

Gradskova Yu. *Soviet People with Female Bodies. Performing Beauty and Maternity in Soviet Russia the mid 1930s–1960s.* Stockholm: Stockholm University Press, 2007. 347 p.

Последние тридцать лет советский гендерный эксперимент, а также противоречивая советская гендерная политика, колебавшаяся между созданием андрогинного идеала для женщин и биологическими концепциями гендерных качеств, вызывают интерес как западных, так и российских исследователей. Опубликовано большое количество книг, посвященных проблематике гендера, материнства и физической красоты в Советской России. Историки, социологи, исследователи-феминисты изучали, к примеру, политику и институты материнства [Ashwin 2000; Engel 2004], сексуальность и аборт [Engelstein 1992], красоту и гламур [Goscilo, Holmgren 1996], советскую литературу рекомендаций [Kelly 2001], а также политику семьи и благосостояния в Советском Союзе [Goldman 1993]. И это лишь некоторая часть значительных исследований.

Алена Пфосер (Alena Pfoser)
 Университет Лафборо,
 Великобритания
 lena_pfoser@yahoo.de

Диссертация Юлии Градсковой «Советские люди с женскими телами», в центре которой стоит физическая красота и материнство с середины 1930-х по 1960-е гг., выполнена в рамках этих исследований советской социальной истории и истории повседневности. Особенно Градскову интересует то, как в повседневных практиках женщин воплощалась женственность. Сосредоточивая свое внимание на материнстве и красоте — двух сферах, которые в советский период обычно истолковывались в эссенциалистском ключе — она дает анализ повседневных практик женщин в указанный период, перемен, происходивших в это время, а также того набора норм, которые стоят за этими повседневными практиками.

Градскова относит свое исследование к работам в области гендерных исследований, связывая его среди прочего с кросс-секционным подходом, а также с фукольтианским пониманием «нормальности» и представлением Мишеля де Серто о повседневных практиках, подчеркивающим активную роль людей в реаппроприации их собственных тел, пространств и дискурсов. Градскова исходит из того, что конструирование нормальности порождается дискурсивными практиками, которые не только навязываются государством, но и существуют в виде практического знания на повседневном уровне. В своих повседневных практиках люди не только воспроизводят нормальность, они помимо этого вовлечены в практики сопротивления и реинтерпретации доминирующих дискурсов.

Градскова использует двойной методологический подход, включающий дискурсивный анализ публикаций, посвященных красоте и материнству, а также методику устной истории, интервью с живущими в России женщинами. Работая таким образом, она стремится соотнести зафиксированные практики женщин с доминирующими дискурсами советской эпохи и показать, как они использовались для оформления личного опыта. Исследуемую эпоху, с середины тридцатых по шестидесятые, можно рассматривать как срединный период истории советского государства, когда, согласно Виктории Семеновой, состарилось «единственное подлинное советское поколение» [Semenova 2002].

После введения, где представлены теоретические и методологические основания работы, во второй части книги (главы 2–4) Градскова пытается реконструировать дискурсивные пространства красоты и материнства в средствах массовой информации, а также рекомендательной литературе, печатавшейся в 1920–1960-е гг. На основе большого количества материала исследовательница анализирует основные особенности двух дискурсов и то, как они менялись в данную эпоху. Что касается

материнства, дискурс о естественном предназначении женщины к тому, чтобы стать матерью, а также о социальном и медиализированном характере материнства являлся доминирующим, хотя, особенно к концу 1960-х гг., начали раздаваться и другие голоса, ставившие под сомнение инстинктивную концепцию нужд ребенка и естественности материнства. Тем не менее Градскова характеризует дискурсивное пространство материнства как стабильное. К материнству часто подходили в жанре авторитетного медицинского совета или заботы государства.

Красота, напротив, оказывается диверсифицированным пространством с упором на гигиену, сдержанность, внутреннюю красоту и хороший вкус; она конструируется институциями с «не столь авторитарными методами дисциплинирования», поскольку красота не играла значительной роли в советской политике. Дискурс о красоте пережил значительные перемены в этот период благодаря модернизации страны, новым технологиям производства одежды и аксессуаров привлекательности, а также под влиянием «западных» норм красоты, начиная, что очень заметно, с 1960-х гг., когда мода начинает приобретать особое значение.

Дискурсивный анализ, проделанный Градсковой, в некоторых отношениях воспроизводит результаты более ранних исследований — особенно в том, что касается материнства, где официальный дискурс уже был проанализирован другими исследователями, писавшими о советском дискурсе, посвященном естественному предназначению женщины, медиализации материнства, а также конструкту работающей матери (см., напр.: [Ashwin 2000]).

Выводы Градсковой особенно интересны, когда речь заходит о сравнении советского дискурса со сходными дискурсами на Западе. Автор говорит о процессах, протекавших на Западе, только во вторую очередь, но она убедительно пишет о том, что советские дискурсы о материнстве и красоте радикально от дискурсов во многих европейских странах не отличались. Упор на гигиену и физические упражнения, требование государственной поддержки матерей, а также медиализация материнства указывают на сходные процессы, связанные с проектом (проектами) модернизации на Западе и в Советском Союзе.

Следующее далее исследование по устной истории проясняет особенности советского контекста: третья часть книги (главы 5–7) основана на интервью, которые автор провела с 21 женщиной в трех русских городах: Москве, Саратове и Уфе. Эта часть работы показывает, что на практики женщин влияли

дефицит товаров, официальные ограничения (например, запрет абортов, медицинский контроль, школьная форма и рабочая одежда), а также «негласные дисциплинарные практики», реализовывавшиеся, например, врачами, коллегами по работе и внутри семьи.

Сначала Градскова дает общий взгляд на нормы материнства и красоты в повседневном контексте. Она демонстрирует институциональные изменения в практиках женщин между 1930-ми и 1960-ми гг., а также то, как дискурсы присваивались и модифицировались женщинами. «Нормальная женственность», согласно реконструкции Градсковой, сделанной на основе интервью, определяется набором правил, к которым обычно апеллируют женщины («нормативность здравого смысла»), а также состоит из разных элементов доминирующих дискурсов о красоте и материнстве. В повседневной жизни эти различные элементы дискурсов могут употребляться неверно, смешиваться, комбинироваться и приспосабливаться женщинами в процессе изменения их внутренней логики.

Особое внимание в своем анализе исследовательница обращает на описание типов среды и технологий, которые оказывали влияние на практики женщин, а также на их навыки и ресурсы. Здесь у читателя уже возникает впечатление многообразия практик, связанных с красотой и материнством, а также того, как они использовались для порождения и воспроизведения социальных различий (например, через неравный доступ к услугам и средствам, связанным с красотой).

Во второй части представления результатов своего исследования в области устной истории Градскова дает глубокий анализ нескольких случаев: она анализирует взаимосвязи между разными категориями социальной принадлежности и показывает, какое влияние они оказывают, например, на навыки женщин в области красоты, а также на их опыт материнства. Здесь преимущества кроссекционного подхода становятся очевидными: Градскова подробно анализирует то, как социальный статус, возраст, место жительства и этническая идентичность информанта участвуют в конструировании женственности и повседневных практиках женщин.

Обилие деталей является одним из самых больших достоинств данного исследования, например, в описании изменений, которые претерпевают представления о норме в разных пространствах красоты и материнства, правила здравого смысла в различных повседневных практиках, а также индивидуальное присвоение дискурсов. Как и многие другие ученые, изучающие советскую повседневность, Градскова помещает свое ис-

следование в городской контекст. Между тем благодаря тому, что ее информанты представляют собой женщин, принадлежащих к разным этносам и религиям, причем многие из них родились в сельской местности, читатель получает дифференцированное представление о женственности в советской повседневной жизни.

Например, Градскова показывает, что модернизационный проект советского государства, а также новые типы нормативности, связанные с ним, истолковывались башкирками как форма русификации и колонизации. Традиционные этнические, религиозные и сельские практики, предлагая иной набор правил, могут ставить под сомнение доминирующие советские дискурсы, однако при этом могут с ними комбинироваться, как, например, в дискурсе о скромности. Обращая внимание на внутреннюю красоту (скромный внешний вид, ограниченное использование косметики), практики мусульман-башкир могут прилаживаться к советскому дискурсу (Р. 247).

Анализ интервью также со всей очевидностью показывает — как отмечалось и в других исследованиях советской повседневности (см., напр.: [Fitzpatrick 1999]) — что в сферах красоты и материнства люди пользовались системой привилегий и полуофициальными ресурсами для того, чтобы улучшить свою жизнь. Дискурсы пространств красоты и материнства, с их подчас конфликтующими типами нормативности, могли использоваться женщинами для их личных целей — от выживания до самореализации.

Достаточно спорным представляется мысль Градсковой о том, что эти индивидуализированные способы обращения с дискурсами могут рассматриваться как «подрыв» советского дискурсивного порядка. Практики женщин скорее следует рассматривать как микроакты сопротивления доминирующим дискурсам или же как различение себя и других, чем как подрыв, место которого — в словаре радикальной политики.

