:rodionov.smn@gmail.com)

The paper deals with the presentation of traditional activities through showing the information potential of the museum objects in an interactive museum tours. The museum object is regarded as a reified component of the tradition. On the museum material author explains traditional technologies of economic activities of the Shors and presents it as.

*Keywords:* presentation, Shors, traditional culture, museum object, interactive tour.

*Л. Г. Ганина*

**Выставочный потенциал изделий из бисера  
(концептуальные подходы)**

**Ганина Любовь Геннадьевна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Белоруссии, Украины и Молдавии, научный сотрудник; lg1slena@gmail.com

Доклад посвящен анализу выставочного потенциала бисерных коллекций музеев исторического профиля. В докладе бисер представляется не только как художественный материал, но и как совокупность памятников, изготовленных из него или им декорированных. Бисер может выступать как самостоятельный объект показа, так и входить в состав выставок и экспозиций, посвященных другой проблематике. Для раскрытия темы выбраны два выставочных проекта: «Бисер в культуре народов мира» (1990) и «Магия бисера» (2001), анализ которых осуществлён на основе письменных и электронных источников (каталогов выставок, актов выдачи экспонатов, статей и фотографий на официальных сайтах музеев). Исследование может быть продолжено в рамках анализа выставочных проектов и экспозиционных решений, реализуемых музеями разного профиля при демонстрации изделий из бисера.

*Ключевые слова:* музей, бисер, изделия из бисера, выставочная деятельность.

В данной статье под бисером понимается не только бисер как художественный материал, но и как совокупность памятников, из него изготовленных или им декорированных. Изделия из бисера входят в собрания многих отечественных и зарубежных музеев. Как правило, формирование бисерных коллекций осуществляется в рамках общей программы сбора экспонатов, определяемой профилем музея. Чаще всего предметы из бисера можно увидеть в музеях исторического и художественного профиля. Для первых главным критерием отбора при комплектовании музейного собрания является документирующая функция памятника, способность отражать историческое событие, явление или процесс, для вторых — его художественная ценность.

Целью данного доклада является анализ выставочного потенциала бисерных коллекций, реализуемых музеями исторического профиля. Для раскрытия темы выбраны два выставочных проекта, состоявшихся в 1990 и 2001 гг. в Ленинграде — Санкт-Петербурге.

В 1990 г. в Государственном музее этнографии народов СССР (ГМЭ народов СССР) прошла первая в России международная выставка изделий из бисера, название которой — «Бисер в культуре народов мира» — отражало замысел научных сотрудников показать обширную географию и широкую область применения этого художественного материала и связанные с ним представления о красоте и гармонии у различных народов. Представленные материалы раскрывали четыре основные темы: 1) бисер в народной культуре прошлого; 2) в быту горожан; 3) в предметах культа и церковном убранстве; 4) в современной жизни.

Первая тема была показана на материалах музея народов СССР, а также памятниках из собрания Государственного музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (МАЭ), Музея стекла и бижутерии и акционерного общества «Яблонэкс» (Чехословакия). Из коллекций ГМЭ народов СССР было представлено шесть костюмных комплексов с украшениями из бисера: два костюма молодых женщин Орловской и Олонецкой губ., два костюма женихов Воронежской и Семипалатинской губ., один мордовский праздничный женский костюм Самарской губ., один эвенкийский мужской костюм Якутской обл., а также более 150 элементов одежды, украшений и предметов быта, встречавшихся в обиходе русских, украинцев, сербов, болгар, молдаван, румын, народов Поволжья (марийцев, мордвы, чувашей) и Сибири (хантов, манси, эвенков, эвенов)<sup>1</sup>. МАЭ предоставил на выставку амулеты и украшения (ожерелья, браслеты и т.д.) из бисера, вышитые бисером предметы традиционной одежды (пояса, передники, нагрудники и др.), обувь народов Африки, Индонезии, Северной и Южной Америки, а также сумки, покрывала, табакерки, корзины и сосуды, декорированные бисером. Раздел был дополнен ожерельями, головными повязками, браслетами и поясами народов Африки и мексиканскими декоративными масками из собраний музея стекла и бижутерии (г. Яблонец) и акционерного общества «Яблонэкс»<sup>2</sup>, с 1989 г. объединившим крупнейших производителей модной бижутерии в Чехословакии<sup>3</sup>.

Тема бисера в городском быту, куда этот художественный материал попал под влиянием европейской моды, была продемонстрирована предметами женского туалета (платьями, накидками, головными уборами), отдельными фрагментами их отделки, а также сумочками, кошельками, записными книжками, курительными принадлежностями, вышитыми бисером панно и каминными экранами.

Экспонаты для этого раздела были предоставлены Государственным Эрмитажем, Государственным музеем истории Ленинграда (ГМИЛ) и Музеем стекла и бижутерии. Украшенные бисером шёлк для волос, шкатулка, футляр для моногля; бисерные сумочки и кошельки были переданы на выставку Музеем стекла и бижутерии<sup>4</sup>, предметы дамского туалета — из фондов Музея истории Ленинграда. Из собрания Эрмитажа, обладающего одной из наиболее крупных коллекций изделий из бисера и стекляруса, главным образом, фиксирующих распространённость бисерных изделий в дворянской среде<sup>5</sup>, на выставке «Бисер в культуре народов мира» были представлены вышитые бисером панно и картины второй половины XVIII — первой трети XIX в., чернильница в бисерном чехле, украшенное бисером ситечко для чая XVIII в., бисерные сумочки, бумажник, записная книжка с бисерными вставками 1830–1940-х гг., табакерка с бисерной отделкой 1830–1940-х гг., кожаный кисет 1857 г. с бисерными вставками — всего 14 экспонатов<sup>6</sup>.

В третьем разделе было представлено 35 экспонатов из фондов Государственного музея истории религии и атеизма. В частности, расшитые жемчугом, бисером и стеклярусом оклады икон XVIII в., вышитые бисером по канве и ткани иконы первой половины — середины XIX в., декорированные бисером, золотными и серебряными нитями «воздухи» (покровы на священные сосуды), а также лестовки (чёлки) середины XIX в., митра (головной убор священнослужителя в ряде христианских церквей) и убрус (вышитое полотенце — украшение иконы) конца XIX — начала XX в.<sup>7</sup>

В последнем разделе выставки посетители могли ознакомиться с изделиями народных мастеров, в основном из Ленинграда, а также из Киева и Запорожья, выполненными в конце 1980-х гг. Также здесь демонстрировались модные аксессуары (сумочки, пояса, бижутерия) и елочные украшения из бисера и стекляруса коммерческой коллекции акционерного общества «Яблонэкс»<sup>8</sup>.

На сегодняшний день выставку «Бисер в культуре народов мира» без преувеличения можно назвать самой масштабной из всех отечественных выставочных проектов, посвящённых изделиям из бисера как по количеству представленных экспонатов, так и по разнообразию раскрываемых тем. На ней демонстрировалась обширная география и региональные особенности применения бисера различными народами, влияние европейской моды на городскую среду, художественная выразительность бисера как декоративного материала в предметах церковного убранства, а также связь прошлого и настоящего благодаря работам современных мастеров.

Значительно чаще бисер можно увидеть на небольших выставках,

посвящённых более узкой тематике, ежегодно устраиваемых музеями разных городов России. Одни и те же предметы, в зависимости от предлагаемой организаторами выставочной концепции, могут экспонироваться по-разному. Например, в Государственном музее-заповеднике «Павловск» в 2015 г. посетители имели возможность увидеть вышивки шерстью, шелком и бисером на выставке «Мир женщины и её увлечений»<sup>9</sup>, где, как и в большинстве музеев-заповедниках, изделия из бисера играли немаловажную роль в воссоздании дворянского усадебного быта. Та же идея, но акцентирующая бисер как вид декоративно-прикладного искусства, прослеживалась на выставке «Бисерные страсти: три века бисера в России» (с 2014 г. название выставки: «Страсти по бисеру») из собрания Московского музея-усадьбы «Останкино», демонстрировавшейся в 2013–2016 гг. в разных городах России. В отличие от выставки «Мир женщины и её увлечений», где изделия из бисера выполняли вспомогательную функцию для раскрытия основной темы, организаторы выставки «Бисерные страсти: три века бисера в России» стремились показать в первую очередь красоту бисерных памятников, а дополнявшие выставочное пространство мебель, осветительные приборы и другие предметы дворянского быта играли второстепенную роль, создавая их «естественное окружение»<sup>10</sup>.

Другим интересным примером выставки, на которой бисер выступал как главный объект показа, является выставка «Магия бисера», организованная в 2001 г. Государственным музеем истории Санкт-Петербурга (ГМИ СПб). Этот музей — преемник Музея Старого Петербурга, созданного Обществом архитекторов-художников в 1907 г., его бисерное собрание формировалось с конца 1930-х гг. и на сегодняшний день составляет свыше 350 единиц хранения<sup>11</sup>. Для комплектования фондов музей приобретал декоративные панно, салфетки, футляры для различных предметов, костюмы и аксессуары, характерные для городской среды XVIII–XIX вв. На выставке «Магия бисера» экспонировалось около 130 предметов, позволяющих проследить историю развития бисерного искусства с XVIII по начало XX в.<sup>12</sup>

Вниманию посетителей были представлены декоративные панно, вышитые картины, каминные экраны, курительные принадлежности (трубки, сигаретницы, футляры для коробочек табака), предметы быта (чехлы на стаканы, шкатулки, игольницы, щётки для ломберного стола, футляры для мелков, салфетки, скатерти), элементы одежды и аксессуары; музей впервые представил свою коллекцию бисерных изделий в таком большом объёме.

Хочется отметить, что на выставке «Магия бисера» сотрудники музея не только представили большое количество бисерных предметов, но и затронули сложную тему их изготовления, показав

«станочек» (деревянное приспособление для изготовления бисерных украшений) с начатой работой и коробку с двумя лотками, плотно заполненными маленькими коробочками со съёмными стеклянными крышками, в которых хранились низки разноцветного бисера для рукоделия, — именно в таком виде бисер продавался в первой половине XIX в.<sup>13</sup> Подобные вещи сохранились в единичных экземплярах и представляют особую ценность для тех, кто интересуется историей бисера.

Научными сотрудниками был выбран ансамблевый метод показа, при котором публике демонстрировались не только сами предметы, но и воссоздана среда их бытования. Особое внимание организаторы выставки уделили биографии бывших владельцев вещей и истории поступления бисерных изделий в музейное собрание. Так, например, были представлены вещи семьи Лабзиных, обнаруженные в 1985 г. во время капитального ремонта дома № 16 по 2-й Красноармейской улице, где семья проживала до того, как покинуть Петроград в 1916 г.<sup>14</sup> Среди обнаруженных предметов дамского гардероба значительную часть составляли вещи, декорированные бисером и стеклярусом. Таким образом, выставка «Магия бисера» отчасти носила мемориальный характер.

Рассмотренные примеры свидетельствуют о высоком потенциале бисерных коллекций и их активном использовании музеями исторического профиля в выставочной деятельности. Помимо выставок, где изделия из бисера являются самостоятельными объектами показа, их часто можно встретить в составе выставок и экспозиций, посвящённых другим темам. Например, на постоянных экспозициях Российского этнографического музея бисер представлен в контексте традиционной культуры народов, в разное время населявших территорию бывшей Российской империи, бывшего Советского Союза и современной Российской Федерации, а на выставках «Петербургский модерн» (2012)<sup>15</sup> и «Грохочет бал, сияет бал» (2014)<sup>16</sup> Государственного музея истории Санкт-Петербурга — как часть городской культуры Северной столицы.

---

<sup>1</sup> Бисер в культуре народов мира: Альбом-каталог первой международной выставки. Л. 1990. С. 13–35.

<sup>2</sup> Там же. С. 30–34.

