

---

Московский государственный университет  
имени М. В. Ломоносова  
Исторический факультет. Кафедра этнологии

---

**ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ**

---

**ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

---

Сборник научных статей, посвященный  
300-летию М. В. Ломоносова

*Под редакцией А. А. Никишенкова*

Издательство Московского университета  
Москва 2011

---

УДК 930.85(470-17) (082)

ББК 63.52(231)

П847

Печатается по решению Ученого совета исторического факультета  
МГУ имени М. В. Ломоносова от 28 июня 2011 г. (протокол № 4)

Р е ц е н з е н т ы:

д. и. н., проф. М. Ю. Мартынова, к. и. н., доц. А. Р. Канторович

Р е д а к ц и о н н а я к о л л е г и я:

д. и. н., проф. Т. Д. Соловей, к. и. н., доц. Е. И. Ларина, ст. н. с. Н. Л. Мехедов

О т в е т с т в е н н ы й р е д а к т о р

д. и. н., проф. А. А. Никишенков

П847 **Прошлое** и настоящее этнологических исследований: Сб. научных статей, посвященный 300-летию М. В. Ломоносова / Отв. ред. А. А. Никишенков. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. 261 с.

Сборник включает статьи, посвященные этнографическим исследованиям на родине М. В. Ломоносова, истории этнологии, проблемам полевых этнографических исследований и взаимодействию этнологии с другими общественными науками. Тематика статей связана с изучением культуры и быта земляков М. В. Ломоносова в прошлом и настоящем, теоретических направлений зарубежной этнологии, творчества видных деятелей науки, субэтнических и диаспорных групп, различных аспектов народной культуры, актуальных проблем этнонациональной политики, этно-конфессиональных и этно-лингвистических проблем. Для студентов и специалистов в области истории и этнологии, а также всех интересующихся этнической культурой народов мира.

УДК 930.85(470-17) (082)

ББК 63.52(231)

© Исторический факультет МГУ, 2011

© Редколлегия, авторы соответственно, 2011

## От редколлегии

Настоящее издание представляет собой сборник научных статей преподавателей, сотрудников и аспирантов кафедры этнологии, а также представителей ряда иных научных учреждений. Идея создания сборника появилась в преддверии 300-летия М. В. Ломоносова, члены кафедры сочли своим долгом отметить юбилей великого русского ученого плодами своего научного труда. Инициаторами выступили сотрудники, причастные к традиции изучения Русского Севера, заложенной создателями Северной этнографической экспедиции кафедры еще в 50-е гг. XX в. — М. В. Витова, Г. Г. Громова и др. Группа молодых сотрудников кафедры — М. Н. Архипова, В. В. Гулавская, Д. А. Опарин, А. В. Титорский — ряд последних лет занимаются изучением истории и культуры северно-русского крестьянства, в том числе и на родине М. В. Ломоносова в Холмогорском районе Архангельской области. Их статьи составляют первый раздел сборника, они посвящены изучению культуры и быта малой родины Михаила Васильевича в прошлом и настоящем, а также судьбы его земляков.

Статьи других разделов сборника представляют основные направления научной деятельности кафедры этнологии. К ним относятся изучение истории нашей науки (вторая часть), проблемы полевых этнографических исследований (третья часть) и проблемы взаимодействия этнологии с другими общественными науками (четвертая часть). Тематика этих статей чрезвычайно разнообразна, что соответствует давней традиции отечественной этнологии вообще и нашей кафедральной традиции в частности. Это и изучение теоретических направлений зарубежной этнологии, и творчество видных деятелей науки, исследование субэтнических и диаспорных групп, различных аспектов народной культуры, актуальных проблем этнонациональной политики, этноконфессиональных и этнолингвистических проблем. Такой диапазон исследовательской проблематики отвечает учебному плану кафедры этнологии, материал сборника может рассматриваться и как пособие для изучения ряда учебных дисциплин.

Исследовательские позиции авторов сборника различны как в мировоззренческом, так и в методическом плане. Редколлегия исходит из того, что такое разнообразие в научном поиске имеет положительные свойства — оно отражает реально существующий плюрализм точек зрения в науке и стимулирует возможную дискуссию по ряду ключевых проблем. Она надеется, что это обстоятельство будет способствовать развитию этнологических исследований.

## Часть I. Этнография на родине М.В.Ломоносова

---

**М.Н. Архипова, В.В. Гулавская, Д.А. Опарин, А.В. ТUTORский**

### **Земляки Ломоносова вчера и сегодня**

Михаил Васильевич Ломоносов — личность, вокруг которой сформировалось множество мифов. Время наиболее активного мифотворчества — десятилетие после окончания Великой Отечественной войны. Победа над фашистской Германией поставила вопрос о новой роли СССР в международных отношениях. Для ее обоснования была развернута широкая идеологическая кампания, одним из направлений которой стала популяризация вклада русских и советских ученых и общественных деятелей в мировую культуру.

Бывший в 1940-е гг. председателем Бюро по культуре при Совмине СССР К. Е. Ворошилов писал, что многие открытия и изобретения, носящие имена иностранцев, принадлежат нашим ученым: «Закон сохранения вещества открыт Ломоносовым, а не Лавуазье, так называемая вольтовая дуга открыта Петровым, а не Дэви, первая паровая машина изобретена Ползуновым, а не Уаттом, изобретение телеграфа принадлежит Попову, а не Маркони, открытие неэвклидовой геометрии — Лобачевскому, а не Гауссу» и т. д.<sup>1</sup> Кампания, с одной стороны, действительно привела к признанию некоторых незаслуженно забытых имен, например, Н. И. Лобачевского, с другой, породила множество мифов.

Среди прочего в это время сформировался еще и сейчас широко распространенный миф о бедном русском крестьянине М. В. Ломоносове, который практически самостоятельно освоил грамматику и арифметику в глухой северной деревне, а затем в 1730 г. пешком отправился в Москву продолжать обучение в Заиконоспасских школах. Путь от обычного крестьянина до ученого энциклопедиста был настолько невероятным, что Ломоносов превратился в символ русской учености вообще. В настоящее время почти в каждом городе есть улица Ломоносова. В 1940 г. имя Ломоносова было присвоено Московскому университету, в 1957 г. — Архангельскому государственному педагогическому институту (ныне Поморский Государственный университет им. М. В. Ломоносова).

М. В. Ломоносов был поистине «одержим» образованием: он не только отучился в Заиконоспасских школах, но продолжил образование в Киево-

---

<sup>1</sup> Цит. по: История России XX — начала XXI века / Под ред. акад. Л. В. Милова. М., 2009. С. 614.

Печерской Лавре, Петербургской академии наук, Марбургском и Фрейбургском университетах. Но эта «одержимость» лишь черта его личности, а изначальный уровень образования «бедного северного крестьянина» был совсем не низким. Культурный уровень его родных земель — округи Холмогор — был чрезвычайно высок по сравнению с другими областями России. Именно изучению повседневной жизни Холмогор и деревень Курострова, уровню образованности жителей этих мест посвящена настоящая работа.