Богатство деталей, представленное в исследовании, также предполагает некоторые ограничения. Иногда трудно получить ясное представление об исследуемых объектах, а также связать выводы работы друг с другом. Градскова анализирует большое количество разных вещей, от взаимоотношений между женщинами и медицинским персоналом в роддомах до разделения работы по дому и заботы о детях, а также практик домашнего шитья. Она фокусируется на особенностях дискурсов, изменениях, которые они претерпевают между 1930-ми и 1960-ми гг., с одной стороны, а также практиками женщин в разных средах, стоящих за этими практиками нормативности, их историческими изменениями — с другой. Интересует ее и роль, которую

играют некоторые категории социальной принадлежности в практиках женщин.

Это многообразие наращивается благодаря анализу повседневных практик красоты и материнства, которые исследуются в отдельных главах на протяжении всей книги, однако с трудом соотносятся друг с другом, когда дело доходит до выводов. Концентрируясь лишь на одной из двух тем — красоте или материнстве — исследование стало бы более компактным и целостным в том, что касается выводов, а дискурсивный анализ и практики женщин можно было бы легче связать друг с другом. Чересчур плотная структура книги до известной степени перевешивает различные образы, которые возникают у читателя, особенно в той части исследования, которая отведена устной истории.

Библиография

- Ashwin S.* (ed.). *Gender, State and Society in Soviet and Post-Soviet Russia*. N.Y.: Routledge, 2000.
- Engel B.A.* *Women in Russia 1700–2000*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Engelstein L.* *The Keys to Happiness: Sex and the Search for Modernity in Fin-de-Siècle Russia*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- Fitzpatrick Sh.* *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Goldman W.* *Women, the State and Revolution: Soviet Family Policy and Social Life, 1917–1936*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Goscilo H., Holmgren B.* (eds.) *Russia: Women: Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Kelly C.* *Refining Russia. Advice Literature, Politice Culture and Gender from Catherine to Yeltsin*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Semenova V.V.* *Two Cultural Worlds in One Family — the Historical Context in Russian Society // History of the Family*. 2002. Vol. 7. P. 259–280.

Алена Пфосер

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума



Гурова О. *Советское нижнее белье: между идеологией и повседневностью.* М.: Новое литературное обозрение, 2008. 288 с.

«Каждая девушка просто обязана иметь в гардеробе парочку комплектов *сексуального белья*», — заявлял украинский сайт в 2009 г. Далее следует констатация, вероятность которой обратно пропорциональна ее уверенности: «Те женщины, которые часто меняют белье, реже страдают от мужских измен»¹. Этос принудительного гламура² и желанности (хотя трудно согласиться с тем, что нечто обязательное, даже секс, может быть источником желания) соседствует, однако, с совершенно другим этосом, представленным другим набором столь же категоричных рекомендаций постсоветских медиа: «Интимная гигиена — это и выбор нижнего белья: его нужно менять каждый день, а также желательно выбирать трусики из натуральных материалов (хлопок, лен, шелк). Если возникло неприятное ощущение в паху, чем-то напоминающее жжение в груди, то следует первым делом снять синтетическое белье, ведь это может быть банальная аллергия на синтетику»³.

Катриона Келли (Catriona Kelly)
Оксфордский университет,
Великобритания
catriona.kelly@new.ox.ac.uk

¹ <<http://meha.kiev.ua/rulez-nijnee-belje-404.html>>.

² Это представление является широко распространенным в постсоветской культуре. Например, дискуссия в номере питерского «Метро» от 11 сентября 2009 г., возникшая благодаря широко разошедшейся фотографии из журнала «Glamour», где изображена молодая американская модель Лизи Милли, чей слегка выступающий живот не был убран с помощью фотошопа, спровоцировала суровый отклик человека, представленного как «стилист, руководитель имидж-студии “28”»: «У человека есть право на несовершенство, но нет права махнуть на себя рукой и позиционировать устранимые недостатки как признак естественной красоты».

³ <<http://ladystory.ru/?p=770/>>.

Здесь заметен контраст между двумя фундаментально различающимися концепциями основной функции нижнего белья или, если быть точным, переход от концепции «гигиены» — преобладавшей в ранний советский период — к идее «сексуальной привлекательности», которая начала доминировать в 1970-е гг. Именно этот контраст и является предметом исследования Ольги Гуровой.

Осевым моментом этого эволюционного повествования является популярный фильм Леонида Гайдая «Бриллиантовая рука» (1968), в котором соблазнительница Анна Сергеевна в исполнении блондинистой красотки Светланы Светличной, как пишет Гурова, «в самый ответственный момент неожиданно оказывается в купальнике, верхняя часть которого позже спадает» (С. 103).

Сам по себе этот набор бинарных оппозиций между женственностью как биологией и женственностью как перформансом, между физической красотой и утилитаризмом выстраивает абсолютно связную, хотя и не очень новаторскую систему координат для исследования советской истории¹. Однако Гурова обратилась к особенно поразительной (если не сказать сенсационной) теме, обладающей к тому же сложными взаимоотношениями с самой идеей «советской идентичности». Однозначная уродливость советского нижнего белья была предметом изумления посещавших страну иностранцев (см. высказывание французского актера Жерара Филиппа на с. 77) и принималась в качестве естественной самими советскими гражданами. Между тем представление о том, что определяющей чертой этой культуры являлось «скверное нижнее белье», выглядит комически легкомысленным. Поэтому Гурова оказывается перед необходимостью продемонстрировать то, что эта тема может прояснить в более общих проблемах, вроде отношения к телу, взаимоотношений с материальными объектами, потребления, моды, самоэкспонирования и т.д.

Соответственно в некоторых отношениях работа оказывается более амбициозной, хотя и менее отчетливо сфокусированной, чем могло бы показаться, если смотреть на центральный монтаж «гламура» и «гигиены». Вводная глава «Советское общество в гуманитарных науках» начинается с утверждения о том, что вплоть до недавнего времени темы, связанные с «частной жизнью», в академических дискуссиях оставались маргинальными. Ситуация, как полагает Гурова, изменилась благодаря

¹ Ср. противопоставление «материнства» и «гламура», ставшее предметом исследования в недавно опубликованной диссертации Юлии Градской [Gradskaia 2007] — см. рецензию в данной рубрике.

тому, что исследователи начали все больше и больше обращаться к материальной культуре как историческому источнику («исследование вещей как улики», с. 2). Выставка «Память тела: нижнее белье советской эпохи», проходившая в 2000–2001 гг., упоминается в качестве инспирировавшей интерес исследовательницы к данной теме.

Гурова переходит к разграничению идеологии и повседневных практик в советской культуре, а затем упоминает три различных подхода к советской культуре:

— «тоталитарный» (в котором, как она утверждает, нет различий между идеологией и частной жизнью: «согласно мнению исследователей, придерживающихся этого подхода, в советском идеологическом обществе была уничтожена личная жизнь и стерты границы между индивидом и коллективом», с. 8);

— «ревизионистский» (представленный книгами [Dunham 1979; Fitzpatrick 1999; Kharkhordin 1999; Лебина, Чистиков 2003]);

— подход «третьего поколения» (примеров не приведено), представители которого интересуются такими темами, как национализм и гендер, и обращаются к таким методам, как дискурсивный анализ и устная история, а также «медленное чтение» текстов и изучение ритуалов.

Очерк Гуровой является весьма приблизительным. Ученые, принадлежащие к т.н. «тоталитарной» школе (например, Роберт Конквест), наоборот, нередко стремились представить советскую идеологию и публичные практики как *искажение* частных мыслей и переживаний значительных слоев советского населения, причем интерес к национализму был характерен и для ученых «тоталитарной» ориентации. В 1970-е и начале 1980-х гг. проведена масса исследований, посвященных гендерным проблемам и ритуалу (работы Гейл Лapidус, Дороти Аткинсон и Элизабет Уотерс, с одной стороны, и Христал Лейн и Каролайн Хамфри — с другой, и это лишь малое количество того, что можно упомянуть).

Описание «третьего поколения» также сглаживает важные моменты концептуальных разногласий (в особенности между «аналитиками дискурса», такими как Йохен Хеллбек и Игал Халфин, и социальными историками) и не учитывает тот факт, что, например, устная история может использоваться очень по-разному. Полезнее было бы дать более глубокий анализ новых направлений в историографии, которые являются наиболее существенными для данного исследования (просмотр сетевых журналов мог бы стать своего рода затравкой). Кроме того, поскольку соображения Гуровой в ее анализе советского ниж-

него белья часто инспирированы предшественниками, западными исследователями истории моды, было бы полезно дать обзор этих работ и их оснований, особенно учитывая, что на с. 10 «Введения» исследовательница подчеркивает свою приверженность исследованию советской культуры в ее «эмических категориях», а не с компаративной точки зрения.

На последних страницах «Введения» Гурова четко говорит об основных проблемах книги, которыми являются связь между запретами по поводу нижнего белья и советским этосом гигиены в более общем плане и «цивилизационным процессом» в СССР, а также взаимоотношения между «скрытой» или «тайной» сферой повседневности и регулированием личной идентичности. Книга на самом деле посвящена большому кругу тем, чем указано во «Введении» (другой важной линией является разговор о советском консюмеризме), но эти темы, безусловно, являются центральными. После заявления о «проблематике исследования» следуют краткие замечания об источниках (документах, визуальных текстах, материальных объектах, а также устной истории) и обзор глав.