<sup>3</sup> Девятое Королевство элитная чешская бижутерия и аксессуары из богемского цветного стекла [Электронный ресурс].— Режим доступа [http://9kingdom.ru/index/jablonex\\_jabloneks\\_firma\\_izgotovitel\\_modnoj\\_cheshskoj\\_bizhuterii/0-19](http://9kingdom.ru/index/jablonex_jabloneks_firma_izgotovitel_modnoj_cheshskoj_bizhuterii/0-19), свободный (дата обращения 14.10.17)

<sup>4</sup> Бисер в культуре народов мира: Альбом-каталог первой международной выставки. Л. 1990. С. 29–30.



<sup>5</sup> Моисеенко Е. Ю. Бисерные изделия [Текст]//Государственный Эрмитаж [Электронный ресурс].— Режим доступа [<sup>6</sup> Государственный Эрмитаж. АКТ № 616/352 выдачи музейных предметов во временное пользование от 5 октября 1990 г.](http://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/explore/collections/master/sub/1254020820!/ut/p/a1/vZLLbsIwEEW_hQVLYxPnZZZuBKKRQkuhIvEmctK8qsQJwVDar68jNnRBKWpVr2ak0bnXMxdzHGluxaEqhKpaKeqh5078wJhjmB74dDKfAbOmsyULzMfV2sEhbzDGvZYGjfj-UqVSDKnFUZn1TKVfky0hbqTKphqKus3Qg78aw2ydfeoPYFhCgBAZM11YvODKoS12SOsjMbUCWJQAJmXgoJxnN84lpgyO0xUhbhAuPwY9-8D0h0hLuJca97-DVjZ6vAO0TcOMF8fJ5-qSnzbb8dzLuv8jcWTEvx792M31z0gdeUGisUCWqZN7i8CxSeqB63W4504kc4ndUOPxNjLumoWaDQu02oXC0Dx_reRMvFogn729sNPoE0xabYg!!/dl5/d5/L2dBISEvZOFBIS9nQSEh/?lng=ru, свободный (дата обращения 13.09.17).</p></div><div data-bbox=)

<sup>7</sup> Государственный музей истории религии и атеизма. АКТ № 78/5 выдачи музейных предметов во временное пользование от 5 октября 1990 г.

<sup>8</sup> Бисер в культуре народов мира: Альбом-каталог первой международной выставки. Л. 1990. С. 35.

<sup>9</sup> Государственный музей-заповедник Павловск [Электронный ресурс].— Режим доступа <http://www.pavlovskmuseum.ru/search/?q=%D0%D1%D0%B8%D1%81%D0%B5%D1%80&search=ok>, свободный (дата обращения 14.09.17).

<sup>10</sup> Музей-усадьба Останкино [Электронный ресурс].— Режим доступа <http://www.ostankino-museum.ru/museum/vystavki/archive/29/> свободный (дата обращения 15.10.17); там же <http://www.ostankino-museum.ru/museum/vystavki/archive/351/> свободный (дата обращения 15.10.17); Отзовик [Электронный ресурс].— Режим доступа [http://otzovik.com/review\\_2067693.html](http://otzovik.com/review_2067693.html) свободный (дата обращения 15.10.17); Тульские известия [Электронный ресурс].— Режим доступа [http://ti71.ru/news/culture/tulyakam\\_rasskazhut\\_o\\_strastyakh\\_po\\_biseru/](http://ti71.ru/news/culture/tulyakam_rasskazhut_o_strastyakh_po_biseru/) свободный (дата обращения 15.10.17).

<sup>11</sup> Магия бисера: Каталог выставки. СПб., 2001. С. 3–5.

<sup>12</sup> Там же. С. 11.

<sup>13</sup> Там же. С. 7.

<sup>14</sup> Там же. С. 9.

<sup>15</sup> Петербургский модерн: из собрания Государственного музея истории Санкт-Петербурга: Альбом-каталог. СПб., 2012.

<sup>16</sup> «Грохочет бал, сияет бал...»: Светские увеселения в Петербурге XVIII — начала XX века: Альбом-каталог. СПб., 2014.

UDC 069; 746.5

*L. G. Ganina*

### Exhibition Possibilities of Beadworks (Conceptual Approache)

**Ganina Lyubov'Gennadijevna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of Belarus, Ukraine and Moldova, research fellow; [lg1selen@gmail.com](mailto:lg1selen@gmail.com)

The report aimed to analyze the interpretations of beadworks collections of the history museums. In the paper by beads, author means not only the beads as a material but also the beadworks and objects decorated with beads. Beads can act as an independent object to show and as a part of other exhibitions. To develop the theme author chose two exhibition projects *Beads in the Culture of Peoples of the World* (1990) and *Magic of Beads* (2001). The analysis carried out on the basis of written and digital sources (catalogues of the exhibitions, certificates of issuance exhibits, articles and photos on the official websites of the museums). The research can be extended within the frameworks of exhibition projects analysis and exhibition solutions implemented by the museums of different profile in demonstrating beadworks.

*Keywords:* museum, exhibition, beads, beadworks.

*Е. В. Колчина*

**Актуальные практики презентации музейных памятников в пространстве этнографического музея (просветительный аспект)**

**Колчина Елена Викторовна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии народов Поволжья и Приуралья, заведующая; kolchina-e@mail.ru

В докладе рассматривается актуальная в настоящее время практика презентации культурного наследия — лекционно-практические занятия, реализуемые в рамках программ дополнительного профессионального образования (курсов повышения квалификации/стажировок) Российского этнографического музея. Новый формат занятий является результатом совместных разработок научных сотрудников региональных отделов музея и мастеров-дизайнеров высокой квалификации.

*Ключевые слова:* Российский этнографический музей, лекционно-практические занятия, культурное наследие.

Российский этнографический музей (РЭМ) является обладателем уникального наследия в сфере народной культуры. Этот специфический ресурс всегда имел свою целевую аудиторию, к которой относятся прежде всего педагоги, учащиеся, специалисты — научные сотрудники исторического профиля, — художники, дизайнеры. Однако, за последние четверть века можно было заметить, что меняются не только запросы основного потребителя музейного продукта, но и сама аудитория. Подобные трансформации, наметившиеся в середине 1990-х гг., с начала 2000-х и вплоть до настоящего времени не только стали очевидными, но и вышли на новый уровень осмысления. Достаточно отчетливо проявляются тенденции изменения отношения к этнографическому памятнику, который становится не только источником познавательного интереса, но и представляет ценность как объект для копирования<sup>1</sup>. Можно предположить, что одной из причин данного процесса стало разрушение экономических связей в постсоветский период, когда в условиях социально-экономической нестабильности у представителей разных слоев населения страны

возникла насущная необходимость поиска новых источников дохода. Многие в этот период попытались обратиться к народному опыту и стали осваивать различные виды рукоделия, тем самым формируя новый сегмент рынка сувенирной продукции. Если в советское время основными поставщиками сувенирных изделий и предметов народных промыслов были государственные объединения, артели, народные мастера, подтвердившие свой статус в Союзах художников (всесоюзном или республиканских), то в указанный период стало возможным и непрофессиональным мастерам в отсутствие внятных юридических стандартов для данного вида деятельности в условиях нестабильного правового поля производить и реализовывать товар. Для мастеров-непрофессионалов возникла необходимость поиска образцов, которые можно было бы воспроизводить и тиражировать. Этнографический музей как хранитель и интерпретатор памятников народной культуры давал возможность посетителям не только открывать для себя и переосмысливать определенные традиции, но и «приспосабливать старое мастерство для нового времени»<sup>2</sup>.

РЭМ оперативно отреагировал на новый запрос потребителя. Это отразилось, в том числе и в таком направлении деятельности музея как организация и проведение занятий по программам дополнительного профессионального образования (курсы повышения квалификации/стажировки).

В начале 2000-х гг. очевидным стал интерес посетителей РЭМ не только к информационной составляющей музейного пространства, но и к овладению основами народных технологий. Поиск новых форм, презентации культурного наследия музейными средствами привел к апробированию формата лекционно-практических занятий — лекций, сопровождаемых мастер-классами по различным видам ремесел и женского рукоделия, ориентированных на посетителей, имеющих определенную профессиональную подготовку. Таким образом, просветительская функция музея приобрела для данной категории стажеров более специализированный характер.

Для организации подобных программ музей стал привлекать мастеров высокой квалификации, в первую очередь, членов этнологического клуба «Параскева», сотрудничество с которым насчитывает уже более четверти века<sup>3</sup>. В 2004 г. в рамках лекции «Традиционная кукла финно-угорских народов Поволжья и Приуралья» был проведен мастер-класс по изготовлению куклы на основе музейного образца из фондов отдела Поволжья и Приуралья, приобретенного в ходе экспедиции в Ижемский р-н Республики Коми в 1995 г. В теоретической части занятия научным сотрудником отдела (Колчиной Е. В.) рассказывалось о роли и месте самодельной куклы в традиционной культуре народов региона, результатом же практической части

стало изготовление изделия под руководством мастера (Губайдуллиной Э. Ш.). Кроме того, посетители получали методическую разработку по данной тематике, подготовленную совместно сотрудником музея и мастером.

Новая форма подачи материала вызвала широкий резонанс среди посетителей, поэтому (руководствуясь пожеланиями потенциальных стажеров) за короткое время были подготовлены занятия по другим темам<sup>4</sup>. Новизна подобных практик состоит в том, что мастер-классы по овладению различными традиционными технологиями проводятся на основе музейных образцов — экспонатов из фондов РЭМ. Методическое описание работы с подготовкой технологических карт выполняют опытные мастера. Предваряет же практическую часть занятия специализированная лекция, в рамках которой научные сотрудники региональных отделов музея раскрывают контекстные связи бытования этнографических памятников в традиционной культуре того или иного народа. Таким образом, данный формат занятия аккумулирует в себе как интеллектуальный, так и технологический ресурс. Целевой аудиторией, на которую рассчитаны образовательные программы подобного типа, являются сотрудники музеев, преподаватели школ, средних и высших учебных заведений, педагоги домов творчества, методисты, мастера прикладного творчества, дизайнеры и др. Кроме того, занятия пользуются популярностью у самых разных категорий населения (в том числе и пенсионеров), поскольку к числу их несомненных преимуществ относятся информационная и технологическая доступность, а степень сложности корректируется в зависимости от уровня подготовки аудитории.

Таким образом, с учетом пожеланий потенциальных потребителей образовательных программ их организаторы в рамках стажировок расширяют тематику подобных занятий. Некоторые сотрудники научных отделов, имеющие (или специально освоившие) определенные технологические навыки, сами проводят мастер-классы, которые предваряют или сопровождают лекции. В частности, такие занятия были подготовлены в рамках стажировок «Детские игры и игрушки в традиционной культуре народов России (XIX–XX вв.)» (2015–2017 гг.) и «Народные ремесла — современные традиции» (2017 г.).

Следует заметить, что для одной части стажеров овладение информацией музейного уровня необходимо для производства в дальнейшем новых изделий/товаров, другие же преобразовывали в товар саму информацию, реализуемую в дальнейшем через собственные мастер-классы. Этническая привязка видов рукоделия при этом отнюдь не всегда является определяющей. Так, в плане материального обеспечения мастера, в первую очередь, обращали

внимание на изделия, материал которых был бы доступен: остатки тканей, пряжа, заготовки из дерева, глина и пр. В большинстве случаев стажеры предпочитали осваивать те виды творчества, которые для них (в их регионе) были неизвестны — являлись экзотичными, что позволяло бы успешно продвигать товар в условиях конкуренции.

Таким образом, динамика развития современного информационного пространства требует постоянного поиска и внедрения новых путей и форм работы по изучению и популяризации этнокультурного наследия. Это, в свою очередь, дает импульс для модернизации уже существующих направлений музейной деятельности, следовательно, логистическое обоснование использования различных форм музейной коммуникации должно быть основано на их глубоком маркетинговом анализе. Только в этом случае возможно успешное продвижение продукта на рынке музейных услуг в условиях конкуренции, что подтвердило, в частности, внедрение нового формата лекционно-практических занятий. На сегодняшний день подготовлены лекции с мастер-классами по следующим темам: «Народная кукла», «Народная игрушка (модели орудий труда, мячики)», «Традиционный пояс», «Лоскутное шитье», «Традиционная вышивка», «Традиционные войлочные изделия» и пр.