Перед тем как обратиться непосредственно к материалам о жизни куростровчан необходимо сделать одну оговорку. Куростров имеет протяженность около 17 км и максимальную ширину — немногим более 4 км. В XVII—XVIII вв. он весь был покрыт небольшими селениями по 3—6 домов в каждом. М. В. Витов назвал подобный тип расселения «гнездовым»<sup>2</sup>. Такие поселения носили имя своего основателя. Однако они не были деревнями в полном смысле слова, а частями или, по-местному, «околками» одной деревни. Деревни Денисовка или Мишанинская, на территории которых располагался родной дом Михаила Ломоносова, были лишь частью огромной населенной местности, включавшей в себя и Холмогоры, и различные деревни Курострова, и расположенные на правом берегу Северной Двины Вавчугу и Чухчерму, а также другие деревни.

Холмогоры отделены от Куростровских деревень протокой Северной Двины — Курополкой, которая, впрочем, является непреодолимым препятствием для людей лишь в течение двух весенних недель (в середине апреля) и двух недель осени (в середине октября). Зимой — с октября по апрель — реку можно перейти по льду, на что уходит от 45 минут до полутора часов (для самых отдаленных поселений Курострова). Летом можно переправиться на лодке, которая есть в каждом доме. Как рассказывают местные жители, еще в середине XX в. на берегу Курополки лежали лодки «для переправы», то есть для общего пользования, ими мог воспользоваться любой путник. Одним словом, препятствий для общения, торговли и иных форм контактов у жителей Холмогор, Куростровских деревень и окрестностей не возникало.

Холмогорская округа в XVII — первой половине XVIII вв. В XVII и начале XVIII вв. Холмогоры были центром Поморского края. До 1700 г. именно здесь располагалась резиденция воеводы с канцелярией. Здесь же до 1762 г. находилась и кафедра архиерея. Город Архангельск в первые несколько лет существования назывался Новохолмогорским посадом. Холмогоры рубежа XVII—XVIII вв. были крупным центром торговли, через который осуществлялись торговые сношения России и Англии. Именно здесь, а не в Архангельске, в XVII в. располагались первые поселения англичан, их амбары, канатный завод и торговая контора. Уже эти факты опровергают представление о том, что родина ученого была глухим углом Русского Севера.

Конец XVII — начало XVIII вв. — период своеобразного культурного расцвета Холмогорской округи. В это время здесь жили люди, пример которых оказал значительное влияние на местное общество: это Афанасий (в миру — Алексей Любимов), епископ Холмогорский и Важский в 1682—

<sup>2</sup> Витов М. В. О классификации поселений // Сов. этнография. 1953. № 3.

1702 г., кораблестроители братья Осип и Федор Баженины. Родом из округа Холмогор был купец Федот Попов, по прозвищу Холмогорец, под командованием которого в 1647—1648 гг. четыре коча с торговцами и отрядом казаков во главе с Семеном Дежневым, совершили плавание от Колымы до Чукотки. К сожалению, в настоящее время имя Федота Попова известно только специалистам.

Личность епископа Холмогорского и Важского Афанасия чрезвычайно важна для истории Холмогор и Курострова. Уроженец далекой Тюмени, сын служилого военного человека, старовер, он провел сорок лет жизни «за Камнем» (то есть Уральскими горами) и только в зрелом возрасте перешел в православие и отправился в Москву, в Патриаршую школу Чудова монастыря. После нескольких лет службы в столице был направлен в новообразованную северную епархию, которая в то время именовалась Холмогорской и Важеской. За 20 лет жизни в Холмогорах Афанасий собрал одну из лучших библиотек в России. В ней насчитывалось около пятисот книг на русском, немецком, греческом и латинском языках. В палатах Афанасия, устроенных «по-иноземски», кроме шкафов с книгами и «заморской» мебели, находились «окозрительные трубы», географические атласы, гравюры и даже диковинный и непонятный в те времена предмет — глобус. Под собственным руководством епископа создавались карты северных русских территорий: «чертеж землемерию печатной на листы», «чертеж архиерейским морским промыслам»<sup>3</sup>.

В годы его пребывания во главе епархии в архиерейском доме работала большая группа художников разных профессий. Иконописцы писали по приказу владыки иконы в стиле «старогреческого письма на празелени». Резчики по дереву изготавливали иконостасы и замысловатую мебель. Миниатюристы и переписчики снимали копии со старинных книг. Эти копии, сочетавшие в себе «старопечатные» орнаменты и «новомодные» гравированные заставки и рамки, сыграли большую роль в сложении стиля «поморских» рукописей XVIII в. При архиерейском доме была организована «словесная школа», куда Афанасий приглашал образованнейших людей России. Не исключено, что решение об уходе в Москву Михайло Ломоносов принял «благодаря знакомству с воспитанником Славяно-греко-латинской академии и Сорбонны Иваном Каргопольским, незадолго до этого прибывшим для преподавания в словесной школе при архиерейском доме»<sup>4</sup>. На Курострове работал кирпичный завод, обслуживающий нужды Архиерейского дома.

Не менее яркими фигурами, также опосредованно оказавшими влияние на Михаила Ломоносова, были корабли Баженины. В 1680 г. на месте отцовской мукомольни в деревне Вавчуга они поставили «водяную пильную мельницу», на которой круглый лес «растирали» на доски. Современникам она казалась чудом. Завладеть ею пытались и епископ Афанасий, хлопотавший о передаче ее архиерейскому дому, и Посольского приказа иноземец

---

<sup>3</sup> Морозов А. А. Ломоносов и культура русского Севера // Север. Лит.-худож. сб. № 11. Архангельск, 1949. С. 228.

<sup>4</sup> Гнедовский Б. В., Добровольская Э. Д. Вокруг Архангельска. М., 1978. С. 65—66.

Андрей Крафт, получивший в 1682 г. от царя монопольную привилегию на постройку водяных лесопилен. Однако по решению Петра I, побывавшего в 1693 г. на «пильной мельнице» и говорившего с Баженинами «очи на очи», она осталась за своими хозяевами. После разговора с царем Баженины много раз бывали в Соломбале, где строились корабли для русского флота. В 1702 г. Баженины построили по государственному заказу фрегаты «Курьер» и «Святой дух». Приказчиком в доме Бажениных работал сосед Ломоносовых Егор Христофорович Дудин. Именно из библиотеки Дудиных Михаил Ломоносов получил для самостоятельных занятий «Арифметику» Магницкого и «Грамматику» Смотрицкого. Позже он взял эти книги с собой в Заиконоспасские школы<sup>5</sup>.

Русский Север никогда не относился к плодородным районам страны, однако в округе Холмогор земли были относительно пригодны для возделывания<sup>6</sup>. Основными хозяйственными занятиями Куростровского и Холмогорского крестьянства были разнообразные морские и подсобные промыслы. Местные жители либо самостоятельно отправлялись на промыслы, либо нанимались работниками в Архиерейский дом.