Остальная часть книги организована не как повествовательная история, но как серия размышлений о конкретных проблемах эволюции советского нижнего белья. Первая глава включает терминологическую дискуссию, посвященную истории самого термина «белье», а также его лексическим альтернативам, вроде «исподнего», и названиям конкретных элементов нижнего белья, вроде «трусиков» (в данном случае Гурова принимает традиционную этимологию от французского *trousses*, «короткие штаны или шаровары» (С. 25)¹; интересно, тем не менее, не является ли возможной также этимология, возводящая «трусики» к английскому *trunks*, которое использовалось в XIX в. для названия этой детали одежды). Глава завершается анализом выражений «копаться в грязном белье» и «своя рубашка ближе к телу» (хотя «рубашка», как относящаяся к сфере нижнего белья, больше нигде в книге не обсуждается).

Во второй главе исследовательница обращается к ряду текстов из советских женских журналов и других похожих источников для разговора о возникновении связи «нижнее белье—гигиена»; напротив, третья глава начинается с наблюдений об этосе «гламура», представленном в таких источниках, как советская

¹ Французские словари не оставляют сомнений в том, что это слово обладает ограниченным значением: “Les chausses que portaient autrefois les pages” — «Штаны, которые некогда носили пажи» (само слово *chausses*, штаны, при этом является гораздо более широко распространенным обозначением для того, что по-английски называется *breeches*). См., например: “Dictionnaire de L’Académie française”, шестое издание (1832–1835), <http://www.lexilogos.com/francais_langue_dictionnaires.htm>.

журнальная реклама, в то время как финальная часть главы посвящена исследованию парадокса «сокрытие vs. демонстрация», асексуальность vs. эротизм, гигиеническое тело vs. эстетизированное тело — парадокса, пронизывающего популярные представления о нижнем белье и «гранях стыда». Хотя в том, чтобы загорать в нижнем белье в общественном парке, и не было ничего «неприличного», даже в позднесоветский период в таких кассовых фильмах, как «Бриллиантовая рука», нижнее белье представлено в совсем ином ключе: ношение нижнего белья по необходимости совсем не то же самое, что его *показное экспонирование*. Глава завершается наблюдениями над поляризацией «советского» и «несоветского» нижнего белья. По словам одной из информанток Гуровой, иностранные фильмы заставляли задаться вопросом о том, что носят под своими элегантными платьями такие звезды, как Лолита Торрес: «Все ходили красиво одетые, и мы понимали, что у них нижнее белье тоже красивое. И когда мы сравнивали с тем чудовишным, которое у нас, оставались не самые приятные воспоминания» (С. 106). (Можно добавить, что сцена с бикини в «Бриллиантовой руке» является версией знаменитой сцены с Урсулой Андресс, носящей сходное по стилистике, но иное по расцветке одеяние в фильме про Джеймса Бонда “Dr No” (1962) — то есть, даже у самых «гламурных» советских фильмов был «гламурный референт» за пределами советской культуры.)

Следующие три главы посвящены изучению нижнего белья с иной точки зрения — проблематики ткани (как с коммерческой точки зрения в четвертой и пятой главах, где речь идет о диверсификации техник и материалов на фоне разворачивания советской истории, так и с точки зрения самих потребителей в главе шестой). Другими вопросами, которые рассматривает исследовательница, являются торговля (как в магазинах, так и на «черном рынке»), а также этос «починки», продлевавший жизнь нижнего белья и даже наделявший его посмертным существованием (чулки превращались в тряпичные коврики, старые трусы в половые тряпки...). В трех заключительных главах речь идет о принципах классификации, применимых к нижнему белью (основой этой таксономии являются бинарные оппозиции, такие как старый / молодой, мужской / женский, элита / простые люди); об отношении нижнего белья к различию между публичным и частным (вопрос о том, допустимо ли демонстрировать бретельки лифчика, сосуществовал с совершенным отсутствием смущения по поводу хождений по коммунальной квартире в нижнем белье или развешивания его на просушку в «общественных» местах квартиры, например в ванной) и эмоциональном резонансе нижнего белья.

Опасность тематической структуры подобного типа, когда речь идет об авторе, который на определенном уровне анализирует именно историческое развитие, заключается в трудности четко ухватывать хронологию. Действительно, некоторые эпохи советской истории рассматриваются лишь вскользь. Например, ничего не сказано о том, как люди справлялись с лишениями военного времени, читателю остается только гадать о том, делали ли советские женщины нижнее белье из парашютного шелка, как это было кое-где в Европе, или нет. Важность нижнего белья в свадебном контексте (недавняя выставка «Топография счастья» в филиале Кремлевского музея в Царицыно включала талон на приобретение трусов) является другой темой, которая оказалась выпущенной¹. Кроме того, текст Гуровой временами представляется не лишенным повторов — например, существует достаточно много пересечений между второй и восьмой главами, а материал, посвященный производству и торговле, мог бы стать яснее, если бы эти две темы обсуждались по отдельности. Приведу лишь один пример: по всей видимости, существовал рынок нижнего белья, сделанного дома или у портного, а также фабричного производства; можно предположить поэтому, что наиболее требовательные советские покупатели (конечно, в те времена, когда трудно было достать заграничную одежду) с большей вероятностью обратились бы к портнихе за крепшефиновыми панталонами или комбинацией, чем одевались в то, что продавали менее удачливым потребителям такие магазины, как ГУМ.

Более существенная проблема — поскольку всегда можно найти конкретные темы, которые, с точки зрения рецензента, исследователь мог или должен был затронуть — заключается в том, что Гурова вообще не рассматривает проблему того, какие именно детали одежды следует классифицировать в качестве «нижнего белья». Ее репертуар включает колготки, чулки, ночные рубашки, пижамы, а также халаты, negligé, все из которых обладают «экспонирующим» характером в гораздо большей степени, чем лифчики, панталоны или нижние рубашки и майки — и могут рассматриваться по-разному с точки зрения приличий. Хотя спортивные трусы обсуждаются детально, другие виды спортивной одежды, вроде трико, кимоно и спортивных костюмов (эта одежда была широко распространена в позднесоветский период как заместитель пижамы в некото-

¹ Когда в середине моего годового пребывания в Воронеже в роли студента-стажера я возвращалась в феврале 1981 г. на три недели в Англию, две мои соседки по комнате попросили меня купить в качестве подарка по лифчику. Я выполнила эту просьбу в магазине "Marks and Spencer" (размер определялся на глаз). В ответ одна из моих соседок воскликнула: «Такой лифчик можно носить только на свадьбе!».

рых ситуациях, например во время путешествия в ночном поезде) более или менее выпадает из поля зрения автора.

Еще более удивительным является то, что целая область функциональности нижнего белья — его роль в поддержке и создании формы тела — остается незатронутой. Конечно, в тексте упоминается факт исчезновения из бытовой практики корсета, однако такие его заменители, как баски или «боди» (комбинирующие лифчик и обтягивающие панталоны), не стали предметом обсуждения. Возможно, конечно, проблема заключается в том, что таких вещей просто не было в советском гардеробе, но это не может быть причиной того, почему Гурова ни обмолвилась ни единым словом о суспензориях (jock straps). С интересом (хотя и не без ужаса) думаешь и о том, что эта культура, помешанная на гигиене и здоровье, делала с нижним бельем для тех категорий граждан, которые не вписывались в стереотип «идеального тела». Интересно, что предлагалось пациенткам, перенесшим мастэктомию или страдавшим от грыжи или проблем со способностью регулировать мочеиспускание или дефекацию. Ужасное состояние санитарной защиты «нормальных» женщин во время менструации в советскую эпоху указывает на то, что люди, оказавшиеся в подобных «неприличных» ситуациях, также были предоставлены своей судьбе.

В известном смысле все это находится вне компетенции Гуровой, поскольку она, как было указано выше, по сути дела исследует напряжение (в официальных и народных представлениях о советском нижнем белье) между формой и функцией, гигиеной и гламуром, сокрытием и экспонированием, а также другими, похожими и несомненно важными, хотя, быть может, и несколько предсказуемыми оппозициями. Книга принадлежит к традиции культурологического анализа советской индустрии моды, основы которого были заложены в трудах таких ученых, как Ольга Вайнштейн, чьи работы упомянуты в библиографии Гуровой. Гурова разделяет с этими исследователями интерес к одежде как к тексту, к роли одежды как выражению индивидуальности, прежде всего среди горожанок, принадлежавших к тому слою, который можно с известной натяжкой назвать советским средним классом. В данной перспективе полное отсутствие разговора о том, что же носила под верхней одеждой большая часть населения этой (до конца 1950-х гг.) по преимуществу крестьянской страны, едва ли удивительно, а кроме того, не следует изумляться тому, что не представлено никаких свидетельств о том, какое именно нижнее белье производилось, когда, где и какими советскими фабриками. Относительная скудость информации о мужском нижнем белье опять-таки является побочным продуктом оппозиции гламур / гигиена (хотя, по всей видимости, оказавшись

на гастролях, модные актеры и балетные танцовщики приобретали трусы “Ном”, так же как их коллеги-женщины — западные лифчики). Среди информантов Гуровой — что достаточно красноречиво — нет мужчин; можно лишь предполагать, что разговор с представителями противоположного пола предположил бы другую перспективу, где комфорт (параметр, не упоминаемый в книге) занимал бы гораздо более важное место.