---

<sup>1</sup> Подобная ситуация имела место и в региональных музеях (см.: Архив РЭМ. ПМА: Республика Марий Эл, 2009)

<sup>2</sup> Лэндри Ч. Лицом к будущему. Музеи. Маркетинг. Менеджмент (практическое пособие). М., 2001. С. 10–11. <http://www.museum.ru/future/lmp/books/archive/mmm.pdf> (дата обращения: 28.08.2017).

<sup>3</sup> Это первая общественная организация в Санкт-Петербурге, занимающаяся изучением и воплощением в своих изделиях традиционного опыта народных ремесел. Первым опытом её совместной работы с Российским этнографическим музеем стал проект «Славяне Восточной Европы (Человек в этнокультурном пространстве)». Затем клуб был включен в культурную программу «От Балтики до Урала» по изучению финно-угорской текстильной традиции. В рамках этого проекта коллектив участвовал в совместном финско-российском проекте «RINMA» (Университет г. Оулу и различные учреждения г. Кайяни; рук. проекта Helena Lonkila), целью которого был анализ музейных коллекций по северно-карельскому текстилю и реконструкция его ремесленных технологий.

<sup>4</sup> Новый формат был апробирован, в частности, в рамках культурной программы Центра Русской культуры при посольстве РФ (Финляндия, г. Хельсинки, 2006); Международного конгресса «Войлок в культуре тюркских народов» (Республика Татарстан, г. Казань, 2008); Международного фестиваля лоскутного шитья «Пестрая Поляна» (г. Тула, 2010); на открытии выставок «Традиционная культура татар», «Спорт в культу-

ре народов России» (г. Казань, 2012–2013); а также в рамках разного рода стажировок, проводимых в Российском этнографическом музее в 2008–2017 гг.

UDC 392.34

*E. V. Kolchina*

## The Actual Practice of the Ethnographic Artifacts Presentation in Museum (Educational Aspect) )

**Kolchina Elena Victorovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Peoples of the Volga and Ural, head department; kolchina-e@mail.ru

The paper regards current practices of presentation of cultural heritage — lecture and practical classes, realized within the framework of the programs of additional professional education (courses of qualification / training) of the Russian Museum of Ethnographic. The new format of classes is the result of joint collaboration between research fellow of the of the regional departments of the museum craftsmen, and designers of high qualification.

*Keywords:* The Russian Museum of Ethnography, lecture and practical lessons, cultural heritage.

*И. А. Морозов*  
Семейный музей как репрезентация  
личностных установок  
и как пространство жизни

**Морозов Игорь Алексеевич**, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва), главный научный сотрудник, доктор исторических наук; mianov@rambler.ru

В докладе на примере трех «семейных» (домашних, личных) музеев Орловской и Костромской обл. рассматривается особый вид музеефицированных пространств, которые создаются на семейном подворье. Каждый из описываемых домашних музеев своеобразен и связан как с личными интересами и увлечениями строителей, так и с особенностями их семейной истории. Подобные музеи встречаются в разных регионах. Сравнительный анализ этих музеефицированных пространств позволяет выявить определенное сходство в способах их устройства, что дает возможность выявить как морфологию форм, так и внутреннюю мотивацию их создателей.

*Ключевые слова:* музеефицированное пространство, музей как пространство жизни, семейная история, личный профиль, трансляция традиционных ценностей.

В последнее время в полевых практиках<sup>1</sup> нам пришлось столкнуться с явлением, которое заслуживает специального обсуждения. Речь идет об особом виде музеефицированных пространств, которые устраиваются на семейном подворье и связаны как с личными интересами и увлечениями их строителей, так и с особенностями их семейной истории. Подобные сооружения представлены в разных регионах и демонстрируют определенное сходство<sup>2</sup>. Традиция создания частных (домашних, семейных, личных) музеев достаточно распространена и засвидетельствована не только в разных регионах России, но и в других странах<sup>3</sup>. Это могут быть музеи «старины и быта», представляющие собой более или менее профессионально составленные коллекции этнографических и иных предметов. Часть



из них связана с личной и/или семейной историей создателей и представляет собой коллекции «бабушкиных вещей», не обязательно имеющих историческую или этнографическую ценность. В экспозицию могут быть включены различные документы: фотографии, письма, дневники, наградные листы, грамоты, вырезки из газет и т.п., а также личные вещи, награды и иные семейные реликвии. Можно сказать, что подобные собрания во многом копируют формат краеведческих музеев, распространенных в советское время «Уголков славы и трудовой доблести», а также семейных настенных фотоальбомов<sup>4</sup>. Вторым компонентом подобного рода музеев являются различные коллекции раритетов — от старинных монет и значков советского периода до оружия или хронографов. В этом случае предметы экспонирования могут быть не связаны с семейной историей и отражать лишь спектр интересов и предпочтений собирателя. Отметим, что большинство подобного рода мини-музеев не предполагает широкого доступа и ориентировано на достаточно узкий круг родственников, знакомых, а также единомышленников.

Еще один тип подобного рода музеев обладает всеми вышеперечисленными чертами, но при этом их важным свойством является интерактивность, то есть стремление создателей музея использовать его в повседневной жизни, сделать его органичной частью семейного быта. В этом смысле данные домашние музеи больше подходят под определение «музеефицированное пространство», что подтверждается тем фактом, что их создатели пытаются включить музейное пространство в состав различных художественных акций или художественной деятельности, стремясь «оживить» вышедшие из употребления вещи, сделать их частью современной жизни или художественного перформанса.

Проанализируем теперь три отобранных нами случая музеефикации частных подворий. При этом надо отметить, что двое из ее авторов уже привлекали внимание массмедиа, что отчасти свидетельствует о достаточной неординарности данных домашних музеев.

В 2014 г. во время поездки в с. Кирово Городище Сосковского р-на Орловской обл. мы познакомились с семьей братьев Тихоновых, подворье которых представляет собой своеобразный музей под открытым небом. Про братьев Григория и Антона Тихоновых, которые внесли значительный вклад в восстановление местного храма и святого источника на прилегающей территории, был снят большой сюжет на местном телевидении<sup>5</sup>. Восемь братьев Тихоновых принадлежат к семейству уроженцев села. Двое из них окончили художественный факультет Орловского института культуры и возвратились в село, чтобы возродить свое родовое гнездо. Художественное образование наложило отпечаток на музейное пространство, которое они создали,

объединив несколько соседних подворий. В состав образовавшегося большого двора вошли не только многочисленные хозяйственные постройки с большим числом живности, но и пруд, на котором братья завели лебедей и различные редкие виды водоплавающих птиц. «Живая» коллекция из редких домашних птиц фактически является одним из важных компонентов данного домашнего музея. Стены хозяйственных построек представляют собой своеобразные коллажи из предметов старого быта (утвари, орудий труда и иных хозяйственных принадлежностей, относящихся к первой половине XX в.). Привлекает внимание необычная композиция из множества дверных ручек, собранных в старых разрушенных домах села. Высохшие деревья на подворье превращены в своеобразные стенды со старыми горшками, чугунками, колесами от телег и проч. Вертикальной доминантой среди них является шест с гнездом для аиста и скворечниками на нем, выполняющими чисто декоративную функцию. Хозяйственные постройки, стены которых служат экспозиционной поверхностью, активно используются хозяевами усадьбы и не осмысляются как музейное пространство, однако интерпретируются ими в контексте семейной истории и возрождения традиций родного села.

В 2015 г. в Солигаличе Костромской обл. мы наблюдали другой вариант домашнего музея, создатель которого мотивировал его создание необходимостью развлечь и занять своих внуков<sup>6</sup>. Будучи учителем труда и человеком художественно одаренным, он не только выстроил настоящий игровой городок, включающий крепость с мостами, пушками и катапультами, сторожевыми башнями и иными атрибутами, но также и различные аттракционы — от гигантских шагов и карусели до городков и лапты, а также включил в пространство подворья большие экспозиции фантазийных скворечников. По его признанию, они изначально не были предназначены для птиц, а отражали его желание сделать рутинный учебный процесс более творческим. Однако наиболее важным элементом данного музеефицированного пространства является бывшая баня, переоборудованная в настоящий музей старых вещей. Помимо коллекций бытовых предметов (от утюгов, часов и ламп до фотоаппаратов и радиоприемников) он включает, например, различные вещи советского быта. Здесь и портреты вождей, и знамена, и даже целый красный уголок с различными атрибутами пионерской и комсомольской жизни (вымпелы, значки, членские билеты, грамоты и т.п.). Рядом, на втором этаже, находится комната внуков с тщательно продуманным интерьером, то есть музеефицированное пространство включено в бытовые контексты и в общую жизнь детского сообщества, поскольку к внукам постоянно приходят их друзья, желающие поиграть и одновременно ознакомиться с бытом прошлого периода.

Третий из рассматриваемых нами музеев располагается в специально перестроенной под него хозяйственной постройке, первый этаж которой оборудован как помещение для домашних застолий, оформленное в стиле «гжель» и фотографиями из семейного архива. Здесь, по словам П. Н. Крылова, отмечаются важные семейные торжества, когда семья собирается в полном составе. Второй этаж этой постройки занят собственным музеем, посвященным памяти матери — Серафимы Константиновны Крыловой, передовой доярки, героя социалистического труда, участнице XXIII съезда КПСС и отцу, передовику труда. В экспозиции использованы различные документы (почетные грамоты, удостоверения, наградные листы), фотографии и вырезки из местной прессы с заметками и даже стихами, посвященными Серафиме Константиновне. Помимо этого выставлены ее личные вещи, а также различные бытовые предметы, относящиеся к периоду 1920–1970-х гг. Рассказ П. Н. Крылова об экспозиции был очень эмоционально окрашенным, что позволяет интерпретировать данный музей как лично маркированное пространство, связанное с глубокими привязанностями и переживаниями.

Таким образом, каждое из описанных музеефицированных пространств имеет собственную прагматику, репрезентируя семейную историю сквозь призму личного ее восприятия и может использоваться как в дидактических целях, так и в целях самоактуализации.

---

<sup>1</sup> Исследования проводились в рамках проекта РГНФ № 15–01–00379а «Региональная и локальная специфика культурных и языковых процессов (на материале полевых этнографических и этнолингвистических исследований в Костромском крае в XX — XXI вв.)».

<sup>2</sup> Антропов М. Семейный музей в Волгограде // НТВ. Программа «Сегодня». URL: [www.ntv.ru/video/276488](http://www.ntv.ru/video/276488) (Дата выпуска 07 января 2012 г.); Бойченко Д. Семейный музей крестьянского быта // Духовные родники: Воронеж. Родина. Любовь. URL: <http://xn—ctbbjbc4c7adhe7hf2cg.xn—p1ai/docs/60-semeynyu-muzey-krestyanskogo-byta> (Дата обращения 03.09.2017 г.); Исаева О. В Малой Елге создается семейный музей // Камская новь. Новости Лаишево и Лаишевского района. URL: <http://www.laishevskiy.ru/ru/the-news/item/7708-v-maloy-elge-sozdaetsya-semeynyiy-muзей.html> (Дата выпуска 23.12.2016 г.).

<sup>3</sup> Ср.: В Гродно появился первый семейный музей // Комсомольская правда. URL: <https://www.kp.ru/daily/26032.4/2949252> (Дата выпуска 14.02.2013 г.).

<sup>4</sup> Абилова Р. О. «Они всегда со мной»: к истории настенного фотоальбома // Вестник Чувашского университета. 2015. № 4. С. 5–10.

<sup>5</sup> Кузнецов В. Как семья Тихоновых сделала село Кирово одним из центров духовной культуры Орловщины // Телеканал «Россия 1». Орловское информбюро. Передача «Аграрный вопрос». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=F58EbQyY6vw> (Дата выпуска 16.05.2016 г.).