Рыбным промыслом можно было заниматься вблизи самого Курострова, но чтобы прокормиться и наловить побольше рыбы для продажи, мужчины весной отправлялись на Мурман, на тресковый промысел. В апреле ловили треску и палтуса, летом продолжался лов трески. Рыбу заготавливали на месте, — сушили или засаливали. Каждый рыболов имел на Мурмане свои промысловые участки, называвшиеся «тонями». Ходили также на Новую Землю, на моржовый промысел. Выходя на промысел, рыболовы следовали определенным маршрутам, на всем протяжении которого ставили так называемые промысловые избушки — места, где можно было остановиться. В этих местах поморы могли спокойно оставлять добычу и снаряжение, никто посторонний не смел разорять чужое имущество<sup>7</sup>.

Для занятия китобойным промыслом поморы отправлялись на Грумант (старинное русское название Шпицбергена). Кроме китов, добывали тюленей, нерп, моржей. Тюлений промысел открывался в начале зимы. В ноябре звери мигрировали из Ледовитого океана в Белое море, а к началу января устраивали «залежки», где на них и охотились. На моржей охотились на «Мезенских берегах», на Новой Земле и Шпицбергене, в проливе Югорский шар. Это занятие было весьма опасным.

Кроме сельского хозяйства и морских промыслов, жители Холмогор и Курострова занимались многими ремеслами. В Холмогорах изготавливались различные сундуки, ларцы и прочие предметы для хранения утвари. В XVIII в. холмогорские изделия были очень известны и расходились по всей России<sup>8</sup>. Одним из крупных заказчиков этих изделий был Архиерейский дом.

---

<sup>5</sup> *Коньков Н. Л.* Известия куростровских актов о современниках М. В. Ломоносова // История СССР. 1978. № 6. С. 167.

<sup>6</sup> *Морозов А. А.* Юность Ломоносова. Архангельск, 1953. С. 115.

<sup>7</sup> Там же. С. 189.

<sup>8</sup> *Морозов А. А.* Юность Ломоносова... С. 63.

По всему Северу славились куростровские и холмогорские кузнецы, которые изготавливали хозяйственную утварь, высококачественные снасти и другие предметы, необходимые для морского промысла. Куростровские гончарные изделия ценились не только местными жителями, но и отправлялась на рынок в Архангельск.

Из других ремесел поморы занимались малярным, слесарным, плотницким делом и пр.<sup>9</sup> Причем их занятия не ограничивались ремеслами, обеспечивавшими потребности повседневной жизни: среди северян было немало мастеров художественных промыслов (изографов, косторезов). Даже обычные бытовые предметы, вроде щеток, запонок или шкатулок, изготавливались из простой кости (крупного рогатого скота) на высоком художественном уровне.

По российским меркам XVIII в. среди крестьян Русского Севера было довольно много грамотных людей, но нельзя сказать, что грамотность была по-настоящему широко распространена. Научиться чтению и письму можно было либо в церкви, либо с помощью грамотного земляка. Уровень культуры старообрядцев был довольно высоким<sup>10</sup>, но с конца XVII в. их культура почти не развивалась. В XVIII в. староверы практически перешли на легальное положение и стремились обратить в свою веру местное население; одним из способов достижения этой цели было ознакомление земляков со старообрядческими книгами.

Все сказанное делает очевидным, что гений академика Ломоносова вырос на хорошо подготовленной почве. Как пишет исследователь раннего периода жизни ученого А. А. Морозов, «Ломоносов родился не в курной избе, а тогдашний беломорский Север отнюдь не был “задленным”, забытым безотрадным краем»<sup>11</sup>.

«Побег» в Москву осуждался далеко не всеми, скорее всего только отцом и родственниками будущего ученого. Многие односельчане оказали помощь «молодому абитуриенту» Славяно-греко-латинской академии. Семен Никитич Сабельников и Иван Афанасьевич Шубной обучили его грамоте и грамматике. Христофор Павлович Дудин подарил ему учебники Быстрицкого и Смотрицкого, а Фома Иванович Шубной ссудил сумму денег (три рубля) на дорогу<sup>12</sup>. Одним словом, «побег» Ломоносова в Москву был подготовлен очень многими людьми, а также всей культурной атмосферой Русского Севера, не знавшего «крепостного ошейника».

Холмогорская округа во второй половине XVIII — начале XX вв. Вторая половина XVIII в. принесла много перемен в экономический и культурно-хозяйственный уклад северян — земляков М. В. Ломоносова. Из-за бесконтрольного сведения лесов в низовьях Северной Двины «вдруг очутился... крупный недостаток воды, который с каждым годом все более и более

---

<sup>9</sup> Грандилевский А. Н. Родина Михаила Васильевича Ломоносова. Описание ко дню двухсотлетнего юбилея от рождения сего первого русского ученого. Архангельск, 2009. С. 180.

<sup>10</sup> Морозов А. А. Юность Ломоносова... С. 267.

<sup>11</sup> Он же. Ломоносов и культура русского Севера... С. 236.

<sup>12</sup> Коньков Н. Л. Известия куростровских актов... С. 165—166.



ощутительно заявлял себя»<sup>13</sup>. Морские суда утратили возможность подниматься до села Вавчуга, где находились верфи купцов Бажениных. Кораблестроение, приносившее прежде большой доход, было свернуто.

От обмеления реки пострадали также рыбный промысел и морская охота — основа благосостояния многих обитателей Курострова в прошлом. Кроме того, в 1760 г. крестьяне лишились своих рыболовецких участков на Кольском побережье, которые были отчуждены Экономическим ведомством. Часть поморов продолжала заниматься ловлей рыбы, однако уже не в качестве самостоятельных предпринимателей, а как наемные рабочие<sup>14</sup>.

Косторезное мастерство, которое было известно в Западной Европе, а в Германии даже получившее название «Arhangelsk-Arbeit»<sup>15</sup>, уже не имело прежнего размаха и перестало быть домашним ремеслом крестьян. «Для поддержания этого искусства, начавшего падать среди жителей Холмогорского уезда»<sup>16</sup>, в открывшемся в 1868 г. Ломоносовском училище был учрежден «особый класс резьбы по кости с двухгодичным курсом»<sup>17</sup>, а в советское время в селе Ломоносово было создано уже отдельное училище и государственная косторезная фабрика.

Однако XIX век все же не был временем всеобщего упадка для родных мест М. В. Ломоносова. Куростровское поселение оставалось большим даже по северным меркам: более 250 домов<sup>18</sup>. Его обитатели нашли другие источники дохода. Вынужденные оставить поморской промысел, они в XIX в. вернулись к земледелию, мукомольному делу и животноводству, продукция которых находила спрос в Архангельске и на портовом торге. По свидетельству холмогорского священника А. Грандилевского, это приносило хороший заработок куростровчанам: «...высокие цены на хлеб и сено дают обладателям расчисток и арендных статей очень обильный доход»<sup>19</sup>.

Начиная с середины XVIII в. в округе Холмогор была выведена особая порода скота, устойчивая к суровому местному климату. Первые распоряжения о закупке в Голландии быков для акклиматизации и размножения были отданы Петром I в конце XVII в. Как писал А. Грандилевский, особым почетом пользовались быки и коровы, чья родословная восходила именно к тем первым быкам петровского времени. Однако, точкой отсчета в выведении новой породы все же следует считать вторую половину 1760-х гг., когда по приказу Екатерины II из Гольштейна было доставлено несколько транспортов с «36 коровами, 6 быками, 36 овцами, 6 баранами и 36

<sup>13</sup> Грандилевский А. Н. Указ. соч. С. 127.