И тем не менее, учитывая интерес исследовательницы к дискурсивному анализу, наиболее важным пропуском является, конечно, отсутствие подробного разговора о выставке «Память тела» — инспирировавшей книгу — самой по себе. Гурова использовала выставку для сбора первичного материала, однако интересно было бы поговорить об интеллектуальных основаниях выставки, принципах отбора, а также реакции российской прессы, не говоря уже о записях в книге посетителей. И этот материал, и интервью, собранные Гуровой, ставят интригующие вопросы о функции советского нижнего белья в практиках памяти постсоветского периода. Такие одеяния, как семейные трусы, провоцируют смущенные смешки, а не лирические откровения относительно того, насколько все было тогда более привлекательным и подлинным. Советскому нижнему белью решительно не удалось спровоцировать что-то вроде ретроспективных мечтаний, порожденных конфетами, старыми радиоузлами и антикварными «Волгами». Однако в то же самое время участники разговора нередко уходят в сторону — от менее обещающей территории «нижнего белья» самого по себе к более комфортной сфере воспоминаний о нравственном превосходстве прошлого. По словам одного из участников дискуссии на радио «Свобода», цитируемым Гуровой на с. 239, «но в постели мужчин женщины того периода по-другому заводили, не бельем, а так... Брала невинностью, неопытностью». В контексте убежденности в том, что в Советском Союзе «секса» (в смысле коммерциализированных интимных отношений) не было — коррелятом чего, естественно, являлось представление о том, что *только* в Советском Союзе люди на самом деле понимали, что такое любовь — привлекательное нижнее белье, как сейчас помнят, могло быть знаком несерьезности. На с. 239 одна из информанток Гуровой вспоминает, что ее коллеги по работе отрицательно реагировали при виде комбинации, отороченной черными кружевами, которую она купила на свадьбу: «Одна мне сказала, а как же вы будете раздеваться, у вас же муж есть, ведь стыдно! А я говорю, а что стыдно-то? Такая красивая комбинация. Она говорит, о нет, я бы не смогла... Она, наверно, в этих, в семейных трико смогла бы». Хотя в данном случае, как и во многих других местах книги, можно задаться вопросом о том, насколько то, что описывает Гурова, является

специфически советским — городские мужчины и женщины в других индустриальных модернизирующихся культурах середины — конца XX в. сталкивались с такими же практическими проблемами и конфликтами между разными нравственными императивами, как и их советские коллеги — Гуровой действительно удается продемонстрировать, что стремление «не выделяться» и убежденность в том, что отношение к приличиям являлось фундаментальным для статуса человека как полноправного члена общества, были даже в относительно консьюмеристскую брежневскую эпоху центральными для отношения многих к культуре, в которой они жили.

Библиография

- Лебина Н., Чистиков А.* Обыватель и реформы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- Dunham V.* In Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Fitzpatrick Sh.* Everyday Stalinism. New York: Oxford University Press, 1999.
- Gradszkova Yu.* Soviet People with Female Bodies. Performing Beauty and Maternity in Soviet Russia the mid 1930s–1960s. Stockholm: Stockholm University Press, 2007.
- Kharkhordin O.* The Collective and the Individual in Russia. Berkeley: University of California Press, 1999.

Катриона Келли

Пер. с англ. Аркадия Блюмбаума



Уляшев О.И., Ильина И.В. *Мужчина и женщина в традиционной культуре коми.* Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 2009. 224 с.

В необычайном обилии публикаций, которые в последние годы именовались гендерными исследованиями, появилась еще одна работа. Коми этнографами О.И. Уляшевым и И.В. Ильиной опубликована монография «Мужчина и женщина в традиционной культуре коми», посвященная, по заявлению ее авторов, «традиционным гендерным стереотипам и нормам, их воспроизводству и функционированию в культуре коми-зырян» (С. 6). Авторы также задались целью не выстраивать «абстрактные гендерные модели», а «показать, <...> как создаются этнические стереотипы “мужского” и “женского”, как складываются взаимоотношения полов в традиционном обществе» (С. 6).

Надо сразу отметить, что работа привлекает тем, что написана хорошим языком, насыщена богатым фольклорным материалом. Но на этом ее достоинства заканчиваются. Во введении, которое весьма лаконично, авторы пытаются обосновать свое первенство в освещении традиций мужского и женского воспитания у коми, утверждая, что «крупных монографических работ, посвященных половозрастным классификациям и культурным стереотипам коми», ранее не публиковалось. Это не вполне соответствует истине, о чем свидетельствует хотя бы та литература, на которую они вынуждены ссылаться. За три года до публикации рецензируемой монографии была защищена весьма интересная диссертация Н. Слепичиной, а ранее ею был опубликован ряд статей

Николай Дмитриевич Конаков

Юрий Петрович Шабает
Коми научный центр УрО РАН,
Сыктывкар
yupshabaev@mail.ru

на указанную тему. Недавно вышла фундаментальная энциклопедия «Российская семья», в которой помещена обширная статья о традициях семейной жизни и половых ролях у коми и коми-пермяков [Слепчина 2006; Слепчина 1997; Шабает 2008]. Можно назвать и другие публикации, которые выпали из поля зрения авторов, видимо, лишь потому, что в них не использовался термин «гендер».

На наш взгляд, заявленные цели работы предполагали не только представление серьезного историографического обзора во вводной части монографии, но и изложение авторской концепции, определение методологического подхода и обоснование методов, которых придерживались исследователи. Эти требования могут показаться излишними, но при чтении текста вполне закономерно возникают вопросы о том, что есть «традиционная культура», какой смысл вкладывают авторы в термины «традиционные гендерные стереотипы», «традиционное общество»? Это тем более важно, что О.И. Уляшев и И.В. Ильина работали с современниками и с современным им материалом. Каким образом из современного материала вычленяется некая «традиционная культура» и возможна ли в принципе культура без традиций? Из контекста ясно, что под «традиционной культурой» понимается некая культурная архаика и архетипы, но четкого изложения понятий не предлагается, что не позволяет порой понять авторскую позицию. Двусмысленность понятий и интерпретаций прослеживается в монографии от первой и до последней страницы.

Не ясна и теоретическая основа работы. Это касается как самого подхода к гендеру, так и понимания авторами природы этничности. Из всего многообразия фундаментальных отечественных и зарубежных работ, посвященных проблемам гендера, упомянута лишь одна работа Н.Л. Пушкаревой. Но при всем уважении к названному исследователю вряд ли возможно ее работу считать «библией гендера». Вполне логично возникает вопрос и о понимании авторами природы этничности, ибо сами они посчитали возможным и необходимым во введении подчеркнуть: «Авторы как носители культуры попытались также совместить внутреннее и внешнее (научное) видение вопроса, используя практический принцип обратной перспективы» (С. 12). Подчеркивая свою этническую принадлежность как значимый гносеологический инструмент, исследователи ставят под сомнение возможность адекватного описания культуры коми такими учеными, как В.Н. Белицер или Л.П. Лашук, чьи работы признаны научным сообществом образцами умелой интерпретации полевых материалов. Очевидно, что нечувствительность к расовым коннотациям возникает у исследователей «проблем гендера»

из-за общей теоретической узости их позиций, хотя не они одни грешат этим [Расизм 2008].

Что касается методов, то во введении есть указание на то, что существуют «надежные и ненадежные» методы (С. 6), и к надежным отнесено этнографическое наблюдение (а фактически речь шла об интервьюировании), которым пользовались вышеназванные исследователи. «Ненадежными» объявлены анкетные опросы. Очевидно, что слабая методическая подготовка не позволила О.И. Уляшеву и И.В. Ильиной понять, что «плохих» и «хороших» методов не существует, а есть лишь неэффективное их использование. Абсолютизация значения отдельного метода не позволила им указать на проблему субъективизма (личностного восприятия), которая возникает при использовании метода наблюдения и интервьюирования.

Структура работы не выглядит продуманной, ибо глава о любовной магии не связана логически и даже текстуально с остальными главами монографии, да и по самой своей сути является темой отдельного исследования. Но больше сомнений возникает не при анализе структуры, а при анализе содержания отдельных глав.

Первая глава посвящена мифологии коми, и при ее написании авторы задались целью доказать, что в народных представлениях коми мужчина и женщина изначально были равны по своему социальному статусу: «мужчина и женщина создаются одновременно двумя демиургами, оказывающимися не в роли абсолютно противоположно настроенных, противоборствующих антагонистов, а в роли мастера и подмастерья» (С. 16). «Сюжетами об одновременном создании женщины и мужчины подчеркивается их изначальное равенство “по рождению”» (С. 17).

Чтобы усилить свою позицию и тезис о первоначальном мифологическом равенстве мужчин и женщин у коми, в монографии предпринимается попытка доказать, что в пантеоне языческих богов коми существовала и равная богам-мужчинам «Женщина-Богиня». А поскольку ни в исторических источниках, ни в коми фольклоре не имеется никаких ясных свидетельств о наличии подобного божества, постольку делается попытка, используя мифологию других финно-угорских народов и артефакты, характеризующие пермский звериный стиль, доказать, что женские божества были широко распространены и у коми.