<sup>6</sup> Перцева Е. «Родные люди». Солигалич. В гостях у Павла Борисовича Кудряшова. Документальный фильм // Кинокомпания «Русь». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=оМЮRVx49LM> (Дата обращения 06.09.2017 г.).

UDC 316.728

*I. A. Morozov*

## Family Museum as a Representation of Personal Attitudes and as a Space of Life

**Morozov Igor Alekseevich**, The N. N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology Russian Academy of Science (Moscow), chief research fellow, D. Sc. (History); [mianov@rambler.ru](mailto:mianov@rambler.ru)

The paper discusses on the example of three “family” (“home”, “personal”) museums from the Orel and Kostroma regions, a special kind of museum spaces arranged on a family farmstead. Each of the examined home museums is peculiar and connected both with the personal interests and hobbies of their organizers, and with the peculiarities of their family history. Similar museums are found in various regions. Comparative analysis of these museum spaces allows us to elucidate a certain similarity in the methods of their arrangement, which helps to reveal both the morphology of forms and the intrinsic motivation of their creators.

*Keywords:* museum space, museum as a space of life, family history, personal profile, transmission of traditional values.

*Б. А. Леонова*

**В. Ф. Лебедев** — исследователь народной культуры в Орловской губ. 1920-х гг.

**Леонова Бэла Арсеновна**, Орловский государственный институт культуры (Орёл), кафедра теории и истории народной художественной культуры, заведующая, доцент, кандидат филологических наук; [ogiik.nhk@mail.ru](mailto:ogiik.nhk@mail.ru)

В первое десятилетие после Октябрьской революции культурная политика нового государства стимулировала необыкновенный подъём краеведческих исследований в России, в том числе разрабатывавших этнокультурную проблематику. Для процесса изучения культурных традиций этого периода было необходимо помимо прочего выявить перемены, происходящие в стране в результате начатых преобразований.

В настоящее время в связи с общей активизацией историко-культурного краеведения во всех регионах России, обращение к опыту «золотого десятилетия» (1917–1929) приобрело актуальность в научном дискурсе. В качестве отличительной особенности послереволюционного периода историки отмечают большую роль личного фактора в краеведческом движении. Данная работа посвящена реконструкции творческой биографии и результатов краеведческой деятельности одного из исследователей традиционной культуры Орловской губ. 1920-х гг.— Владимира Фёдоровича Лебедева.

*Ключевые слова:* этнокультурное краеведение, Орловская губ. 1920-х гг., традиционная обрядность Орловской губ., фольклор Орловской губ., Владимир Фёдорович Лебедев.

В первые годы советской власти культурная политика нового государства стимулировала необыкновенный подъём краеведческих исследований, в том числе разрабатывавших этнокультурную проблематику. Одной из ярких особенностей «золотого десятилетия» (1917–1929) исследователи отмечают большую роль личного фактора в краеведческом движении. Однако, печально известный

«разгром краеведения» на рубеже 1920–1930-х гг. привел к тому, что сведения о деятелях той эпохи и результатах их работы нередко довольно скудны и малодоступны.

Одним из активных участников краеведческого движения «золотого десятилетия» в Орловской губ. был Владимир Фёдорович Лебедев (1888 — после 1957). Биографических данных о нём сохранилось мало. Неизвестна даже дата его смерти. Нам удалось только установить, что В. Ф. Лебедев дожил, как минимум, до ноября 1957 г., в учётной документации Орловского объединённого гослитмузея И. С. Тургенева (далее — ОГЛИМТ) он в это время значится как даритель.

Родился В. Ф. Лебедев в Орле 2/14 декабря 1888 г. в семье учителя, потомственного почётного гражданина города. Окончил 1-ю Орловскую мужскую гимназию, затем естественный факультет Московского университета. После революции внёс заметный вклад в музейное строительство. В 1920 г. основал Орловский естественно-исторический музей, которым заведовал до 1924 г. В 1925–1928-х гг. возглавлял музей при городском Отделе народного образования. В тот же период В. Ф. Лебедев преподавал в одной из орловских школ, привлекая к краеведческой работе учеников. Он проводил полевые изыскания, посвященные народной культуре региона, в ходе «экскурсий» по территории губернии.

В. Ф. Лебедев, очевидно, избежал репрессий, последовавших в 1931 г. по делу так называемой Воронежской областной контрреволюционной организации «Краеведь». Возможно, его спасло увечье, вынудившее прервать краеведческую работу: в 1928 г. (по другим данным — в 1929 г.) из-за несчастного случая он потерял слух. До 1933 г. Лебедев работал лаборантом-химиком в Орловском садово-огородническом техникуме. Сведения о его дальнейшей деятельности отсутствуют.

Однако спустя два десятилетия, в 1953 г., к Владимиру Фёдоровичу обратились из Института русской литературы (ИРЛИ) РАН СССР с просьбой представить сектору народного творчества 50–60 текстов орловских частушек, о чем свидетельствует пояснительная записка В. Ф. Лебедева, сопровождавшая рукопись материалов, отправленных им в ИРЛИ. В 1957 г. Лебедев передал ее машинную копию в ОГЛИМТ. Сегодня она входит в состав фонда № 139 «Фольклор Орловского края»<sup>1</sup>. Документ представляет собой 44 машинописных листа с авторской правкой, содержащих 240 частушек, собранных в 1926–1928 гг., которые прокомментированы и систематизированы собирателем по географическому принципу. Места записи: дд. Солнцево, Гать, Лаврово, Нижний Хутор Орловского р-на; дд. Медынки, Богдановка и пос. Нарышкино Урицкого р-на; д. Лисица Мценского р-на. Кроме того, собиратель сообщает, что им записано значительно

больше частушек и более 200 «старинных длинных песен» в поселениях Мценского р-на: с. Спасском-Лутовинове, д. Становский Лужок, с. Становое, дд. Тайное, Саньково, Верхнее Ущерёво, Маркс, Нижняя Зароща [?], с. Городище, дд. Знаменка и Дёжкино.

Одновременно ОГЛИМТ получил от В. Ф. Лебедева другую машинописную рукопись под заголовком «Из воспоминаний о Спасском-Лутовинове» на 62 листах<sup>2</sup>. В авторском предисловии сообщается, что фольклорный материал записывался в ходе двух поездок в Спасско: в 1927 и 1928 гг. В I разделе «О фольклоре Спасского-Лутовинова» Лебедев предлагает общую характеристику местной песенной традиции на основе собственных наблюдений, выделяя песни, которые, по воспоминаниям старожилов, исполнялись во времена И. С. Тургенева, пересказывает устные предания о семье Тургеневых. Собиратель делает попытку определить результаты влияния новых социокультурных реалий на жанровый состав и тематику современного фольклорного репертуара села. Далее следуют собственно тексты песен и, отдельно, частушек, систематизированные по смешенному жанрово-тематическому принципу (всего 25 песен и 220 частушек). Фольклорные записи из этой подборки были отосланы недавно опубликованы, к сожалению, без ссылок на архивные источники<sup>3</sup>.

Сегодня материалы В. Ф. Лебедева представляют безусловную ценность для региональных фольклористических исследований, поскольку круг источников, зафиксировавших фольклорный репертуар орловских сёл послереволюционного времени очень невелик. Тем более редким является пример описания репертуара отдельно взятого села в контексте локальных историко-культурных особенностей.

С именем В. Ф. Лебедева, по нашему мнению, можно соотнести и ряд хранящихся в упомянутом фонде № 139 записей фольклорно-этнографического характера, сделанных в 1920-х гг. учениками орловских школ. Сам В. Ф. Лебедев связывал свою собирательскую деятельность в области народной культуры именно с работой в школе: «Воодушевлённый книгой М. Я. Феноменова «Современная деревня» <...> я задался целью, будучи учителем в советской школе г. Орла, самому собирать интересующий меня песенный материал»<sup>4</sup>.

Все интересующие нас «школьные» материалы (около 100 ед. хр.) были должным образом атрибутированы и введены в фонд «Фольклор Орловского края» только в 2000-х гг. усилиями нынешних хранителей. За давностью лет сейчас трудно точно установить источник и время поступления этих рукописей. Однако, по некоей хранительской традиции, их принято связывать с имеющимися в музее материалами В. Ф. Лебедева и Ф. Ф. Руднева, который развивал школьную краеведческую фольклористику параллельно

с В. Ф. Лебедевым, но, проведя с 1931 г. десять лет в лагерях, он вряд ли имел возможность сохранить старые ученические записи. Поэтому представляется более вероятным, что материалы школьников попали в ОГЛИМТ благодаря В. Ф. Лебедеву.

«Школьное» происхождение записей достаточно легко определяется не только по особенностям почерка. Большинство из них содержат указания на принадлежность ученику такого-то класса. В ряде случаев указываются и фамилии собирателей, а также места записи, гораздо реже — информанты (иногда сообщается, что это родственники собирателя). Многие записи в плохой сохранности. Выполнены карандашом или чернилами на тетрадных листах, а нередко — на обрывках низкосортной бумаги, на обороте телеграфных бланков и т.п. Материалы с такими физическими характеристиками выглядят как черновые. Некоторые документы очевидно создавались непосредственно в полевых условиях, на что указывают большая небрежность написания, «сползающие» строки, вымарывания, прочерки на месте повторов и т.п. Другая часть материалов явно переписана начисто и находится в лучшей сохранности.

Тематика записей очень разнообразна. Это и отдельные устно-поэтические жанры (загадки, пословицы, заговоры, обрядовые и лирические песни, частушки, детский фольклор), и смешанные записи разных жанров, последовательные описания обрядов (в основном похоронно-поминальных, одна запись свадебного обряда), информация об отдельных элементах разных обрядовых комплексов, о приметах и суевериях, включая пересказы быличек. Вероятно, в зависимости от возраста ученики работали по разным темам. Так, записи о суеверных представлениях и похоронной обрядности принадлежат только старшим, учащимся 7-го класса. Тексты детского фольклора, загадок — в основном учащимся младших классов.

Наиболее ценными являются записи похоронно-поминальных обрядов и причитаний (21 ед. хр), 14 из них — без указания места. Остальные с обозначением следующих поселений: с. Преображенское Некрасовской вол., д. Егорьево Куракинской вол., д. Миловка Коляевской вол. — все Малоархангельского у.; из с. Плещеево Орловского у. — единичный текст причитания по матери.

Материалы по похоронно-поминальной обрядности сильно отличаются друг от друга в содержательном плане. Наиболее развёрнутые обнаруживают следование определённой общей программе, и это служит аргументом в пользу предположения, что они выполнены под единым руководством. Так, начинается описание с действий, выполняемых в момент приближения смерти, характеризуется погребальная одежда, правила подготовки тела к погребению, изготовления и снаряжения гроба, порядок использования церковных



атрибутов и т.д. Все обрядовые действия в день похорон излагаются последовательно, если в документе имеются тексты причитаний, обозначается ситуация их исполнения. Дается информация о поминальных днях, связанных с ними обрядовых действиях и представлениях, обрядовой пище.

Значимость данной группы записей определяется тем, что в совокупности они содержат значительное число деталей местных похоронно-поминальных традиций. Особо отметим немалое количество зафиксированных учащимися причитаний — в совокупности 50 текстов. О традиции похоронной причеты на Орловщине вообще известно очень мало. Все находящиеся в ОГЛИМТ записи — редкие орловские образцы этого жанра.

На сегодняшний день значительная часть упомянутых документов из фондов ОГЛИМТ нуждается в более глубоком исследовании, как в плане раскрытия научного потенциала этих источников, так и для уточнения истории их происхождения. Не исключена и возможность обнаружения не выявленных пока свидетельств и материалов, связанных с деятельностью В. Ф. Лебедева.

<sup>1</sup> ОГЛИМТ. Ф. 139. «Фольклор Орловского края». Оп. 44538.

<sup>2</sup> ОГЛИМТ. Ф. 139. «Фольклор Орловского края». Оп. 44539.