<sup>14</sup> Там же. С. 213.

<sup>15</sup> См.: *Schwindrascheim H. Von Scrimshaw und Archangelsk-Arbeit // Schleswig und der Norden. Neumünster, 1968. S. 140.*

<sup>16</sup> Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. Вып. 1. Архангельск, 1894. С. 270.

<sup>17</sup> Там же. С. 269.

<sup>18</sup> Давыдов А. Н. Аркадий Никанорович Грандилевский и его рукопись о родине Ломоносова, хранящаяся в собрании Архангельской областной научной библиотеки имени Н. А. Добролюбова // Грандилевский А. Н. Указ. соч. С. 15.

<sup>19</sup> Грандилевский А. Н. Указ. соч. С. 219.

ягнятами»<sup>20</sup>. Большая часть этого скота была передана крестьянам Матигорской и Куростровской волостей.

Поначалу содержание прибывших животных было строго регламентировано специальной инструкцией. К началу XIX в. правила были забыты, но, как отмечал корреспондент Архангельских губернских ведомостей А. Журавлев, «хозяйство в содержании и ухаживании за скотом этой породы осталось и переходит от отца к сыну»<sup>21</sup>. В конце XIX в. корова холмогорской породы ценилась в три-четыре, а то и в пять раз дороже, чем корова обыкновенной, «местной» породы.

С начала XIX в. во всем Холмогорском крае большой размах получили отхожие промыслы<sup>22</sup>. Они были распространенным явлением на всем Русском Севере, но среди жителей Холмогорской округи пользовались особой популярностью. Быстрый рост городов и фабрично-заводской промышленности предъявлял все больший спрос на рабочую силу, обеспечивал хороший заработок для крестьян-отходников.

Священник А. Грандилевский отмечал, что многие возвращались домой «из бедняков зажиточными», поскольку «из общего наплыва рабочего люда земляки Ломоносова отличались наибольшей добросовестностью, терпением и усердием к труду», лишь немного уступая в этом отношении энергичным ярославцам. Те же крестьяне, что оставались на Курострове, обрабатывали за плату земли отходников. Это тоже давало хороший заработок, «ибо всегда числится в отлучке треть населения и никто из занявшихся отхожим промыслом не хочет оставить земли без присмотра или сдать в аренду»<sup>23</sup>.

Хотя «побег» М. В. Ломоносова в Москву не был из ряда вон выходящим событием даже для XVIII и тем более для XIX в., все же для своих земляков ученый уже со второй половины XIX в. стал особым символом и даже своеобразной «визитной карточкой» Курострова.

5 апреля, во второй день Пасхи 1865 г. на родине ученого торжественно отметили столетие со дня смерти М. В. Ломоносова. Программа юбилея была составлена комиссией, при содействии епископа Архангельского и Холмогорского Нафанаила, председателя Архангельского губернского статистического комитета и начальника губернии Гартинга. После торжественного молебна учащимся роздали отпечатанные биографии Ломоносова, простым людям — брошюры об ученом. «Сверх того, учащиеся угощались сбитнем, белым хлебом, пряниками и пасхальными яйцами»<sup>24</sup>. Интересна такая подробность: по свидетельству А. Грандилевского, народ, оказывается, считал Ломоносова «каким-то чернокнижником, колдуном, магом и врагом древних отеческих традиций». После же первых мероприятий, особенно проведения молебна, мнение изменилось, однако заслуги Ломоносова были

---

<sup>20</sup> Давыдов А. Н. Указ. соч. С. 36.

<sup>21</sup> Журавлев А. О рогатом скоте иностранной породы в Архангельской губернии // Архангельские губернские ведомости. 1838. № 33. 17 авг. С. 108.

<sup>22</sup> Там же. С. 181.

<sup>23</sup> Там же. С. 215—219.

<sup>24</sup> Грандилевский А. Н. Указ. соч. С. 272.

все же «еще мало поняты его кровными земляками, а потому ценятся довольно поверхностно, понаслышке, без внутреннего обоснования»<sup>25</sup>.

Через три года, в 1868 г., на родине великого русского ученого был открыт памятник. На протяжении последних десятилетий XIX в. Куростров посетили многие именитые гости, в их числе великие князья Алексей и Владимир Александровичи, «сенатор князь Голицын», епископ Архангельский Нафанаил и другие<sup>26</sup>. 14 февраля 1896 г. на Курострове, при Ломоносовском училище была открыта бесплатная народная читальня, подведомственная Архангельскому губернскому статистическому комитету. Заведовал читальней священник А. Грандилевский.

В начале XX в. Ломоносовское училище было реорганизовано. В 1901 г. Ломоносово посетил известный историк, академик А. А. Шахматов. Он обратился с ходатайством о передаче училища в ведение Министерства народного просвещения с целью преобразования его из одноклассного в двухклассное. В 1904 г. передача была осуществлена, а к 1907 г. для учебного заведения было выстроено новое двухэтажное каменное здание.

Таким образом, в XIX в. родные места М. В. Ломоносова потеряли свое выгодное экономическое положение, но приобрели официальный статус родины великого русского ученого-энциклопедиста Михаила Васильевича Ломоносова.

Холмогорская округа после 1917 г. В 1920-е гг. административный статус Холмогор был понижен. Как сообщает краевед А. Колыбин, «В июле 1920 года Холмогорский уезд был переименован в Емецкий уезд; все административные учреждения были в с. Емце, а Холмогоры до 1-VIII-1921 г. управлялись Горисполкомом. В конце 1923 г. г. Холмогоры был переименован в село. С 15 июля 1929 г., после 1-го районного съезда советов, Холмгоры — районный центр Холмогорского района»<sup>27</sup>. Такой статус Холмогоры сохраняют до настоящего времени.

В июле 1930 г. Архангельская область была провозглашена районом сплошной коллективизации. Из куростровских деревень был образован колхоз имени М. В. Ломоносова, а в Холмогорах открыта зоостанция, на которой разводили племенной скот. Основой хозяйства колхозов Холмогорского района стало племенное скотоводство. В 1928/1929 хоз. г. Холмогорская корова по кличке «Малька» стала победителем всесоюзного конкурса по размеру удоя. Земледелие в колхозах имело второстепенное значение.

В Ломоносове в 1932 г. был создан Холмогорский пункт художественной резьбы по кости, реорганизованный год спустя в профессионально-техническую школу<sup>28</sup>. В 1933 г. школу окончили 30 человек. Подготовленные в ней молодые мастера создали в Ломоносове артель<sup>29</sup>. По окончании общеобразовательной школы многие поступали в косторезное училище и

---

<sup>25</sup> Грандилевский А. Н. Указ. соч. С. 312.

<sup>26</sup> Там же. С. 274—277.

<sup>27</sup> Колыбин А. К. Холмогоры в прошлом и настоящем. Архангельск, 1930. С. 7.

<sup>28</sup> Митлянская Т. Б. Холмогорская резная кость. Архангельск, 1991. С. 26.

<sup>29</sup> Василенко В. М. Северная резная кость. М., 1936. С. 101.