Весьма примечательна и трактовка представлений коми о том, что женщина — носительница магической вредоносной субстанции *пеж*, которую во время полового акта она передает мужчине. Это вредоносное свойство, которое является индикатором того, что в мифологической иерархии мужчина стоит

выше женщины, в монографии авторы маркируют как «сакральную грязь», символизирующую производящие силы природы, «орудием и проводником которых является женщина» (С. 37).

Но важны даже не сами трактовки, а избирательный подбор фольклорных текстов, используемых в работе. Авторы старательно привлекают материалы, способные подтвердить «изначальное равенство» мужчин и женщин у коми, но совершенно не упоминают о фольклорных текстах, которые опровергают их концепцию. Все женские образы в коми фольклоре — это, как правило, страдательные образы, все образы могучих колдунов — это мужские образы, пантеон богов — мужской и т.д. И даже в отношении к мифологическим персонажам у мужчин и женщин коми прослеживается весьма показательная разница, отмеченная еще в работах известного коми этнографа В.П. Налимова. Излагая архаичные коми предания об одном из мифологических демиургов — Омӧле (Омӧль в мифологии коми является нижним, темным демиургом, аналогом сатаны, дьявола. — *Н.К., Ю.Ш.*), В.П. Налимов подчеркивал, что женщины относятся к Омӧлю отрицательно, в то время как мужчины — положительно или по крайней мере нейтрально [Семенов, Терюков, Шарапов 2006: 115].

Если строго следовать научной объективности и привлекать весь комплекс фольклорных материалов коми, то авторская концепция неминуемо разрушается.

Следующая глава должна, по идее, развивать концепцию изначального гендерного равенства, сложившегося в «традиционной культуре коми». Поэтому описание гендерных ролей строится по принципу семантического равенства этих ролей (мужского и женского пути), равно как и описание форм социализации мальчиков и девочек. Утверждается в частности, что «экономическая и психологическая независимость женщины коми складывалась еще в девичестве» (С. 69).

При этом упускается из виду такой важный показатель социального положения полов, как возможность принимать участие в решении общинных дел. К решению подобных вопросов женщина не допускалась. Другой показатель разности социальных статусов — семейная иерархия.

В семейной структуре (выпавшей из анализа) равенства между полами не было, ибо хозяином дома признавался обычно старший мужчина. В случае его смерти или недееспособности старшинство переходило от деда к отцу, от отца к сыну. Женщина становилась во главе семьи редко и главным образом тогда, когда в семье совсем не было мужчин или мужчина был слишком

молод. О главенствующем положении мужчины в семье коми свидетельствовал и тот факт, что подавляющее большинство браков были патрилокальными, т.е. невеста в большинстве случаев после замужества уходила в дом мужа. Об экономическом равенстве тоже говорить невозможно, ибо владельческие и наследственные права членов семьи реализовывались после женитьбы сыновей путем их последовательных «выделов» из состава родительской семьи и реже — раздела всего имущества. Женщины из семейного раздела, как правило, исключались. Нарушались очень часто и имущественные права молодых вдов, особенно в неразделенных семьях.

Но вообще строгой логической равновесной параллели мужского и женского пути авторам сформулировать не удалось, и глава завершается не убедительными выводами, свидетельствующими о равнозначности этих путей, а явно не соответствующими замыслу рассуждениями о том, как понимали коми красоту человека. При этом даже в трактовке понятий *аньтуй* (женский путь) и *мортуй* (мужской путь) исследователи сознательно неточны. Как подчеркивают коми языковеды, эти понятия имеют хождение только в весьма ограниченном территориальном ареале. У авторов монографии названные понятия являются устойчивыми понятийными категориями, присущими всем группам коми, т.е. преподносятся как культурные универсалии.

Третья глава посвящена детальному описанию «мужского пути в традиционной культуре коми» и носит символическое название «Тропой охотника». По сути дела, мужской путь коми стал у авторов синонимом промысловой охотничьей деятельности. Причем сама модель описания этого пути полностью скопирована (и не единожды) из фундаментальной монографии, посвященной анализу промыслового быта у коми [Конаков 1983]. Авторы, конечно, дополняют эту модель некоторыми своими фольклорными материалами, но не более того.

Самое принципиальное упущение состоит не в компилятивном характере изложения, а в другом: фактически «мужской путь коми» оказался вне поля зрения исследователей, а точнее — он был авторами сужен лишь к одной сфере деятельности, что никак не соответствует исторической правде.

Дело в том, что коми — это главным образом земледельцы, причем, согласно археологическим данным, земледелие стало ведущей отраслью еще в эпоху Перми Вычегодской (X–XIV вв.). Не менее почетным занятием, чем земледелие, для мужчины считалось оленеводство, ибо северные коми (коми-ижемцы) — оленеводы. Ни «тропа земледельца», ни «тропа оленевода» не вписываются в авторскую концепцию, очевидно потому, что для их описания необходимы были и серьезные исследования, и разра-

ботка неких моделей, на которые можно было бы опереться. В числе мужских занятий коми, помимо земледелия и оленеводства, безусловно, находились также отхожие промыслы и различные ремесла. Так, отец основателя факультета социологии Гарвардского университета Питирима Сорокина (ученого, которого в Коми очень чтят) был плотником и разъезжал с артелью по многим волостям Архангельской и Вологодской губерний. А для оркестра русских народных инструментов В.А. Андреева изготовил свыше 300 инструментов коми мастер Семен Налимов, получивший за свои изделия в 1902 г. Большую золотую медаль на Всемирной выставке в Париже.

Между тем занятие ремеслом, согласно позиции авторов монографии «Мужчина и женщина...», также не вписывается в мужской путь коми. Чтобы у читателя не было сомнений в том, что мужской путь — это только сфера охотничьей деятельности, авторы, завершая главу, указывают: «Пройдя испытания через первые выходы в лес со старшим родственником, парень в 14 лет достаивался чести быть принятым в артель в качестве испытуемого, после чего он уже становился “настоящим мужчиной”» (С. 130).

Следующая глава призвана дать детальное описание «женского пути». Начинается оно с вполне логичного утверждения: «Основные этапы гендерной социализации женщины связаны с возрастными психофизиологическими особенностями, определяемыми продуцирующими способностями и приобретением жизненного опыта» (С. 132). Логическая схема, которой пытаются следовать авторы, — это жизненные циклы: девочка, невеста, роженица, плачя. Правда, название главы выглядит менее логичным, поскольку в нем смешиваются эти циклы: «Повитуха-роженица-плачя». Но какой-либо последовательной и развернутой иллюстрации «женского пути» в главе мы не находим. Разрозненный материал, характеризующий процесс женской социализации, не упорядочен, и не случайно глава завершается не анализом того, как меняется роль женщины в обществе, какова логика «женского пути», а предложением, в котором указывается на снижение роли охоты и на то, что «магические функции, традиционно выполнявшиеся мужчинами, частью перешли к священнослужителям, а частью стали социально невостребованными», а «магия, актуализировавшись в любовной и лечебно-бытовой сферах, в настоящее время стала прерогативой женщины» (С. 166).

В Заключении можно было ожидать некоторого уточнения авторского замысла и разъяснений по поводу того, в чем суть «традиционных гендерных стереотипов и норм», как они воспроизводятся и функционируют в культуре коми-зырян, т.е.

определения, в какой мере заявленную цель монографического сочинения удалось реализовать. Но никаких концентрированных выводов в Заключении нет, кроме утверждения, что мужской путь связан с промысловой деятельностью, тяжелыми сельскохозяйственными работами (о которых в соответствующей главе не говорилось) и с обязанностью представлять семью на уровне сельского социума, а женщина «достигала высшего социального статуса, пройдя несколько ступеней половозрастной и социальной стратификации» (С. 199). Там также присутствуют противоречивые утверждения о том, что «традиционные представления о поло-ролевом разделении труда, роли мужчин и женщин в семье и обществе сохраняются», и о том, что можно говорить об «изменении роли и статуса мужчин» и о «смене традиционной номинации мужем жены» (С. 201). Иными словами, никаких внятных определений «традиционных гендерных стереотипов» и тем более ясных представлений о механизмах их возникновения, функционирования и воспроизводства читатель в итоге не получает.

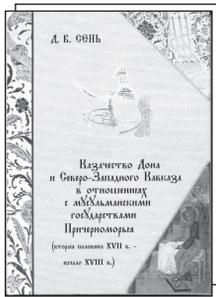
Фактически к огромному количеству поверхностных сочинений на тему гендера добавилось еще одно, которое хорошо читается, но вряд ли состоялось как законченное монографическое исследование.