<sup>3</sup> Фролов Н. М., Шапочка В. В. Раздумья у родника (сборник народных песен и частушек). Орёл, 1998.

<sup>4</sup> ОГЛИМТ. Ф. 139. «Фольклор Орловского края». Оп. 44538. Л.2.

UDC 39; 908(470.56) "191–1929"

*B. A. Leonova*

Vladimir Lebedev — Researcher of Folk Culture in the Orel Province in 1920s

**Leonova Bela Arsenovna**, Orel State Institute of Culture (Orel), the department of theory and history of folk art culture, head department, associate professor, Ph.D. (Philology); ogik.nhk@mail.ru

In the first decade of the October Revolution of 1917 the cultural policy of the new state stimulated an extraordinary rise in regional studies in Russia, including studies that developed ethnocultural problems. The study of local cultural traditions during this period among all was characterized, by the desire to identify changes that occurred in the country as a result of initiated changes.

At present time, appealing to the experience of the “golden decade” (1917–1929) has gained significant relevance in scientific

discourse. It had happened in connection with the general activation of historical and cultural study of local lore in all regions of Russia. Historians note the great role of the personal factor in the regional studies movement as a feature of the post-revolutionary period. This work is aimed to reconstruct the creative biography and to study results of local studies made by Vladimir Fedorovich Lebedev the researcher of the traditional culture of the Orel province of the 1920s.

*Keywords:* ethnocultural local history, Orel province in the 1920s, traditional ritual of the Orel province, folklore of the Orel province, Vladimir Fedorovich Lebedev.

## ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ В 1920–1930-х гг.: ТРАНСФОРМАЦИИ ПОД ВЛИЯНИЕМ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕАЛИЙ

УДК 391

*Д. А. Баранов*

«А где же новый быт?» (Книги отзывов  
в экспозиционных залах 1930-х гг.  
Этнографического отдела Русского музея)

**Баранов Дмитрий Александрович**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии русского народа, заведующий отделом, кандидат исторических наук; dmitry.baranov@list.ru

Доклад основывается на результатах контент-анализа текстов из книги отзывов Этнографического отдела Русского музея (1930-е гг.). В это время государство использовало музей как один из инструментов политической пропаганды. Перед музеем стояла задача продемонстрировать преимущества нового образа жизни над дореволюционным. Посетители этого периода не только чувствовали себя гостями музея, но и носителями экспертного знания о новой жизни, что сформировало специфику анализируемых текстов того времени.

*Ключевые слова:* Книги отзывов, экспозиция, экспертное мнение, музейный посетитель, идентичность.

Тридцатые годы XX в. являются временем не только беспрецедентного идеологического давления со стороны власти на политику музея в области собирательской и выставочной деятельности, но и образования неоднозначных, чрезвычайно чувствительных и даже болезненных взаимоотношений между посетителем и музеем, кото-

рые в эпистолярной форме нашли свое отражение в книге отзывов. Какое место в формировании выставочной политики Этнографического отдела Русского музея в 1930-х гг. занимала книга отзывов и как на ее страницах мнение «простого человека» превращалось в экспертное заключение? — вот те вопросы, которые будут рассмотрены в докладе.

В череде аргументов, на которые опирались сторонники радикального обновления экспозиций музея в начале 1930-х гг., не последнее место занимала апелляция к предполагаемым или зафиксированным в книге отзывов ожиданиям «широкой публики». К этому времени книга стала обязательным атрибутом экспозиции, причем находиться она должна была на самом видном для посетителей месте. Саму книгу отзывов можно рассматривать как интегральную часть экспозиции, своего рода «метаэкспонат», поскольку записи в ней были посвящены не только экспонатам или всей выставке в целом, но нередко и тем комментариям, которые оставили предыдущие посетители. Действительно, отзывы как таковые вызывают у многих посетителей живой интерес и заставляют некоторых из них отставлять в книге, так сказать, комментарии к комментариям. Характерны, например, такого рода высказывания: «Обращаю внимание дирекции музея на недопустимость ряда записей в этой книге, имеющей своей целью более серьезное назначение — именно здоровую критику и самокритику. Выявление недостатков и достойную оценку»; «В этой книге находятся такие вещи, что даже и читать невыносимо. По-моему такие вещи надо уничтожать, а не оставлять для чтения другим»<sup>\*1</sup>.

Тон, стилистика и содержание записей во многом определялись структурой книги, оформленной в виде таблицы, включавшей графы для замечаний, предложений, вопросов посетителей и ответов на них представителей администрации музея. Эти разлинованные страницы просто вынуждали авторов замечаний заполнять все графы таблицы, в том числе и предназначенные для критики и предложений, также как и дирекцию музея заставляли реагировать на записи в книге. Игнорирование замечаний или формальные отписки не оставались без внимания со стороны читателей книги, рождая новые критические комментарии: «Существенный недостаток прежде всего в этой книге: ответы администрации на указания и пожелания посетителей производятся, очевидно, по выбору. Некоторые обещания, данные месяц тому назад, остаются невыполненными»; «Вам о пояснительных надписях писали с 33 г., но вы на это не обращаете внимание»<sup>2</sup>.

---

\* Здесь и далее в записях посетителей сохранены авторские орфография и пунктуация.— Примеч. ред.

Обязательство музея реагировать на критические замечания, а в некоторых случаях даже вносить изменения в экспозиции, указывает на институциональный кризис, поскольку тем самым музейная этнография оказывается включенной в «ненаучный дискурс». Мнение аудитории приобретало весомый характер во внутримузейных дискуссиях, и посетители, таким образом, могли оказывать существенное влияние на выставочную деятельность музея. Пикантность ситуации заключалась в том, что именно в это время конструировался образ «простого человека», к голосу которого, с одной стороны, специалисты обязаны были прислушиваться, а с другой — его же музей должен был просвещать и воспитывать. Зачастую посетителя превращала в эксперта его этническая идентичность, актуализируемая знакомством с этнографическими экспозициями, поскольку она служила в его глазах тем аргументом, который доказывал правильность высказываемых им критических суждений: «Я сама украинка, и поэтому мои замечания вполне справедливы»; «Мы белорусы, хорошо знакомы с жизнью белорусского крестьянства и помещиков — но здесь недостаточно ярко выражена разница между жизнью крестьян и помещиков»; «Мы карачаевцы, посетивши музей, находим, что надпись под шапкой (серебряной), что носят мужчины, не соответствует действительности. Такие шапки носят только женщины»<sup>3</sup>.

Книга отзывов оказывалась тем пространством, где происходило столкновение научного, экспертного знания, производимого музейной этнографией, и знания обыденного, формируемого повседневным опытом и официальной идеологией. Разумеется, речь здесь идет только о тенденциях, поскольку, с одной стороны, музейная этнография как «наука напоказ» имеет ввиду наличие внешнего взгляда «простого» зрителя при строительстве экспозиции, жертвуя при этом научными принципами и, тем самым, рискуя подорвать свой объективистский, «независимый» статус, а с другой — опыт знакомства с «живой этнографией» вне стен музея позволял его посетителям выступать в качестве экспертов при оценке увиденного на экспозиции и тем самым участвовать в принятии решения «что» и «как» показывать в музее. Подчеркну, что в данном случае экспертное мнение подкрепляется опытом проживания именно в «своей» стране, и как таковое оно становится релевантным в стенах только национального, территориального музея. В этом смысле сам статус музея («национально-территориальный») невольно превращает его аудиторию в сообщество экспертов.

Разные соотношения включенности в идеологический дискурс посетителя и его жизненного опыта определяли широту диапазона критических комментариев, содержащихся в книгах отзывов. Значительная часть записей звучит явным диссонансом декларации

руемой властями «культурно-просветительской» миссии музея. Модальность высказываний никак не вписывается в образ посетителя как «простого человека», нуждающегося в просвещении, и ставит под сомнение способность музея выступать в роли производителя авторитетных дискурсов. Скорее, авторы записей выступают в качестве компетентных критиков, поскольку сами комментарииставляют собою оценку увиденного и инструкции общего или частного характера «что» и «как» показывать, многие из них выступают в роли императива, начинаясь словами: «мы требуем», «вы должны», «необходимо», которые, что существенно для понимания характера диалога между музеем и публикой, отнюдь не носили ритуального характера: в случае признания их справедливыми давались развернутые ответы с указанием сроков исправления или лаконичное — «будет сделано».

Все эти факты ставят под сомнение устоявшееся со времен М. Фуко представление о контролирующей функции музея, который с помощью экспозиции не только организует одиночного или коллективного посетителя, диктуя ему как себя вести, каким маршрутом идти и что смотреть, но и регламентирует объем и характер получаемого в результате визита в музей знания. Скорее, речь идет об обоюдном контроле, причем со стороны посетителя контроль и в определенном смысле власть над выставочной деятельностью музея приобретают видимый для публики характер.

Наиболее уязвимой для критики стал показ современной жизни народов. И дело здесь не только в эстетической непривлекательности и невыразительности «советской» части экспозиции, представленной фотографиями, таблицами, диаграммами и лозунгами, но и в отсутствии разрывов — культурных, пространственных, временных — между зрителем и изображаемой действительностью, необходимых для успеха выставки. В большинстве своем обыденный характер выставленных предметов, хорошо знакомых посетителю, не повысил, как можно было бы ожидать, вероятность рефлексии посетителей относительно музеефикации повседневной жизни. Причина этого заключается в том, что эта «обыденность» имела в некоторых случаях довольно узкое поле внешних референций: изображалась некая идеальная модель, то, что должно быть, но что имеет мало соответствий опыту повседневности. Доминирование на экспозиции так называемых вспомогательных материалов, чья способность выступать в роли аргументов была сомнительной в глазах публики, лишь подчеркивало «виртуальность» изображаемых советских реалий.

Материальная основа нового быта еще только формировалась и была слишком неочевидной, чтобы стать объектом успешной музеефикации. Поэтому неудивительно, что общим рефреном ком-

ментариев, касающихся экспозиций по современности, стал вопрос «А где же новый быт?»: «А где же новый быт? — В этом, по-моему, весь смысл музея: что было и что есть!»; «Музей никак не отражает современной деревни, мало этого, он производит реакционное впечатление»; «Плохо отражена современная советская деревня. Лучше их изобразить в моделях, экспонатах и пр., чем ограничиваться фотографиями и некоторыми лозунгами»<sup>4</sup>.

Сегментация времени или, перефразируя М. Фуко, гетерохрония, когда сопоставляются исторические периоды, лишённые традиционных временных отношений, — имеет своим следствием деисторизацию показываемых культур. Из современной части экспозиций отсекается все, что имеет отношение к прошлому, а «дореволюционная» сосредоточивается преимущественно на «чистой этнографии» с вкраплениями показа социального расслоения деревенского населения. Подобная гетерохрония провоцирует сопоставления, основанные на эстетических критериях, и потому бесприкрытые для показа традиционной культуры. Последняя была представлена яркими, орнаментированными или экзотическими артефактами, выгодно отличавшимися от промышленных изделий, которые должны были демонстрировать успехи политики сближения города с деревней и культурной революции.

Итак, можно заключить, что эстетика отдельных артефактов победила идеологию экспозиции в целом, прежняя жизнь по крайней мере внешне вдруг оказалась более яркой и интересной, чем современная. Пытаясь спасти положение, сотрудники в современный раздел более поздних экспозиций стали вводить этнографические темы и экспонаты, которые можно было бы интерпретировать как произведения народного творчества. Но «разбавление» экспозиции этнографией не меняло суть проблемы. Для посетителей были важны не достоверность и адекватность образов показываемых культур, а соответствие этих образов тем их представлениям или общепринятым кодам понимания, которые сформировались под воздействием новой идеологии. То есть, по сути, экспозиции должны были показывать идеальные модели культуры нового общества: «Люди Сталинской эпохи жизненные, здоровые, бодрые, а здесь какие-то манекены без жизни, мертвые»; «Я очень недоволен экспонатами “советской семьи”, у них лица и фигуры страшно измученные, хуже крепостных. Советские люди должны изображаться веселыми и жизнерадостными»<sup>5</sup>.