впоследствии остались работать на фабрике. Изделия в основном изготавливались из «простой» (коровьей) кости, иногда — из моржовой и мамонтовой. Антонина Степановна 40 лет проработала на Ломоносовской фабрике: «Человек десять после школы из класса пошли учиться в училище. Я делала шпильки, брошки, пуговицы, бусы».

В годы войны артель фактически прекратила существование. Ее возрождение связано с именем Михаила Александровича Христофорова. Осенью 1943 г., по особому указу правительства, лучшие мастера художественного промысла были отозваны с фронта. Для восстановления косторезного промысла фронтовика Христофорова назначили старшим инструктором в школе резьбы по кости. С февраля 1948 г. Михаил Александрович приступил к восстановлению косторезной артели. Уже в начале 1950-х гг. изделия артели были отмечены премиями Всесоюзной сельскохозяйственной выставки (будущая ВДНХ)<sup>30</sup>. До 1984 г. М. А. Христофоров оставался бессменным директором фабрики резьбы по кости.

Сейчас фабрика является банкротом, немногочисленные оставшиеся на ней работники вынуждены арендовать помещение. Многие мастера продолжают работать на дому, вынужденно возвращаясь к традициям частного промысла прошлого. Существует проект строительства нового корпуса для фабрики к юбилею М. В. Ломоносова. Для этого в самом центре села, у историко-мемориального музея, выделен участок, обнесенный забором. Однако местные жители сомневаются в реальности этого начинания.

На первое место в культуре и повседневной жизни Холмогорской округи выходит разнообразная культурная деятельность. 6 ноября 1927 г. в архиерейских палатах был открыт музей краеведения, в экспозиции которого были отражены преимущественно природа и экономика, а не история Холмогорского района. В 1939 г. Исполком Архангельского областного совета принял решение установить на родине Ломоносова памятник ученому, а также открыть филиал областного краеведческого музея. 24 июня 1940 г. исполком Ломоносовского сельсовета передал для будущего музея деревянное здание бывшего Ломоносовского училища (в котором после революции размещался клуб). Вскоре музей принял первых посетителей. С 1970 г. на базе музея проводятся ежегодные Ломоносовские чтения, на которые приглашаются известные ученые из Московского, Ленинградского и Поморского университетов.

С 1963 г. в ломоносовской сельской школе существует традиция ежегодных поездок выпускных классов в Москву. Основу ей заложили организаторы посвященных М. В. Ломоносову памятных мероприятий (в 1965 г. отмечалось 200-летие со дня смерти ученого) и председатель местного колхоза. Транспортные расходы для этих поездок оплачивали родители учащихся, а жилье в Москве для экскурсантов, во главе с классным руководителем и завучем, обеспечивал МГУ им. М. В. Ломоносова. Наталья Константиновна Вишнякова вспоминает, что ее класс ходил в музей, мавзолей, на концерт в Лужники. Жители села пытались поступать в

---

<sup>30</sup> В память о директоре фабрики // Холмогорская жизнь. 2003. № 30. 25 июля. С. 3.

Московский университет. И многим, несмотря на окончание всего-навсего деревенской школы, это удавалось. По словам К. Вишнякова, в этом определенную роль иногда играла справка, выдававшаяся местным музеем и свидетельствовавшая, что абитуриент является выходцем из ломоносовского рода — «потомком». Так поступила родственница информатора Валентина Лопаткина. «Говорят, что если бы не справка, она бы не поступила»<sup>31</sup>. Ломоносовская школа давала среднее образование на хорошем уровне.

Заметному уважению к знаниям у жителей с. Ломоносова (показателем чего может служить большое число ломоносовцев, ставших абитуриентами высших учебных заведений — в основном ПГУ и МГУ) способствовал культурный и исторический фон села. Из числа окончивших Ломоносовскую школу во второй половине XX в. одними только учителями стали более 200 человек.

Представления ломоносовцев об их великом земляке отличаются своеобразием. Вот какую легенду о М. В. Ломоносове рассказал бывший директор Ломоносовской школы Николай Алексеевич Бубнов: «Очень интересный вопрос о том, как умер Василий Дорофеевич. Ведь он за короткое время до смерти продал все свои земли, дом и отправился к своим тоням на Мурман. Через несколько месяцев его нашли мертвым. Почему же он все продал? Неужели он знал о своей смерти? Люди говорят, что он под конец жизни договорился с сыном о том, что переедет в Санкт-Петербург. Михаил Ломоносов пригласил его, чтобы помириться с ним за свой уход из дома. Вот он все и продал и поехал в последний раз на промысел... А там, видимо, что-то случилось и он погиб»<sup>32</sup>.

В этом рассказе привлекают внимание несколько моментов. Во-первых, основным действующим лицом является не сам М. В. Ломоносов, а его отец, который к обучению сына не имел никакого отношения. Сам рассказчик характеризовал Василия Дорофеевича как человека доброго, но не желавшего хоть что-то менять в своей жизни. Очевидно, что выбор отца ученого в качестве главного героя рассказа связан с местной устной традицией, а не был привнесен под влиянием проводившихся культурных мероприятий.

Во-вторых, исходной посылкой этого рассказа служит тезис о том, что Михаил Ломоносов нарушил отцовскую волю, сбежав из дома в Москву, и хотел впоследствии восстановить добрые отношения со своим родителем. Однако в письменных источниках никаких сведений о таком приглашении не сохранилось, хотя возможно, что оно и имело место. Одним словом, для местных жителей гораздо ближе позиция отца ученого, они по-прежнему, как и в начале XX в., не понимают стремление его сына к знаниям и учебе.

В-третьих, драматическая случайность, которая помешала примирению сына с отцом, также роднит этот рассказ не с воспоминаниями, а с фольклорными преданиями.

Впрочем, подобные рассказы — единичны. Из детей Василия Дорофеевича в живых остались только Михаил и его сестра Мария. Мария была выдана замуж в Матигоры, где и жили ее потомки. Иными словами, семей-

---

<sup>31</sup> Ломоносовская экспедиция. 2011. Вишнякова Наталья Константиновна, 1954 г. р.

<sup>32</sup> Ломоносовская экспедиция. 2011. Бубнов Николай Алексеевич, 1929 г. р.

ных преданий, идущих от ближайших родственников Михаила Ломоносова, на Курострове не сохранилось. Вместе с тем существует значительный пласт своего рода фольклора, связанного с празднованием различных юбилеев и годовщин русского ученого.

Эти мероприятия непонятны многим жителям Курострова. Н. А. Бубнов так высказался о постройках, которые планируется закончить к 300-летнему юбилею ученого: «Раньше как было: администрация, сельсовет ходили, всех спрашивали: “Что надо построить?”, “Что починить?” А теперь приезжает начальство из города и начинается работа. А нужна она жителям или нет — не уточняется»<sup>33</sup>. То же говорят и другие жители. Так, к одному из юбилеев были установлены новые металлические фонарные столбы. Их вкопали прямо в кювете, служившим для отвода вешних вод. «Наш школьный огород, где выращивали овощи для питания школьников, стало заливать. Тепер ничего не растет»<sup>34</sup>.