Библиография

- Конаков Н.Д.* Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в. Культура промыслового населения таежной зоны Европейского Северо-Востока. М.: Наука, 1983.
- Расизм в языке образования / Под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб.: Алетейя, 2008.
- Семенов В.А., Терюков А.И., Шаранов В.Э.* История этнографического изучения традиционной культуры коми: Учеб. пос. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. университет, 2006.
- Слепчина Н.Е.* О символизации возрастных границ и половых ролей в традиционной культуре коми // Социально-культурные и этнодемографические вопросы истории коми. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1997.
- Слепчина Н.Е.* Традиционное воспитание детей в коми культуре: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2006.
- Шабеев Ю.П.* Семья коми и коми-пермяков // Российская семья: Энциклопедия. М.: Изд-во РГСУ, 2008. С. 357–383.

Николай Конаков

Юрий Шабеев



Сень Д.В. *Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII в. — начало XVIII в.).* Ростов-на-Дону: изд-во Южного федерального университета, 2009. 280 с.

Уже не первое десятилетие идут дискуссии о необходимости новаций в современной исторической науке, актуальности новых методологических подходов. По крайней мере, уже очевидно, что необходимо расширение традиционной источниковой базы и поиск адекватных форм ее обработки. Появляются и новые монографические работы, авторы которых постулируют свою приверженность указанным выше принципам. Одна из них — «Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в соотношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII — начало XVIII в.)» Д.В. Сеня.

Обозначенные автором подходы достаточно просты. Автор обрушивается на некую «государственническую» школу за отстаивание ею бесперспективного и устаревшего взгляда на казачество как явление русской истории. Примечательно, что при этом фамилии «официозных» ученых не приводятся. По мнению Д.В. Сеня, «вопрос о “русском” векторе тех же донских казаков может быть существенно расширен путем постановки такой проблемы: всегда ли интересы донцов совпадали с интересами России? Ответ, как видится, будет отрицательным» (С. 12). Даже неспециалисту в области изучения истории казачества легко понять, что подобная постановка вопроса не обладает никакими признаками новизны и давно стала общим местом в историографии донского казачества.

Игорь Юрьевич Васильев

ГНТУ «Кубанский казачий хор»,
Краснодар
ivasee@mail.ru

Антон Иванович Зудин

ГНТУ «Кубанский казачий хор»,
Краснодар
antivanich@rambler.ru

Д.В. Сень выдвигает тезис о «многовекторности развития казачьих обществ» и пытается показать тенденции сближения казачества с мусульманским миром (Крымским ханством и Османской империей), а также обосновать возможности закономерной интеграции с ним. При этом вызывает сомнение авторский подход, согласно которому «наращивание неконфронтационных практик общения» казаков с мусульманским миром рассматривается вне контекста российской политики на Дону. По мнению Д.В. Сени, в этом нет никакой надобности, поскольку история взаимоотношений казачества с Московским государством достаточно исследована. Это предоставляет автору широкие возможности для построения односторонней модели, согласно которой развитие взаимоотношений с мусульманским миром выглядит в однозначно позитивном свете (несмотря на уклончивые оговорки о необходимости избегать «генерализации»), что выразилось в авторской концепции смены парадигм восприятия России / Дона — Турции / Крыма у части донских казаков в конце XVII — начале XVIII в.

Необходимо обратить внимание на источниковую базу исследования. Д.В. Сень весьма уверенно говорит о необходимости обращения современных казачеведов к турецким архивам, их возможностям дать принципиально новое представление об истории казачества «в его отношениях с Крымом и Османской империей». Действительно, для исследователей периода «вольного казачества» (XVI—XVII вв.) это обращение давно стало насущной необходимостью. Утверждая, что им «было выявлено и записано в цифровом виде около 500 документов», автор, однако, приводит ссылку на одно дело и лишь однажды (С. 16). Отечественный архивный материал либо оказывается повторно использованным (см.: [Дружинин 1889; Мининков 1995; Усенко 2000; Боук 2001]), либо не вносит ничего принципиально нового в понимание описываемых Д.В. Сенем событий. Он и сам утверждает, «что не стоит ожидать крупных новых находок в архивах РФ документальных комплексов по истории донского казачества XVI—XVII вв.» (С. 13).

Д.В. Сень неоднократно постулирует слабость привязанности донских казаков к Москве как духовному центру, русскому царю и государству, утверждает мифологичность неприязни донцов к мусульманскому миру (С. 43, 44, 56—57, 59, 60). Нужно отметить, что доказательство падения статуса России в массовом сознании донских казаков и обретения сверхпозитивного статуса Крымским ханством и шире — Османской империей является *idée fixe* Д.В. Сени, которой посвящена львиная доля его сочинения.

Развивая тему, в качестве промежуточного вывода автор приводит гипотезу о равностатусности в глазах казаков русского царя и турецкого султана. Однако сам же жалуется на отсутствие подтверждающих гипотезу данных (С. 38).

При этом накопленные знания ученых предыдущих периодов, определивших политические (ограничение и последующая ликвидация независимости Дона), религиозные (преследования на почве приверженности дониконовской церковной обрядности) и социальные (усиление крепостного гнета) причины казачье-народных движений на Дону в конце XVII — начале XVIII в., вызывают у него пренебрежение как мало что объясняющие (С. 86, 101). Однако для обоснования весьма категоричных утверждений автора монографии приведенных им отдельных фактов явно недостаточно. Д.В. Сень упорно игнорирует и данные современных исследований по казачьей ментальности, и давно известные фольклорные источники, весьма непротиворечиво показывающие основные установки этой ментальности.

Что касается специфики православной веры у донских казаков, то они были ревностными почитателями именно московских святых. Это со всей определенностью сказано в «Повести об Азовском осадном сидении донских казаков» [Повесть 1988: 148]. Там же очень определенно заявляется о приверженности православию и отвержении ислама [Повесть 1988: 146]. Д.В. Сень сам приводит доказательства того, что даже после раскола московские чудотворцы оставались особо почитаемыми у донских казаков (С. 90).

Ничего нового не вносят архивные «разыскания» Д.В. Сеня относительно характера старообрядчества на Дону. Приведенные документы лишь подтверждают общность взглядов на церковную реформу российских старообрядцев и донцов, заимствовавших от первых главные идеи. При этом Д.В. Сень, оперируя терминологией Б.А. Успенского и излагая его семиотическую концепцию церковного раскола как «культурного конфликта» российского общества в переходную эпоху, часто вульгаризирует точку зрения знаменитого ученого. Например: «“Неправильное” троеперстие также уподобляется антиповедению путем визуализации — рассказывая о том, как “на Москве крестьянца”, казак П. Сергеев “сложив левой (“неправильной”, обращенной к потустороннему миру. — Д.С.) руки три пальца большие, и заднее (еще большее усиление “неправильности” троеперстного крестосложения, речь идет об оппозиции «переднее-заднее». — Д.С.) у себя подтер”» (С. 111) и др.

Коснемся теперь отношения к монархии и государству. Очень часто особа монарха в сознании казаков отделялась от суще-

ствующей государственной системы. Она представлялась воплощением абстрактной благой силы, мало связанной с реальным сувереном. При этом государственный аппарат мог восприниматься как враждебная сила, с которой можно и нужно бороться [Короленко 1984: 84]. Почитаемого монарха казаки предпочитали «держат на расстоянии».

Для того чтобы понять истоки такого отношения казаков к монархии, надо обратиться к глубокой древности. И вот почему. Когда казаки ушли за пределы государственных образований, они получили возможность организовывать жизнь в соответствии со своими идеалами. А идеалы средневековый человек черпал в прошлом. Архаизации мировоззрения способствовали и суровые условия жизни. В соответствии с традиционными представлениями монарх есть посредник между обществом и высшими силами. Эти силы наделяют его мистической харизмой [Ле Гофф 2001: 622–623]. Монарх становится средоточием сакральной энергии, которая питает социум, т.е. своего рода земным божеством. Поэтому его особа была священной. Однако считалось, что действие сакральных сил в мире людей должно быть строго ограничено. Их чрезмерная активность могла быть разрушительной. Поэтому деятельность древнего монарха была строжайше регламентирована традицией. Тем более он не мог покушаться на существующее социальное устройство, которое считалось священным [Фрэзер 1980: 194–195].

Проявление таких воззрений на природу монархии просматриваются и у восточных славян эпохи развитого средневековья. Так, в акте помазания на царство русский монарх уподоблялся Христу [Успенский 2000: 29]. Сопоставление царя с Богом характерно и для традиционного мировоззрения русских периода наибольшей политической активности вольного казачества [Лукин 2000: 30, 37]. Идеи о необходимом ограничении высшей власти получили выражение в негативном отношении к представителям этой власти, осуществляющим конкретные действия [Чистов 1966: 1929], особенно если эти действия шли в разрез с традициями или приносили ущерб населению. Это могло привести к десакрализации государя, что ярче всего проявилось в отношении к Петру I, который воспринимался значительной частью русского общества (и не только старообрядцами) как антихрист.

Здесь мы вплотную подходим к другой составляющей раннего казачьего монархизма — представлению о «вольности» службы суверену. Отношение казачества к последнему рассматривалось не как безусловное подчинение, а как взаимовыгодные отношения на определенных условиях. Выполнение этих усло-

вий было священной обязанностью для обеих сторон. На этих же принципах базировались и отношения земских восточно-славянских общин (например, новгородской) с князьями.