Некоторые критические комментарии, в которых отмечается разрыв между репрезентациями и реальностью, свидетельствуют о том, что их авторы обладали определенным иммунитетом к идеологическому прессингу. Как правило, это люди, апеллирующие

к собственному опыту непосредственного знакомства с изображаемой «действительностью» или имеющие высшее образование: «Я очень хорошо знаю деревню. Вырос в белорусской деревне, последние 5 лет провел на Урале, где видел массу национальностей, населяющих Урал. Сравнив народы, представленные в Музее с действительностью, пришел к следующим выводам: здесь в музее идеализируют нацменьшинства, представлено все в лучшем свете<...>. Необходимо <...> показать так, как есть в действительности...»<sup>6</sup>.

Дореволюционная жизнь народов представляла собой нечто иное на площадках музея. Экспозиция предлагала своего рода ретроспективный взгляд на недавнее прошлое с позиций идеального настоящего. Советская современность служила точкой отсчета при демонстрации старого быта — необходимо было показать его таким образом, чтобы он выступил в качестве оправдания проведенных преобразований в социальной и национальной сферах. Чем нагляднее демонстрировалась в стенах музея тяжелая и бесправная жизнь народов царской России, тем убедительнее выглядело благополучие и «расцвет национальных культур» в Советском Союзе. Посетители должны были после осмотра экспозиции прийти к идеологически корректному заключению, проиллюстрировать которое можно следующей записью в книге отзывов: «Мы, группа красноармейцев, осмотрев экспонаты Русского музея, на наглядных экспонатах увидели нищенскую, дикую, некультурную жизнь крестьянства в прошлом и зажиточную, культурную жизнь колхозного крестьянства в настоящее время»<sup>7</sup>. Таким образом, (ре)конструирование прошлого производилось с оглядкой на настоящее, точнее на репрезентацию его идеальной модели.

Несмотря на артикулированный дидактизм и попытки представить дореволюционную жизнь в мрачных тонах, сквозь идеологизированную репрезентацию проступала старая музейная традиция этнографического показа, предпочитающего выставлять на обозрение оранжированные, старые и редкие артефакты. Поэтому неудивительно, что именно досоветские разделы экспозиций с их ярким предметным миром пользовались наибольшим вниманием у посетителей: от школьников, с детской непосредственностью пишущих в книгах отзывов о том, что им больше всего понравилось, как народы жили при царизме, и до представителей интеллигенции, обращающих внимание на несоответствие содержания экспозиции официальной идеологии: «Мне очень понравилось, как жили крестьяне до революции 17 года»; «Дореволюционные женщины-крестьянки (бедняки) имеют богатый наряд, поэтому не совсем убедительно утверждение, что они плохо жили»; «<...> Восхищен качеством сукна, в которое г. Шереметев одевал своих холопов»<sup>8</sup>.



Эти и подобные им сентенции свидетельствуют, что книга отзывов была пространством непростых взаимоотношений между памятью и актуальностью, непосредственным знакомством с действительностью и ее репрезентацией в музее. Структура книги, заставившая свести к минимуму набор дежурных благодарностей, предполагала дифференциацию записей: от наивных восторгов до нелицеприятной критики и конкретных предложений. Эта ее особенность превращала книгу в публичный инструмент, используя который посетитель мог, если не поучаствовать, то, по крайней мере, почувствовать себя сопричастным к процессу принятия решений в области выставочной политики музея, указывая «что» и «как» нужно показывать. Ситуация сама по себе парадоксальная, поскольку музей добровольно делился своими властными полномочиями относительно этнографических репрезентаций с тем посетителем, которого доминирующий в это время «просветительский дискурс» уличал в невежестве и отсутствии высокой культуры. В этом случае музей мог, игнорируя критику, оставаться верным себе, поддерживая тем самым «монологический авторитет» дисциплинарного дискурса.

В других случаях, особенно когда речь шла о конкретных экспозиционных комплексах, музей готов был признать весомость «непрофессионального знания», а значит, признать за «простым посетителем» право быть компетентным в вопросах, касающихся прежде всего народной культуры и, в целом, повседневной жизни. То есть, в тех областях знания, которые не были еще отчуждены от него и которые собственно и демонстрировались на экспозициях, как, например, в случаях с этнической атрибуцией костюмов: курдских, ошибочно представленных как армянские<sup>9</sup> или с неправильной датировкой одежды орловских крестьян<sup>10</sup>. Обычно на эти замечания в графе «Ответ администрации» появлялась запись, признающая правоту критики и информирующая, какие шаги по исправлению ошибок будут сделаны.

Таким образом, благодаря двойственности статуса посетителя, а точнее, его трактовке: с одной стороны, «простой человек», не обремененный знаниями, нуждающийся в просвещении и воспитании, но с другой — субъект народной культуры, знающий этнографические и «социалистические» реалии не понаслышке. Музей приобретал относительную свободу в выборе объекта и принципов показа, поскольку мог решать, является ли «голос народа» аргументом или нет во внутримузеевских дискуссиях относительно характера существующих и планируемых экспозиций.

Однако, в конце 1930-х гг. структура книга отзывов меняется: исчезает таблица с графами, отведенными для замечаний, предложений и ответов администрации музея. Как следствие, резко

ограничивается возможность оказывать влияние на экспозиционные проекты музея, поскольку диалог между посетителем и музеем теряет свой визуальный характер. Более того, критика почти полностью уходит из откликов посетителей, а сама книга отзывов превращается практически в один сплошной панегирик: «Замечательному музею, дающему полностью представление о жизни, нраве и быте народа, развивающимся под солнцем Сталинской Конституции»<sup>11</sup>.

Эта игра с хронотопом, в основе которой лежит заключение в единое экспозиционное пространство материальных объектов, репрезентирующих разные временные отрезки, привела, в конечном счете, к опасной проницаемости границ музейного пространства и его тотальной трансформации. В самом деле, если часть экспозиции есть лишь слепок настоящего, то почему бы и «отсталой старине», заключенной в то же самое единое и целостное музейное пространство, не быть столь же актуальной и живой. Перемещая в экспозицию повседневные реалии и кодифицируя тем самым правила восприятия всей экспозиции, музей самоубийственно превращал критикуемое прошлое в злободневное настоящее.

---

<sup>1</sup> Архив Российского этнографического музея. Ф.2. Оп.1. Д.639. Л.91; Д.498. Л.71об.

<sup>2</sup> Там же. Д.462. Л.50б.; Л.41.

<sup>3</sup> Там же. Д.388. Л.7.; Д. 498. Л.75об.; Д. 638. Л.12об.

<sup>4</sup> Там же. Д.599. Л. 84; Д. 386. Л. 22; Л.23.

<sup>5</sup> Там же. Д. 696. Л.22; Д. 697. Л.7.

<sup>6</sup> Там же. Д.386. Л.54.

<sup>7</sup> Там же. Д.696. Л.37.

<sup>8</sup> Там же. Д.696. Л.21; Д.696. Л. 35об.; Д. 766. Л. 52.

<sup>9</sup> Там же. Д.462. Л.19.

<sup>10</sup> Там же. Д.388. Л.25.

<sup>11</sup> Там же. Д. 696. Л.19об.

UDC 391

*D. A. Baranov*

“And where is the new lifestyle?” (Guestbooks on permanent exhibitions of the Ethnographic Department of the Russian Museum in the 1930s)

**Baranov Dmitry Aleksandrovich**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the Russian People, head department, Ph.D. (History); dmitry.baranov@list.ru

The report analyzes the content of guestbooks of the Ethnographic Department of the Russian Museum in 1930s — the period, when museum received the task to show advantages of new epoch (the 1920s — 1930s) in life of Soviet peoples over the Pre-Revolutionary times. It examines paradoxical situation. On the one hand the invented image of “common man” helped museum to act as his educator and enlightener, and on the other hand it obliged it to take in account his opinion, because visitor’s life experience and ethnic identity transformed him in expert knowing what and in what form should be exhibited in museum.

*Keywords:* Guestbooks, permanent exhibition, expert’s opinion, visitor of museum, identity.

*Е. В. Аброськина*

«Нужно уважать и культивировать публику!»:  
советский посетитель в Этнографическом отделе  
в 1931–1932 гг. (по материалам Книги отзывов)

**Аброськина Евгения Вячеславовна**, магистр музеологии, независимый исследователь (г. Монастир, Тунис); [evgeniia.abroskina@gmail.com](mailto:evgeniia.abroskina@gmail.com)

В докладе рассматриваются изменения, происходившие в коммуникационной модели взаимодействия музея и посетителя под влиянием нового (советского) идеологического контекста. Автор показывает, как общественные трансформации сказались на восприятии посетителем музейного пространства. Основным источником для изучения темы стали Книги отзывов 1931–1932 гг. из архива Российского этнографического музея.

*Ключевые слова:* музей, Этнографический отдел Русского музея, Книги отзывов, музейный посетитель, советский человек.

В 1930-е гг. — один из самых сложных и противоречивых периодов в отечественной истории, время «великого перелома» — в стране идёт большое строительство, начинается интенсивное освоение новых технологий, создаются и развиваются новые производства. На фоне коллективизации и индустриализации происходит формирование нового советского человека. Как отмечает Ш. Фицпатрик: «Даже в свободное время, после работы и учебы, советские граждане были заняты самосовершенствованием. Каждый, кто бывал в СССР в 1930-е гг., отмечал среди населения страстную любовь к чтению и тягу к знаниям»<sup>1</sup>. Такие масштабные изменения связаны с представлениями о возможности «переделки» человека, о том, что новая социалистическая реальность порождает другого, лучшего человека, оставляя позади старую, ненужную идентичность. Этнограф Ю. Слезкин пишет: «Источником идеологического вдохновения для «великого перелома» в целом и для культурной революции в особенности была вера в гибкость человеческой природы и определяющее значение окружающей среды»<sup>2</sup>. Одним из учреждений,

которое должно было образовывать население наравне со школами, институтами и театрами, был музей. В рамках нашего исследования рассмотрим особенности взаимодействия музея и посетителей на примере деятельности Этнографического отдела Русского музея (ныне РЭМ) в 1931–1932 гг.

Созданный еще в имперский период как часть национального проекта, он открыл свои двери для публики только в 1923 г. Первые экспозиции музея представляли собой реконструкцию тех экспозиций, которые планировалось построить еще до революции: в основе их концепции лежало стремление показать своеобразие культуры каждого народа и их межкультурные связи<sup>3</sup>.

В конце 1920-х гг. идеологический контекст меняется и экспозиции музея приобретают новое значение. Как отмечает Ф. Хирш, «1927 год отмечен как поворотный момент в Этнографическом отделе и других культурных институтах Советского союза. В честь десятилетнего юбилея Октябрьской революции партия и Наркомпрос организовали специальные события в музеях и театрах Москвы, Ленинграда и других городов»<sup>4</sup>. Происходит общая идеологизация всех отраслей культурной деятельности страны, чтобы утвердить легитимность советской власти. Так, в апреле 1927 г. музей посещает группа активистов Политпросвета, которая подвергла критике экспозицию «Народы СССР», слишком акцентирующую, по мнению активистов, внимание на экзотике культур других народов, а также не уделяющую должного внимания советизации страны<sup>5</sup>.

Одним из мероприятий, оказавших влияние на трансформацию советского музейного пространства, был I-й Всероссийский музейный съезд, который прошел в декабре 1930 г.<sup>6</sup> Съезд должен был обобщить раннесоветский музейный опыт, а также дать определяющее направление дальнейшей работе советских музеев. Этнографические музеи были отнесены к категории «обществоведческих». В своем докладе «Принципы построения обществоведческих музеев» директор Государственного исторического музея Ю. К. Милонов поднимал ряд важных проблем. Он рассуждал о том, как трудно предметно отображать некоторые аспекты отношений между людьми, которые, по его мнению, являются объектами изучения в экспозиции исторических музеев<sup>7</sup>, а также об опасности вещизма и необходимости бороться с классовым врагом в музее музейными средствами. Принципиально важным было заключение Ю. К. Милонова о том, что «основным элементом экспозиции должны быть не вещи и не декоративное пятно, а «музейное предложение», то есть мысль, выраженная комплексом подлинных предметов, связанных между собой в неразрывное целое при помощи надписей и разного рода иллюстраций»<sup>8</sup>. Именно «музейное предложе-

ние» посетитель должен был понять и, возможно, самостоятельно проанализировать.