Особое внимание и московских, и областных учреждений к селу Ломоносову приводит к тому, что складывается своеобразное противостояние Ломоносова и Холмогор. Оно проявляется в различных сферах. В 1960-е гг., когда Ломоносовская школа была неполной средней, ребята из Ломоносова, перейдя в старшие классы, ходили на занятия в районную холмогорскую школу. Наталья Константиновна Вишнякова вспоминает: «У меня фотография выпускная есть. Там из двенадцати человек — десять ломоносовские». Особым было и отношение: «Нам говорили: “Вы — ломоносовские, давайте, соответствуйте своему земляку»»<sup>35</sup>.

В настоящее время противостояние иногда приобретает форму конфликтов молодежных групп. На стенах автовокзала в Холмогорах вместо традиционных для «настенной живописи» инвектив в адрес музыкальных вкусов соперников красуются надписи: «Ломоносово — уроды, Холмогоры — сила».

В ряде случаев конфликт переходит на административный уровень. Так, еще в 1960-е гг. парторганизация села Ломоносово заказала бюст своего односельчанина Героя Советского Союза Прокопия Ивановича Галушина для установки перед зданием селькома. Однако районное начальство приняло решение оставить бюст в Холмогорах. В честь Галушина были названы сквер и улица. Однако из-за опасности повреждения паводком бюст был перенесен с улицы имени Галушина на улицу Октябрьскую.

Многие жители Курострова были недовольны таким решением. Ветеран Великой Отечественной войны, Советской гвардии подполковник в отставке Е. Прялухин написал в 2003 г. статью «Кто он: бомж или герой?», в которой содержится призыв перенести бюст героя на малую родину. «А в трех километрах, за Курополкой-рекой, — его малая родина. И смотрит туда тоскующим взглядом вечно двадцатилетний, в распахнутой на груди шинельке и сдвинутой на бочок шапке-ушанке куростровский парнишка Проша Галушин, Герой Советского Союза, Советской гвардии рядовой. И на

---

<sup>33</sup> Ломоносовская экспедиция. 2011. Бубнов Николай Алексеевич, 1929 г. р.

<sup>34</sup> Ломоносовская экспедиция. 2011. Вишнякова Наталья Константиновна, 1929 г. р.

<sup>35</sup> Там же.

губах его застыл вопрос: Земляки-куростровцы! Когда же вы заберете меня к себе на Кур-остров?»

В начале 2000-х гг., когда было принято решение о праздновании 300-летнего юбилея М. В. Ломоносова, произошел ряд многозначительных изменений. Ломоносовская школа имени М. В. Ломоносова перестала носить имя ученого, став просто Ломоносовской школой. То же случилось и с его мемориальным музеем. Зато имя Ломоносова было присвоено Холмогорской районной школе и районному краеведческому музею. Как считает Николай Алексеевич Бубнов, «это было сделано потому, что всем учреждениям, носящим имя ученого, к юбилею выделялось дополнительное финансирование. Вот они и забрали у нас имя Ломоносова»<sup>36</sup>.

Подведем итог: за 300 лет, прошедшие со времени рождения «великого помора», жители Холмогор и Курострова побывали и торговцами, и промысловиками и кораблестроителями, занимались отхожими промыслами и работали в колхозах. Холмогоры из центра северных земель превратились в обыкновенное село, имеющее статус районного центра. Они забыли и снова вспомнили своего великого земляка. Имя Ломоносова стало своеобразной административной валютой в здешних местах. Однако через все три века местные жители пронесли ту «одержимость учебой» и то «стремление к знаниям», которые в 1730 г. увели молодого помора из родной деревни в Заиконоспасские школы и сделали великим ученым.

---

<sup>36</sup> Ломоносовская экспедиция. 2011. Бубнов Николай Алексеевич, 1929 г. р.

**М.Н. Архипова, В.В. Гулавская, Д.А. Опарин**

## **Религиозная жизнь Русского Севера: воззрения М. В. Ломоносова и современные полевые материалы**

Данная статья посвящена религиозной жизни северорусского крестьянства. Работа делится на три части: анализ писем М. В. Ломоносова, в которых ученый обращается к проблемам повседневной жизни духовенства и паствы; особенности религиозной жизни по полевым материалам, собранным авторами статьи в Вологодской и Архангельской областях в 2006—2011 гг.; современная религиозная ситуация на родине М. В. Ломоносова, в селе Ломоносово. Мы постарались показать, что критическое отношение ученого к церкви и духовенству сформировалось не только в немецких университетах, но и намного раньше — на Севере. Одной из наших целей было дать краткий обзор представлений М. В. Ломоносова об институте церкви и его влиянии на паству, а также мы хотели осветить характерное для Севера явление — исторически сложившуюся социальную и культурную независимость сельского населения от духовенства и церкви.

Для познания ряда аспектов религиозной жизни русского крестьянства в XVIII в. работы М. В. Ломоносова имеют известную ценность. Его письма не только служат источником информации об отношениях верующих и духовенства, но и дают представление о религиозном мировосприятии просвещенного человека, сформировавшегося в культурной обстановке Русского Севера.

К распространенным во времена Ломоносова негативным явлениям социальной жизни крестьянства относились неравные браки, заключающиеся с определенными экономическими целями. Такие союзы позволяли поддерживать и сохранять крестьянское хозяйство, но в долгосрочной перспективе имели крайне вредные последствия. Неравный брак, особенно заключаемый между еще не вошедшими в подростковый возраст мальчиками и зрелыми (а зачастую даже пожилыми) женщинами, во-первых, не обеспечивал прироста населения, во-вторых, приводил к нарушениям моральных норм младшим супругом/супругой. Тем не менее церковь спокойно относилась к таким союзам, и редкий священник интересовался, добровольно ли вступали в брак жених и невеста<sup>1</sup>. Для исправления такой ситуации Ломоносов предлагал

---

<sup>1</sup> Письмо М. В. Ломоносова к И. И. Шувалову, 1761 г. [http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv\\_RS73\\_8\\_10.htm](http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv_RS73_8_10.htm) — 15.04.2011



использовать влияние духовенства, например, в форме отказа освящать такие неравные союзы.

В указанный период церковь запрещала четвертые браки. По этому поводу Ломоносов заметил следующее: «Много видал я вдовцов от третьей жены около 30-ти лет своего возраста, и отец мой овдовел в третий раз хотя 50-ти лет, однако еще в полной своей бодрости и мог бы еще жениться на четвертой»<sup>2</sup>. По его мнению, четвертый и даже последующие равные браки не только не противоречили принципам христианской жизни, но и могли уберечь вдов и вдовцов от аморальных поступков, позволить произвести потомство в рамках новых браков. Православная церковь, считал Ломоносов, должна была изменить отношение к таким явлениям, как и четвертые и, «по нужде», пятые браки, и не чинить препятствия их заключению.