Тем не менее сакральным сюзереном донских казаков однозначно оставался московский государь, а сакральным пространством — московское государство. «Бьемся мы <...> за церкви Божия, за все государство Московское и за имя царское», — говорится в «Повести об Азовском осадном сидении» [Повесть 1988: 149].

Не как системное противостояние с Москвой, а как реализацию своих феодальных вольностей следует рассматривать приведенные в монографии примеры договорных отношений Донского войска с Азовом, поиск союзников вне Москвы, угрозы в адрес русского правительства уйти с Дона (С. 50, 65–66, 77). Д.В. Сень почти не обосновывает свою точку зрения на отношения Москвы и Дона.

По мнению Д.В. Сень, церковный раскол середины XVII в. привел к «смене парадигм в оценке России как “святой”, “чистой”, “белой”» в сознании старообрядцев. При этом «Россия» и «царизм» у него выступают понятиями тождественными. Позиционируя себя специалистом в области старообрядчества, Д.В. Сень не отдает себе отчета в том, что старообрядческий протест был направлен на конкретные персоналии, которые наделялись качествами «антихриста» (Алексей Михайлович, патриарх Никон, Петр I). Ссылки на единичные и неоднозначные свидетельства о «десакрализации» русской земли представляются нам явно неубедительными («светлая Русь потемнела, а мрачный Дон воссиял и преподобными отцами наполнился» (С. 113).

Еще более бездоказательным представляется перенесение качеств «чистого», «святого» пространства на места исхода старообрядческого населения, спасающегося от насилия центральной власти. Пользуясь выводами Б.А. Успенского о средневековом делении пространства на чистые и нечистые / греховные территории и изменчивости этих границ во времени, Д.В. Сень переносит качества дораскольной Руси как оплота христианства сначала на территорию Дикого поля (в том числе Дона), куда был устремлен поток старообрядцев с конца XVII в., а затем, после ликвидации независимости Донского войска, на территорию Крымского ханства.

Эта мысль повторяется в монографии Д.В. Сень с удивительным постоянством. При этом в работе Б.А. Успенского от внимания Д.В. Сень ускользает тот факт, что святостью, качествами «чистого пространства» территория могла наделяться толь-

ко в связи «с утратой или приобретением истинной веры, т.е. православной традиции» [Успенский 1994: 262]. Разумеется, мусульманская Турция такими качествами обладать не могла, как не могли ими обладать «латинские» земли польской шляхты и Австро-Венгрии, куда также устремляется поток старообрядцев и где находит покровительство. Очевидно, что исход старообрядчества из России носил разнонаправленный характер и определялся соображениями близости тех или иных территорий, на которых оно могло бы найти убежище. Для донских казаков как после подавления движения 1688–1689 гг., так и в условиях жесточайших карательных мер сподвижника Петра I кн. В. Долгорукого в 1708 г. путь на Кавказ, в том числе на земли Крымского хана, являлся безальтернативным.

Со столь же упорной настойчивостью Д.В. Сень представляет образ крымских ханов в качестве чуть ли не «просвещенных правителей», озабоченных «благоденствием» своих подданных, в том числе «первых кубанских» казаков, которые «едва ли не процветали» (С. 211) и пользовались на Кубани чуть ли ни правами, характерными скорее для современных цивилизованных европейских государств («при поддержке ханов и администрации османского Азова казаки получили все возможности для организации полноценной жизни» (С. 202, курсив наш. — А.З., И.В.).

Апофеозом такой риторики Д.В. Сень стал вывод о реализации на территории Крымского ханства «принципов “симфонии” между правителями и подданными, когда подданство не воспринимается как унижение свободы личности, когда эта личность активно о себе заявляет, когда “сопротивление, духовная и социальная активность <...> определены как важная мера спасения православного и всего православия”» (С. 256).

Разумеется, такая «модернизация» истории не имеет никакого отношения к науке. В историографии накоплено достаточно фактов, позволяющих говорить об исключительно прагматическом подходе, которым руководствовались крымские ханы по отношению к своим новым подданным, выходцам с Дона. Сам Д.В. Сень говорит о том, что хан Девлет-Гирей II «был известен как ярый враг России» (С. 244) и в таком качестве он просто не мог не воспользоваться возможностью приобрести в свое распоряжение казачий контингент, т.е. некрасовцев, движимых чувством ненависти к Петру I и мести лично ему как врагу древлеправославных традиций и поработителю казачества. При использовании казаков в таком качестве для крымского хана не имело принципиального смысла ограничивать их внутриобщинные свободы (религиозные, общинноправовые). В то же время очевидно, что без предоставления казакам самой

широкой автономии вряд ли произошел бы их переход в крымское подданство. Налицо все признаки договорных отношений и взаимной прагматики.

На факте служения казаков крымскому хану в качестве силы, враждебной «царизму» (по Д.В. Сенью — и России), автор книги делает «глубокомысленный» вывод об обретении крымской и турецкой землей в массовом сознании «кубанских казаков» некоего сакрального статуса новой родины. При этом такое восприятие «Туретчины» автоматически проецируется на образы крымских и османских правителей, которые наделяются таким же сакральным статусом, как некогда русские цари («антиподом Царю выступает Султан» (С. 207). В начале монографии Д.В. Сень выдвигает тезис о том, что с последней четверти XVII в. «все более “уверенной” трансформации стали подвергаться и *массовые представления* донских казаков о турках и татарах — на фоне роста в казачьей же среде негативных характеристик “никонианской” Москвы» (С. 39, курсив наш. — А.З., И.В.). Очевидно, что такой вывод может быть сделан на основе массового материала, которым Д.В. Сень не располагает. Он лишь прибегает к попыткам произвольной, чисто спекулятивной интерпретации уже известных науке отдельных свидетельств (например, речь атамана Кирея Чурносова от 15 мая 1687 г.: «Не для чего вам идти на крымского, у вас де и свои горше Крыму. Надобно де прежде тут очистица, тогда де уж на Крым итить. И лучше де ныне Крымской, нежели наши цари на Москве» (С. 91, 114–115).

Вероятно, решению данной проблемы применительно к столь отдаленной эпохе помогло бы обращение к фольклорному материалу, запечатлевшему архетипические и стереотипные представления казачества, в первую очередь к фольклору некрасовских казаков, отношения которых с турками, очевидно, Д.В. Сень склонен идеализировать («генерализировать» — по терминологии Д.В. Сенья).

В некрасовском фольклоре, известном нам благодаря исследованиям Ф.В. Тумилевича, нашли отражение стереотипные общественные и политические идеалы некрасовских казаков, а также этническая картина мира. Последняя представлена достаточно хорошо в фольклорных текстах в связи с многолетним проживанием некрасовцев в иноэтническом окружении. К сожалению, данный вид источников в контексте решения проблемы о характере взаимоотношений казаков с мусульманским миром совершенно игнорируется. Между тем в некрасовском фольклоре мы не встретим ни одного примера позитивного образа мусульманского государства, его правителя и народа. Так, пребывание в «Туретчине» неизменно ассоциируется

с состоянием неволи, «неволюшки» [Тумилевич 1961: 6]: «Ой да наша долюшка, казачушек, бесчестная, / Да бесчестная она, братцы, нерадостная. / Ой да, на чужой земле как горюн-трава, / Да как горюн-трава, трава горькая...» [Тумилевич 1947: 58]. Аналогично турки / басурмане наделяются подчеркнуто негативными, враждебными характеристиками: «На моем коню турчан сидить, / Турчан сидить, басурманин, / Тютюн курит, в нос тянить». Одним из неперменных «заветов» Игната Некрасова был запрет на смешанные браки [Тумилевич 1961: 172], что входило в противоречие с широкой практикой донских казаков брать в жены пленных мусульманок. Объяснение этому также находим в песенном фольклоре некрасовцев: «Ой да, вы же все донские козачки. / Ой да, а вы не соединяйтесь с турками, / Ой да, вы с ними не сообщайтесь, / Ой да, они сами враги наши, преступники, / Ой да, они и религии нашей не сполняют» [Тумилевич 1961: 54].

Таким образом, утверждение Д.В. Сеня о Крымском ханстве и шире — Османской империи как некоей «обетованной» земле, «новой родине» для группы ушедших с Дона казаков является недоказуемым. Развитие представлений некрасовцев о «сакральных локусах», «святой земле» было подчинено логике развития аналогичных представлений русских крестьян. После отпадения Московского государства, последнего оплота истинного православия, от отеческой веры существование царства благочестия переносится в область воображаемого. Утопические легенды о Беловодье, Рахманском царстве и т.п. получили актуальность в старообрядческой среде и стимулировали народные массы к исходу из России в поисках этой земли. Аналогичная легенда о «Городе Игната» возникла и в некрасовской среде [Тумилевич 1961: 187]. Согласно другой легенде, зафиксированной у некрасовцев в конце XIX в., земля, населенная древлеправославными *русскими* христианами, локализовалась «где-то за Багдадом» [Смирнов 1896: 15]. Очевидно, что ее возникновение было связано с осознанием некрасовцами ненормальности своего пребывания в турецкой (нечистой, греховной) земле. Все названные доводы никак не вяжутся с идеалистическим изображением казаков в качестве подданных крымских и турецких правителей в книге Д.В. Сеня.