Одним из важных и наиболее «живых» источников изучения новой модели музейной коммуникации — взаимодействия между музеем и его посетителем<sup>9</sup>, — возникающей в 1930-е гг., и вместе с тем воссоздания образа посетителя могут служить Книги отзывов того времени. Кроме того, Книги отзывов являются характерным памятником эпохи: они вписывается в советскую традицию написания писем, отзывов, жалоб, напрямую обращаясь к обладающим властью товарищам, тем самым демонстрируя свое участие в борьбе со всем, что может навредить советской власти. Анализируя книгу отзывов за 1931–1932 гг.<sup>10</sup> можно найти немало любопытных фактов, характеризующих посетителей музея того времени. Прежде всего, это были люди разных социальных слоев: рабочие, крестьяне, военные, служащие — выходцы из разных уголков страны. Отзывы можно условно разделить на несколько категорий. Во-первых, это отзывы, положительно оценивающие работу музея: «Этнографический отдел Г.Р.М. великолепен. Особенно большое воспитательное и образовательное значение имеют орудия труда народов СССР. Убогие орудия!»; «Всего хорошего, товарищи, в вашей плодотворной работе!»

Во-вторых, это отзывы, имеющие скорее негативный, требовательный характер, сопровождающиеся эмоциональными утверждениями. Большинство их касается пояснительных текстов для экспозиции: «Больше пояснений!! На кого рассчитан музей? Для публики мало подготовленной в обл. этногр. музей даст мало. Нетрудно по примеру Эрмитажа сделать более детальные подписи, а они дадут много»; «Музей совершенно немой. Нет объяснит. надписей, не говоря о мелких. Много витрин не имеет объяснений. Музей не для широкого посетителя, а для “академиста”»; «Писать нужно крупными шрифтами, что бы не утомлять посетителя!»; «Отстали, ходили как в лесу! Нужно повесит табличы с описанием что за вещь какой эпохи, века, народности. Краткое описание всей витрины или отдела. Нужно уважать и культивировать публику. Это халатность Ваша».

Другая категория отзывов носит идеологический характер, указывает на ошибки музея: «Почему не снят царский герб над входом?»; «Революция повидимому никакого влияние не оказала на ваш этнографический отдел <...> даже этикетки оставлены без изменения, вместо округов и районов — губернии».

Особая группа отзывов — рекомендательные, указывающие на желательные изменения: «Хорошо было бы если Вы могли указать посетителю на что главное он должен обратить внимание при осмотре (т.к. время у многих мало по этому желательно схватить главное). Для

этого следует перед входом в каждую комнату сделать объявление примерно следующего характера: «Обратите Ваше внимание при осмотре такого то отдела на то-то»; «Социальное значение отдела высоко бы поднялось, если бы по примеру художественного отдела Г.Р.М. развесить цитаты об эксплуатации трудящихся, о религии, о технике и т.д. Такие меткие слова из сочинений Ленина, Некрасова (поэта) и др.».

Отдельные отзывы касаются театра, который функционировал в данный период в Этнографическом отделе: «Почему этнографический театр не показывает быта нацменьшинств?»; «Очень желательно убрать совершенно русского дирижера который только портит совершенно цыганское пенье. Есть цыганские хорошие дирижеры» (на это поступил следующий ответ: «Русского дирижера вовсе нет»).

Многие посетители жаловались на физические неудобства, возникающие при долгом нахождении в музее: «Самое горячее пожелание всем ленинградским музеям придумать отопление, дабы уходя из них не получать воспаления легких»; «Очень неудобно и душно без вентиляции, нет настоящей курилки».

Читая эти отзывы, складывается впечатление, что посетитель воспринимает себя полноправным членом нового общества, он уже подкован во многих вопросах культуры, хорошо разбирается в том, что лучше и правильнее, воспринимает музей как политпросветучреждение, которое должно предоставить ему ряд услуг. Безусловно, говоря о советском посетителе, мы можем судить лишь о той части публики, которая оставила свои записи, сложно предположить, что думали те, кто промолчал (а таких в советском государстве с каждым годом становилось все больше). Между тем коммуникационная модель, которая возникает в музее в указанный период, кажется нам новой по сравнению с той, что была в начале 1920-х гг., когда посетитель был еще не искушен в вопросе освоения «культурной целины».

---

<sup>1</sup> Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история Советской России в 30-е годы: Город. 2-е изд. М., 2008; Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина. 2008 ([www.krotov.info/libr\\_min/21\\_f/iz/patrik\\_0.htm](http://www.krotov.info/libr_min/21_f/iz/patrik_0.htm); дата последнего обращения: 12.09.17).

<sup>2</sup> Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. М., 2017. С. 286.

<sup>3</sup> Герасименко Е. Е. Первая экспозиция Этнографического отдела. 1923–1927 гг. // Мат-лы Междунар. науч. конф. «Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI века». СПб.— Кишинев, 2002. С. 337.

<sup>4</sup> Hirsch F. Empire of nations. Ethnographic knowledge and the making of the Soviet Union. Cornell University Press. New York, 2005. P. 197.

<sup>5</sup> Там же. P. 198.

<sup>6</sup> Дмитриенко Н. М., Лозовая Л. А. Первый музейный съезд как фактор эволюции музейного дела России // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 6 (26).

<sup>7</sup> Труды Первого всероссийского музейного съезда: Протоколы пленарных заседаний 1–5 декабря 1930 г. / Под ред. И. К. Луппола. М., 1931. Т. 1. С. 63.

<sup>8</sup> Там же. С. 34.

<sup>9</sup> Подробнее см.: Cameron Duncan F. A Viewpoint: The Museum as a Communication System and Implications for Museum Education // Curator: The Museum Journal. 1968. Volume 11. Issue 1. P. 33–44.

<sup>10</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 386 — Книга отзывов посетителей об экспозициях музея. 16 марта 1931–18 февраля 1932 г.

UDC 304.44; 069.01

*E. V. Abroskina*

“You should respect and educate the public!”: Soviet Visitor in the Ethnographic Department in 1931–1932  
(On The Materials of The Guest book)

**Abroskina Evgeniya Vyacheslavovna**, Master of museology, independent researcher (Monastir, Tunisia); [evgeniia.abroskina@gmail.com](mailto:evgeniia.abroskina@gmail.com)

The research wish the subject of a Soviet visitor in the Ethnographic Department of the Russian Museum on the materials of the guest books of 1931–1932. The research objective is to show the changes that occur in communication model of visitor’s interaction with museum during the “Great Break” period in the context of the “Soviet man” formation. The main research source were the guest books from archive of the Russian Museum of Ethnography. The author aims to show how changes in the socio-cultural environment of country influenced the perception of museum space by visitor.

*Keywords:* museum, the Ethnographic Department of the Russian Museum, Guestbooks, visitor of museum, Soviet man.



*Н. И. Ивановская*  
Этнографический отдел Русского музея  
в реалиях общественно-политической  
жизни 1920–1930-х гг.

**Ивановская Наталья Ивановна**, Российский этнографический музей (С.-Петербург), отдел этнографии Северо-Запада России и Прибалтики, старший научный сотрудник, кандидат исторических наук; n\_iva@mail.ru

Доклад посвящен одной из важнейших проблем истории музейного дела – государственной музейной политике. Автор, опираясь на архивные источники, прослеживает влияние государственных идеологических установок в 1920–1930-е гг. на работу Этнографического отдела Русского музея.

*Ключевые слова:* Этнографический отдел Русского музея, музейное дело, государственная музейная политика.

Музеи участвуют в историко-культурном процессе, сообразуясь не только с концепциями, задачами научных дисциплин, но и с общественными запросами конкретной исторической эпохи, влиянием властных структур. Это основные факторы, которыми руководствуются исследователи, воссоздавая историю того или иного музея в определенный хронологический период. Однако, опираясь на положения такого направления исторической науки, как изучение повседневности, можно значительно расширить рамки материала, привлекаемого для исследования. Из подробностей быта, образа жизни складывается устойчивая типологическая определенность, своеобразное «лицо» общества как такового<sup>1</sup>.

Автором были привлечены следующие архивные документы: личная переписка и дневники сотрудников Этнографического и Художественного отделов Русского музея из архивов Государственного Русского музея (ГРМ) и Российского этнографического музея (РЭМ), а также директивные документы органов советской власти из фонда рассекреченных документов Центрального государственного архива литературы и искусства (ЦГАЛИ).

В первые послереволюционные годы наряду с коренной ломкой

всех систем государственного управления в стране происходила реорганизация музейного дела, имевшая ряд положительных моментов. Значительно выросла музейная сеть, усилилась централизация музейного дела, пока ещё не гипертрофированная, что привело к улучшению научной, учетно-хранительской и экспозиционной деятельности музеев.

Положительные перемены наблюдались и в деятельности Этнографического отдела Русского музея (ныне — Российский этнографический музей). В марте 1918 г. директором Русского музея (РМ) был избран видный ученый, археолог и этнограф, хранитель Этнографического отдела (ЭО) А. А. Миллер, а в апреле того же года были созданы специальные советы Этнографического и Художественного отделов, автономные в своей деятельности<sup>2</sup>.

Несмотря на многие трудности в работе ЭО, связанные как с тяжелым экономическим положением в стране, так и бытовой неустроенностью его сотрудников в послевоенном голодном и холодном Петрограде, в 1921 г. в нем были открыты залы Украины, Белоруссии, Сибири, Дальнего Востока. Возобновилась работа по комплектованию музейных коллекций.

В июне 1923 г. состоялось официальное открытие Этнографического отдела. Всего несколько слов из письма сотрудника отдела Л. Л. Капицы характеризуют общую атмосферу тех лет, очень трудных в бытовом отношении, но наполненных осмысленным трудом ещё свободных от догм людей. В письме брату, описывая открытие ЭО 3 июня 1923 г., он сообщал: «Было хорошо и весело, легкий ужин, игры, танцы, разошлись в 8 час. утра»<sup>3</sup>.

Общественно-политические условия, сложившиеся в стране в 1920–1930-е гг., не только внесли свои коррективы в организацию и содержание музейной деятельности, но и разрушили многие установившиеся морально-этические нормы.

В начале 1920-х гг., времени революционных преобразований во всех сферах общественной жизни, многие известные специалисты ещё старой школы как в области гуманитарных наук, так и искусства, подвергались жесткой критике своих молодых коллег, видевших в них апологетов отжившей, по их мнению, культуры. Эта тенденция не обошла стороной и Русский музей, состоявший тогда, как известно, из Художественного и Этнографического отделов. По воспоминаниям современников, на заседаниях научного коллектива регулярно критиковали виднейшего историка искусства, одного из крупнейших специалистов в области реставрации и охраны памятников в нашей стране в первой половине XX в., заведующего Художественным отделом Русского музея в 1912–1929 гг. П. И. Нерадовского (1875–1962). В подтверждение этих слов обратимся к архивным документам.

В. В. Воинов, заведующий отделом графики Русского музея с 1923 г., в своем дневнике описывает одно из событий музейной жизни, связанное с судьбой П. И. Нерадовского. «14.02.24. Состоялось первое заседание Хранительского совещания, собранного для ликвидации кошмарного инцидента Совета Художественного отдела с Крыжановским. Совещание свелось к некоему допросу с пристрастием по отношению к П. И. Нерадовскому. Особенно показали свои волчьи зубы Золотарев и Руденко. Этнографы вели себя наглым образом, шулерство, перевирание чужих слов и передергивание — вот их излюбленные методъ»<sup>4</sup>.