Ломоносов отрицательно относился к обычаю пострижения в монахи молодых вдовцов из числа попов и дьяконов. Ученый отмечал, что здоровые мужчины, которые могли бы в повторном браке стать отцами и уберечься от плотских соблазнов, оказывались не готовыми к соблюдению правил монашеской жизни: «Не позволяется священнодействовать, женясь вторым браком законно, честно и благословенно, а в чернечестве блуднику, прелюбодее или еще и мужеложцу Литургию служить и всякия Тайны совершать дается воля»<sup>3</sup>. В письме И. И. Шувалову Ломоносов предлагал разрешить вдовцам из числа белого духовенства повторно вступать в брак и ввести возрастной ценз на пострижение в монахи: пятьдесят лет для мужчин и сорок пять — для женщин.

Личные и профессиональные качества священников оказывают непосредственное влияние на жизнь мирян. Так, неграмотный священник, считал Ломоносов, не только не был способен верно донести содержание православного учения пастве, но и мог нанести вред прихожанину. Ученый отмечал, что неграмотность деревенских священников, иногда сопровождаемая корыстным расчетом, увеличивает величину младенческой смертности. Так, совершая в зимнее время обряд крещения, священники окунали младенцев в купели с холодной водой, обосновывая это тем, что святая вода не должна подвергаться иным воздействиям, кроме освящения<sup>4</sup>. Переохлаждение, как писал ученый, обязательно скажется на младенческом здоровье: сразу после крещения или позднее. Корыстный расчет священников заключался в том, что, окуная ребенка в холодную воду и создавая риск преждевременной смерти, некоторые попы надеялись получить материальную выгоду, отпевая умершего.

Ломоносов сожалел, что православное сельское духовенство вело безнравственный образ жизни, с удовольствием выпивало на всех свадьбах, похоро-

---

<sup>2</sup> Письмо М. В. Ломоносова к И. И. Шувалову, 1761 г. [http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv\\_RS73\\_8\\_10.htm](http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv_RS73_8_10.htm) — 15.04.2011

<sup>3</sup> Письмо М. В. Ломоносова к И. И. Шувалову, 1761 г. [http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv\\_RS73\\_8\\_10.htm](http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv_RS73_8_10.htm) — 06.05.2011

<sup>4</sup> Письмо М. В. Ломоносова к И. И. Шувалову, 1761 г. [http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv\\_RS73\\_8\\_10.htm](http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv_RS73_8_10.htm) — 15.04.2011

нах и крестинах, забывало о своей просвещенческой миссии. Он с горечью констатировал, что «...у нас при всякой пирушке по городам и по деревням попы — первые пьяницы»<sup>5</sup>. Ученый отмечал низкий образовательный уровень священников, их нежелание или неумение обучать крестьянских детей грамоте и закону Божьему<sup>6</sup>.

Для рассматриваемой темы важен такой аспект религиозного поведения крестьян, как следование религиозным предписаниям в повседневной жизни и степень соблюдения православных норм. Показательно в этом отношении поведение во время постов и праздников. М. В. Ломоносов приводит свидетельства, что поведение крестьян отличалось крайней невоздержанностью: чрезмерно строгое соблюдение постов сменялось неумеренным разговением. По мнению ученого, это не только противоречило духу православия, но и губительно сказывалось на здоровье. Так, во время Великого поста мысли верующих были далеки от страданий Христа, и чем было ближе окончание поста, тем больше миряне заботились об организации пасхальной недели, о застолье, о приятном времяпрепровождении. Строгое соблюдение поста подрывало здоровье крепких людей и приводило к смерти более слабых. С жесткими ограничениями резко контрастировало бурное начало праздника. Организм, отвыкший во время строгого поста от тяжелой пищи, с большим трудом усваивает скоромные блюда, да еще в огромных количествах. Переедание очень часто приводило к смерти, подтверждения чему Ломоносов находил даже в церковной статистике: «Для уверения о сем можно справиться по церковным запискам, около которого времени в целом году у попов больше меду на кутью изходит?»<sup>7</sup> Ученый иронизировал, что пасхальные праздники проходили с наименьшими последствиями для тех, кто говел «больше духом, нежели брюхом»<sup>8</sup>.

Пасха как правило выпадала на время года, когда основные крестьянские работы уже давно были закончены, а следующий хозяйственный цикл еще не начался, и население пребывало в вынужденном безделье. По поводу пасхального цикла Ломоносов писал, что празднование весной абсолютно оправдано в странах с теплым климатом, но в российских реалиях для уменьшения тяжести последствий для населения было бы целесообразно сместить Пасху к летнему времени<sup>9</sup>.

У жителей Русского Севера осторожное или даже критическое отношение к церкви в целом сохранялось и в XIX в. Священник курсотровского прихода Аркадий Грандилевский сетовал в своих воспоминаниях, что «церковь Божия

---

<sup>5</sup> Ломоносов М. В. Примечания «Об обязанностях духовенства». <http://feb-web.ru/feb/lomonos/-texts/lo0/lo6/lo6-405-.htm> 19.04.2011

<sup>6</sup> Ломоносов М. В. Примечания «Об обязанностях духовенства». <http://feb-web.ru/feb/lomonos/-texts/lo0/lo6/lo6-405-.htm> 19.04.2011

<sup>7</sup> Письмо М. В. Ломоносова к И. И. Шувалову, 1761 г. [http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv\\_RS73\\_8\\_10.htm](http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv_RS73_8_10.htm) - 15.04.2011

<sup>8</sup> Письмо М. В. Ломоносова к И. И. Шувалову, 1761 г. [http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv\\_RS73\\_8\\_10.htm](http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv_RS73_8_10.htm) — 15.04.2011

<sup>9</sup> Письмо М. В. Ломоносова к И. И. Шувалову, 1761 г. [http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv\\_RS73\\_8\\_10.htm](http://www.memoirs.ru/texts/Lomnsv_RS73_8_10.htm) — 15.04.2011

почасту пустует»<sup>10</sup>, а массовое посещение церкви крестьянами в праздники было, по его мнению, не проявлением религиозного чувства, а лишь желанием «показать другим свои наряды, поглядеть самим на других»<sup>11</sup>.

В течение нескольких лет (2006—2011) в Архангельской и Вологодской областях работала Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии Исторического факультета МГУ, в ходе которой был собран материал также и о роли церкви в жизни крестьян начиная с 1930-х гг. Многие из опрошенных нами сельских жителей упоминали, что церковные праздники справлялись широко, всей деревней, но в церковь ходили редко, хотя зачастую это было связано с тем, что после закрытия церквей в советские годы, ближайший храм мог оказаться весьма далеко от селения:

*Этнограф* (далее — Э.): А праздники христианские справляли в церкви? Пасху, например?

*Информатор* (далее — И.): Справляли, справляли.

Э.: А как?

И.: Ну как: собираются весной, яйца варят, красные. Вот друг дружке яйца дают...

Э.: Скажите, а гуляния на Пасху были?

И.: Были, были.

Э.: Может, качули вешали?

И.: Ой! Качули везде были. Качули — это садятся, доски делают, понимаешь, и такую железину — вот друг дружки качают, на одном конце ты сидишь, на одном я сижу.

Э.: А вместе качались?

И.: Все<sup>12</sup>.

В Архангельской области большинство сельских церквей были деревянными, и в советское время многие из них были разобраны на дрова или «перепрофилированы» — под клубы, магазины, школы. Каменные храмы имелись лишь в немногочисленных монастырях, например, в Веркольском или Сурском, или в относительно крупных центрах, как Холмогоры или Ломоносово. Если в Центральной России каменные церкви стилистически выделялись на фоне изб, то на Севере храм оказывался включенным в единую деревянную застройку деревни.