Каким было *массовое представление* некрасовских казаков о России и Доне? На страницах монографии многократно постулируется, что после подавления донских восстаний 1688—1689 гг. и 1708 г. происходит смена в оценке России как «чистого пространства» и «онтологическом разрыве истории казаков Кубани с Доном, с той историей казачества, которая теперь в прошлом, которая теперь “неистинна”» (С. 190).

Д.В. Сень, как и в первом случае, игнорирует фольклорный материал.

Территория Руси и Тихого Дона всегда выступает в качестве «своего» пространства. В ряде текстов фигурирует концепт «Святой Руси»: «Ой да, как бы вынес нас Господь Бог, / Ой да, как бы вынес да на Святую Русь. / Ой да, на святой Руси у меня, у молодца, / Да есть отец и мать, молодая жена, / Ой да, молодая жена с малыми детками» [Тумилевич 1961: 168]. Это относится и к эпическому описанию рождения Игната Некрасова: «Ай, и кто же то его, добра молодца, да воспроизвел? / Ой да, воспроизвела его добра молодца, земля русская, / Ой да, вспоил-вскормил добра молодца, Тихий Дон» [Тумилевич 1947: 56]. Образ донских казаков («тиханских салтанушек») также достаточно распространен в песенном фольклоре некрасовцев, причем в некоторых текстах встречается их самоотождествление: «Да вы вернитесь, отцы-матушки, родные, / Не исходить вам по белу свету за нами, / Да по белу свету за нами, за донскими казаками» [Тумилевич 1947: 58]. В данном случае уместно отметить, что обычное право некрасовцев не запрещало прием в общину беглых русского происхождения, в отличие от инородцев-мусульман.

В то же время устно-прозаический и песенный фольклор изобилует примерами антимонархического содержания, где русский монарх (кстати, наряду с турецкой неволей) противопоставлен образу родной земли: «Ты прости, прости наш Тихой Дон, / Ты прости, прости, ты отец и мать, / А еще прости весь и род-племен. / А тебе царю-шелме, не за что. / Через тебя иду во неволюшку, / Во неволюшку, во Туретчину» [Тумилевич 1961: 6]. В законодательном памятнике некрасовских казаков противопоставление, нетождественность России и «царизма» очевидны в одном из основных пунктов: «В Рассею при царизме не возвратиться» [Тумилевич 1961: 172]. Таким образом, отождествление в работе Д.В. Сени России-Дона и государственной власти применительно к представлениям «первых кубанских казаков» (о которых имеются лишь отрывочные сведения) и некрасовцев по большому счету является грубой спекуляцией.

Редкое же обращение Д.В. Сени к данным фольклора носит курьезный характер. К таковым относится интерпретация совершенно прозрачного текста из некрасовского предания о бегстве казаков на Кубань и преследовании их царским войском. Чтобы не привлечь внимания преследователей детским плачем, руководители казаков приказывали женщинам топить младенцев в плавнях, «чтобы не выдать криком наших» [Тумилевич 1961: 160]. Отказ некоторых женщин выполнять это требование Д.В. Сенем интерпретируется в связи с традиционным

«отношением к водной стихии как ненормальному месту погребения» (С. 239).

Приведем еще несколько примеров, демонстрирующих специфику данной монографии.

Автор выдвигает предположение об особой роли полукровок — тум — и нарушителей войскового права, беглецов к туркам и татарам (!), как посредников между казачьим и исламским мирами (С. 41, 48–49). При этом автор не учитывает того, что нарушители войскового права были преступниками, поставившими себя в положение врагов казачества. Д.В. Сень и сам приводит фактические обоснования их враждебности казачьему социуму, их малой способности оказывать влияние на него (С. 48, 51–52, 54). Конкретных доказательств особой роли тум автор также не приводит.

Касаясь истории украинского казачества, Д.В. Сень, к примеру, весьма характерно для себя утверждает, что казацкий предводитель Семен Палей был «активным слугой польской короны» (С. 85). Автор ссылается на с. 108 монографии Г.Г. Таировой-Яковлевой «Мазепа». Но здесь мы не находим ни одного упоминания об «активной службе». Зато на с. 108–109 приводятся сведения о том, что казацкий предводитель поступил на службу к польскому королю Яну Собескому и получил от него владения, воспользовавшись затруднительным положением короля. Впоследствии Палей создал вокруг города Фастова территорию, не подконтрольную польским властям. Поляки на этой территории уничтожались. С 1690 г. Палей находился в открытом конфликте с властями Речи Посполитой [Таирова-Яковлева 2007: 108].

Курьезными представляются попытки Д.В. Сеня прибегать в некоторых частных случаях к методу семиотического анализа. Автор приводит выдержку из документа о карательных акциях царского войска на Дону в ходе подавления Булавинского восстания: «Нашу веру христианскую <...> перевел (речь идет о Петре I. — А.З., И.В.), а у нас ныне отнимает бороды и усы, также и тайные уды у жон и детей насильно бреют» (С. 218). Так в единичном и двусмысленном сообщении Д.В. Сень видит свидетельство о массовом насильственном оскотлении: «Данный вид физического насилия можно расценивать как обозначение расправы над жизненной силой донского казачества, а само оскотление — как семиотическое (знаковое) указание на неминуемую смерть донского казачества в результате прекращения воспроизводства». Остается только посетовать, что глубокомысленный ученый не развил далее свое умозаключение и не объяснил читателю, почему такому виду казни подверглись именно женщины и дети.

Вызывают недоумение попытки Д.В. Сень объяснить характер казней (в «символически маркированных местах», с особым надругательством над телом) казаков после подавления движения на Дону 1688–1689 гг. «намерением властей» уготовить им «судьбы “заложных покойников”» (С. 128). Представления о заложных покойниках относились исключительно к народной среде и включали в себя широкий спектр умерших естественной смертью, от некрещеных младенцев до самоубийц. Отверженность приговоренных к смерти, обреченность их на вечные муки были самоочевидным фактом для светских и духовных властей, поскольку приговоренные в их глазах принадлежали к числу религиозных «раскольников», поэтому независимо от характера казни были лишены церковного «нормального» погребения. Символический характер казни имел целью лишь подчеркнуть эту отверженность и обреченность.

Еще более странными в этой связи представляются высказывания Д.В. Сень о карательных мерах князя В.В. Долгорукого в ходе подавления Булавинского восстания (четвертование, сажание на кол) как связанных с «культом заложных покойников» (С. 239). Какое отношение «культ заложных покойников» имеет к высшему слою русского общества начала XVIII в., носителю «элитарной» европеизированной культуры — непонятно.

В заключение хочется сказать, что Д.В. Сень неоднократно указывает на недопустимость для историка оценочных суждений морально-этического характера, а также обусловленных политической пристрастностью. При этом в ряде случаев названный принцип применяется односторонне (например, при характеристике военных действий «первых кубанских казаков» против России), а в каких-то ситуациях автор совершенно им пренебрегает (например, в отношении личности Петра I). Это проявляется и в использовании устаревших словесных конструкций, имеющих априорно негативную заданность идеологического характера, и, в конечном итоге, в односторонней трактовке исторических событий без адекватной для монографического исследования доказательной базы, как источниковой, так и историографической. В результате многие выводы монографии Д.В. Сень выглядят неубедительно и имеют ярко выраженную политическую ангажированность.

Библиография

- Боук Б.* К истории Первого Кубанского казачьего войска: поиски убежища на Северном Кавказе // Восток. 2001. № 4. С. 30–38.
- Дружинин В.Г.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб.: Типография И.Н. Скроходова, 1889.

- Короленко В.Г.* У казаков. Челябинск: Южно-уральское книжное издательство, 1984.
- Ле Гофф Ж.* Людовик IX Святой. М.: Ладомир, 2001.
- Лукин П.В.* Народные представления о государственной власти в России XVII века. М.: Наука, 2000.
- Мининков Н.А.* К истории раскола Русской Православной Церкви (малоизвестный эпизод из прошлого донского казачества) // За строкой учебника истории: Учеб. пос. Ростов н/Д.: Изд-во Ростовского государственного университета, 1995. С. 26–45.
- Повесть об Азовском осадном сидении донских казаков. М.: Наука, 1988.
- Смирнов Я.И.* У некрасовцев на острове Мада, на Бейшехирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского вилайета // Живая старина. 1896. № 1. С. 3–31.
- Таирова-Яковлева Т.Г.* Мазепа. М.: Молодая гвардия, 2007.
- Тумилевич Ф.В.* Песни казаков-некрасовцев. Ростов н/Д.: Ростовское книжное изд-во, 1947.
- Тумилевич Ф.В.* Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н/Д.: Ростовское книжное изд-во, 1961.
- Усенко О.Г.* Начальная история кубанского казачества (1692–1708 гг.) // Из архива тверских историков: сб. науч. тр. Тверь: Твер. гос. ун-т, 2000. Вып. 2. С. 63–77.
- Успенский Б.А.* Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Успенский Б.А. Избр. труды. М.: Гнозис, 1994. Т. 1. С. 254–297.
- Успенский Б.А.* Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М.: Кошелев, 2000.
- Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. М.: Изд-во политической литературы, 1980.
- Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды. М.: Наука, 1966.

Антон Зудин

Игорь Васильев