Я остановилась на изложении этого, может быть, не совсем понятного сегодня эпизода потому, что поведение людей обычно достаточно точно отражает специфику конкретной исторической эпохи и происходящие в ней изменения. Приведенный отрывок свидетельствует о непримиримом конфликте, условно говоря, старого и нового, фактически — продолжении недавно закончившейся Гражданской войны, как бы перенесенной в сферу науки и культуры. Позже, в начале 1930-х гг., все фигуранты этой истории были репрессированы.

1930-е гг. стали временем становления и укрепления авторитарной государственной административно-командной системы, определившей развитие науки и культуры в нужном ей направлении на долгие годы. В музееведении в то время утвердился взгляд на музей как на идеологическое учреждение, призванное пропагандировать успехи страны в строительстве социализма и тем самым способствовать изменению мировоззрения людей<sup>5</sup>.

Государственный идеологический прессинг распространился и на другие гуманитарные науки. На совещании этнографов Москвы и Ленинграда, состоявшемся в 1929 г., были подвергнуты критике взгляды этнографов старой школы на этнос как объект этнографической науки, а на Всероссийском археолого-этнографическом совещании 1932 г. практически директивно была сформулирована единая, обязательная для всех точка зрения на предметную область этнографии. Этнография превращалась во вспомогательную историческую дисциплину, исследующую преимущественно проблемы, связанные с переходом общества к социалистической общественно-экономической формации<sup>6</sup>. Поэтому в те годы центральное место в исследованиях этнографов занимало изучение урбанизированных форм культуры, отражающих в той или иной степени достижения народов страны на пути социалистических преобразований. Сюда относились и техническая перевооруженность сельского хозяйства, и новая организация труда на заводах и фабриках, и технические новшества в быту (появление электричества, радио), и явления культурной революции, и т.п.

Сотрудники ЭО в своей работе вынуждены были следовать этой концепции. Основное внимание теперь уделялось изучению своеобразия и национальных особенностей социалистической культуры и быта. Нарушалось установленное с начала основания музея положение о том, что основным объектом показа на экспозиции является народ. Теперь, как и в краеведческих музеях, на экспозиции показывали достижения в социалистической экономике того или иного региона, что привело к преобладанию образцов промышленной и сельскохозяйственной продукции (например, экспозиция начала 1930-х гг. «Белоруссия и БССР») <sup>7</sup>.

Ученые, продолжавшие придерживаться традиционной точки зрения, были подвергнуты осуждению и в большинстве своем репрессированы.

Государственными органами в этнографических научных учреждениях и музеях была произведена большая кадровая чистка, задевшая, в основном, старых, опытных музейных сотрудников. Д. А. Золотарев был арестован в 1930 г. за «развал краеведческой работы по изучению достижений социализма и увлечение стариной» <sup>8</sup>. Тогда же арестовали С. И. Руденко, обвиненного в участии в контрреволюционной монархической организации. В 1932 г. был арестован Б. Г. Крýжановский, который вместе с П. И. Нерадовским проходил по делу «Российской национальной партии» (или делу «русских славистов»).

Новая реальность, с которой вместе со всей страной столкнулись сотрудники отдела, принесла с собой обилие директивной документации, поступающей в музей из различных государственных структур (Наркомпроса, Главнауки, ОГПУ и др.). Циркуляры не только регламентировали практически все стороны музейной жизни, но и устанавливали над ней тотальный контроль. Наркомпрос запрещал выписывать иностранную литературу непосредственно из заграницы <sup>9</sup>, ОГПУ напоминал, что заграничную корреспонденцию надо сдавать в секретную часть — структурное подразделение, созданное в эти годы в Русском музее и напрямую подчинявшееся ОГПУ. В 1931 г. секретная часть РМ оперативно доносила своим руководителям в ОГПУ об освободившейся жилплощади в принадлежавших музею помещениях, где до ареста проживали его сотрудники Приселков М. Д., Золотарев Д. А., Руденко С. И., Лансере Н. Е. <sup>10</sup>

Это же подразделение в 1933 г. запрашивало у ГПУ г. Козьмодемьянска сведения об отце Т. А. Крюковой: «ГРМ просит срочно сообщить сведения о Крюкове Александре, действительно ли он имел свои лесные сплавы и в 1918 г. сбежал из Козьмодемьянска. Дочь Крюкова, Татьяна Александровна, работает в настоящее время в музее. Сведения нужны комиссии РКИ по проверке и чистке нашего

аппарата». Т. А. Крюкова (1904–1978) была арестована в 1928 г. по обвинению в принадлежности к антисоветской организации и выслана по месту жительства родителей в г. Козьмодемьянск сроком на три года. В 1932 г. её приняли на работу в ЭО РМ, где местная секретная часть не преминула проявить особую бдительность<sup>11</sup>.

10 декабря 1927 г. РМ получил циркуляр под грифом «Совершенно секретно» о допуске комиссии Главнауки к обследованию всех музейных коллекций, как выставленных, так и находящихся в фондах, а также госфонды немuseumного значения. Как гласил документ, «Комиссии предоставляется право опечатания документов, коллекций и отдельных предметов, кои она найдет нужным опечатать. Комиссии должны быть предоставлены все секретные кладовые и тайники, если таковые имеются»<sup>12</sup>. А в начале 1928 г. вышло постановление правительства о мерах по усилению реализации в Советской России и за границей предметов старины и искусства. Тем самым государство положило начало распродаже национального достояния, продолжавшейся много лет. Сохранился список вещей, отобранных ЭО ГРМ в Госфонд для реализации в течение 1928–1932 гг. В 1928 г. в список были внесены ковры из дворцов с примечаниями «для реализации за границу», а также «всё серебро, хранящееся в кладовой ЭО», принятое сотрудником историко-бытового отдела РМ В. К. Станюковичем, в 1930 г. — китайская чаша перегородчатой эмали эпохи Мин, выделенная особой ударной бригадой ЭО, и в 1932 г. — костюмы, душегреи, головные уборы, конское убранство<sup>13</sup>.

В этой драматичной для музея записи обращает на себя внимание упоминание об «особой ударной бригаде» ЭО, видимо, группе сотрудников отдела, выполнявшей государственное задание по отбору музейных ценностей для распродажи. Возможно, они искренне разделяли позицию государства, предусматривавшую необходимость пожертвовать национальным достоянием в пользу успешного проведения индустриализации. В это время на смену этнографам старой школы пришло поколение молодых специалистов, подготовленных уже в советских учебных заведениях. Однако работавшие старые сотрудники также не могли уклониться от выполнения правительственных директив. В комиссию входил и Владимир Константинович Станюкович (1874–1939) — искусствовед, литератор, музейный деятель, друг поэта В. Брюсова и художника В. Э. Борисова-Мусатова, в те годы — хранитель Фонтанного дома Шереметевых.

Приведу ещё один пример вынужденной научной конъюнктуры, спровоцированной политической обстановкой в стране. Это записка сотрудников ЭО на имя директора РМ о проекте музея под открытым небом (идея создания такого музея на Крестовском о-ве появилась

в 1930 г). С одной стороны, опираясь на опыт зарубежных коллег, они пишут о популярности таких музеев, а с другой — утверждают, что таковые не могут быть примером, так как «являются главным образом средством национального воспитания и сохранения старинных построек. Это консервирование старины не может быть основой для создания нашего парка. Не сохранение старых форм быта, а перестройка хозяйства и быта должна быть лозунгом Парка культуры. Такой Парк будет удовлетворять интересы масс, полезен в целях социалистического воспитания строителей новой жизни»<sup>14</sup>.

Трагедия поколения учёных того времени заключалась в том, что следование идеологическим установкам противоречило их нравственным и научным принципам, а попытка сопротивления грозила лишением не только свободы, но и жизни.

Целое десятилетие, начиная с начала 1930-х гг., в сообществе музейных этнографов и руководящих структур продолжалась дискуссия о предмете научно-исследовательской и экспозиционной работы этнографических музеев<sup>15</sup>, ставилось под сомнение само их существование. Как указывалось выше, в этот период они фактически дублировали работу краеведческих музеев. Тем не менее профессионализм сотрудников ЭО позволил им доказать необходимость сохранения этнографического профиля музея. В 1934 г. ЭО РМ стал самостоятельным музеем, получив название «Государственный музей этнографии». Опыт, накопленный коллективом музея на протяжении 1920–1930-х гг. в научно-исследовательской, экспозиционной и просветительской работе, а также во взаимодействии с властными структурами, имел большое значение для успешного продолжения его деятельности в последующие десятилетия.

---

<sup>1</sup> Вамбольдт Н. В., Шубина М. П. Повседневность в истории // Электронный журнал «Вестник Омского государственного университета». Выпуск 2006. [www/omsk.edu](http://www/omsk.edu)

<sup>2</sup> Крюкова Т. А., Студенецкая Е. Н. Государственный музей этнографии народов СССР за пятьдесят лет Советской власти // Очерки истории музейного дела в СССР. М., 1971. С. 9–120.

<sup>3</sup> Цит по: Ивановская Н. И. Письма как источник изучения персональной истории (по переписке Л. Л. Капицы с П. Л. Капицей). 1921–1928 гг. // Право на имя: Биографика 20 века: Двенадцатые чтения памяти Вениамины Иофе. СПб., 2015. С. 58.

<sup>4</sup> Архив РМ. Ф. 70. Д. 586. Л. 65 об.

<sup>5</sup> Ширямов А. Задачи и роль краеведческих музеев // Советский музей. 1938. № 9. С. 25–28.

<sup>6</sup> Маторин М. Н. Современный этап и задачи советской этнографии // СЭ. 1931. № 1. С. 3–38; Итоги Всероссийского археолого-этнографического совещания // СЭ. 1932. № 3. С. 3.

<sup>7</sup> Крюкова Т. А., Студенецкая Е. Н. Указ. соч. С. 54–56.

<sup>8</sup> Цит по: Шангина И. И. Давид Алексеевич Золотарев — исследователь культуры народов Северо-Запада и Центрального региона Европейской России (к 125-летию со дня рождения) // Традиционное хозяйство в системе культуры этноса: Мат-лы Девярых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2010. С. 11–15.

<sup>9</sup> ЦГАЛИ. Ф. 282. Оп. 1. Д. 5. Л. 1.

<sup>10</sup> Там же. Оп. 1. Д. 4. Л. 15.

<sup>11</sup> Там же. Оп. 1. Д. 7. Л. 4.

<sup>12</sup> Там же. Оп. 1. Д. 1. Л. 7.

<sup>13</sup> Там же. Оп. 1. Д. 6. Л. 48.

<sup>14</sup> Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 360. Л. 15.

<sup>15</sup> Крюкова Т. А., Студенецкая Е. Н. Указ. соч. С. 40–56.

UDC 069.01

*N. I. Ivanoskaya*

The Ethnographic Department  
of the Russian Museum in the Realities of Political  
Life in the 1920s – 1930s

**Ivanoskaya Nataliya Ivanovna**, The Russian Museum of Ethnography (St. Petersburg), the Department of Ethnography of the North-West Russia and Baltic Region, senior research fellow, Ph. D. (History); n\_iva@mail.ru

The research is devoted to state Museum policy as one of the most important problems of the history of museum studies. Basing on archival sources the author traces the negative impact of state ideological discourse in the 1920s–1930s on the work of the Ethnographic Department of the Russian Museum.

*Keywords:* Ethnographic Department of the Russian Museum, museum Affairs, state Museum policy.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕ  
(к 100-летию Революции 1917 года в России)  
Материалы Шестнадцатых Международных  
Санкт-Петербургских этнографических чтений

Редакторы: *И. В. Белобородова, О. О. Брашнина*  
Корректор: *Т. А. Шнак*  
Компьютерная верстка: *Ю. А. Хайретдинов*

Подписано в печать 24.11.17, формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Печать трафаретная. Усл.печ.л. 23,25.  
Тираж 300 экз. Заказ №21.

Отпечатано в типографии СПГУТД.  
191028, Санкт-Петербург, ул. Моховая, 26.