Традиционно церковные праздники в честь одного из святых — покровителя села (обычно святого, которому была посвящена церковь, некогда стоявшая в селе) становились главными праздниками данного поселения. В советское время изначально религиозный праздник трансформировался в съезжий день народного гулянья. В наши дни в престольные дни организуются ярмарки и даже концерты, с приглашенными артистами:

<sup>10</sup> Грандильевский А. Н. Родина Михаила Васильевича Ломоносова. Описание ко дню 200-летнего юбилея от рождения сего первого русского ученого. Архангельск, 2009. С. 67.

<sup>11</sup> Там же. С. 66.

<sup>12</sup> Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2008 г. (далее — СЭЭ-2008), Камкин Федор Яковлевич, 1936 г. р., д. Пятаков починок, Никольский р-н Вологодской обл.

*И.:* Как самый большой праздник?.. Церковный. Ну вот, каждый год, тут есть праздник Ильинска ярмарка. Это большой праздник... В этом году это было 27 июля. Съезжаются со всех областей, там и с Костромской, и с Архангельской, и с Нижегородской... много-много приезжает народа... там и торговля, и праздник, и концерты, и артисты, и всё<sup>13</sup>.

Церковные праздники из сугубо религиозных трансформировались в народные, отмеряющие еще год существования деревни, наподобие современного «дня города». Церковные праздники, в особенности престольные дни, выполняют своеобразную интегрирующую функцию, объединяя жителей селения, среди которых есть и те, кто относится к религии достаточно скептически. Так, один из наших информаторов вспоминал, как еще до революции он простоял всю ночь на праздничной службе в Пасху. На утро, под звон колоколов, вокруг церкви бегали мальчишки и кричали: «Христос воскрес — Воистину воскрес», «А я не бегал и не кричал. А кто его знает: воскрес он или нет?»<sup>14</sup>

О посещении церкви во время службы, не приуроченной к каким-либо особо почитаемым праздникам, судить довольно сложно. В советские времена это было отнюдь не просто — из-за отсутствия церковью поблизости: люди просто не могли ходить на каждую воскресную службу:

*Э.:* А как часто получалось в церковь ездить?

*И.:* Так дорога-то, как ездить-то? Никак! То соберемся коды вот это, дак пешком до кока места дойдем, ночуем, а там кто увезет. Вот так и пробирались. Может, раз в год когда-нибудь. И всё... Ну я два раза, может, и ходила в дивках-то<sup>15</sup>.

В Архангельской области распространены обетные кресты: это крест или иногда целая группа крестов на окраине деревни, куда люди ходят молиться, просить что-нибудь, а взамен обещают кресту подарок — отсюда и название: «обетный». Супруги Ляпуновы из деревни Вожгора Архангельской области рассказали нам:

*И-2.:* Тоже традиция ходить к этому кресту. Я человек верящий, но неверующий. Иногда вот меня тянет.

*Э.:* А к кресту нужно ходить в определенные дни?

*И-2.:* В Троицу. В Троицу обязательно вся деревня идет.

*И-1.:* А так — кто как приедет.

*И-2.:* Кто как приедет — как позовет душа. Вот позовет душа иногда — идешь, вот что-то тянет туда.

*Э.:* И надо что-то с собой принести туда?

*И-2.:* Обычно носят... Можно — деньги, можно — какие-то вещи:

---

<sup>13</sup> СЭЭ-2008, Ткаченко Геннадий Иванович и Галина Михайловна, 1952 г. р., г. Никольск Вологодской обл.

<sup>14</sup> Северорусская этнографическая экспедиция кафедры этнологии МГУ им. М. В. Ломоносова 2006 г. (далее — СЭЭ-2006), Андрей Маркович Першин, 1911 г. р., д. Покшеньга, Пинежский р-н Архангельской обл.

<sup>15</sup> СЭЭ-2008, Китанаева Евдокия Ильинична, Никольский р-н Вологодской обл.

допустим, косыночку, ремешок, ну, всякую ерунду, кто чего, кто чем помог. Едут, вот в Троицу с едой, идут и поминают усопших...

*Э.:* А есть какая-нибудь история, почему этот крест появился?

*И-2.:* Эти кресты есть в каждой деревне, наверно.

*Э.:* Как он называется, этот крест: обетный, или как?

*И-1.:* Наверно, обетный: обещание.

*И-2.:* Я не знаю, вот этого не знаю, но здесь есть женщины, которые знают... Я далека от этого, совершенно, не знаю... Я неверующая, но меня туда тянет...<sup>16</sup>

Обетные кресты в той или иной степени заменяют жителям Русского Севера церкви: к ним ходят в праздники или когда надо попросить о чем-либо. Однако не следует расценивать наличие обетных крестов как особую потребность людей в церкви. В вышеупомянутой деревне Вожгора несколько лет назад силами местных жительниц была открыта церковь на месте разрушенной в советские времена, однако, по свидетельству самих жителей, она не пользуется особой популярностью — крест же по-прежнему почитаем, около него можно увидеть обетные подношения. На вопрос: «Ходите ли Вы в церковь?» многие отвечают: «Иногда».

В сознании северорусских деревенских жителей возмездие за разрушение обетного креста сопоставимо с божьей карой за снос церковей в 1930-е гг. Житель деревни Вожгора Клавдий как-то втоптал обетный крест в болото.

*Э.:* Зачем?

*И.:* Так вот, ему не надо, что ходят, верят — мешают. А потом сам лежал, так говорят, что он умер, потому что крест у Бабушкина пня затоптал. Он его в болото снес.

*Э.:* Он снес крест в болото, потому что часто охотился поблизости?

*И.:* Он на охоту ходил, ставил на тетеру. Так на дороге, на большой ему крест мешал, да он все ходит и видит бабку в тряпках, крест то есть, и он ему мешал.

*Э.:* Крест мешал ему охотиться?

*И.:* Наверное; в лес ходил, так по путику по его крест стоял. Силушки ходит, проверяет, его это тревожило. Убрал крест в болото. Мастер был, кузнец. Люди говорят, что Клавдий крест в болото затоптал и его бог наказал<sup>17</sup>.

Особое место в религиозной жизни северорусской деревни занимали крестины и похороны. Эти переходные обряды оставались почти неизменными на протяжении всего XX в. Родители старались окрестить своего ребенка в церкви, но если ее поблизости не было, приглашали священника из открытого прихода или обращались к «знающим бабушкам»:

*И.:* А вторую здесь рожала, тогда еще церкви не было, так ее бабушка... Не... не наша бабушка, не моя мать, а другая там...

<sup>16</sup> СЭЭ-2007, Ляпуновы Владимир Иванович, 1952 г. р. и Тамара Михайловна, д. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

<sup>17</sup> СЭЭ-2010, Галёва Мария Кузьмовна, 1932 г. р., с. Вожгора, Лешуконский р-н Архангельской обл.

*Э.:* А как они это делали?

*И.:* Читали...

*Э.:* По Библии читали или просто знали молитвы наизусть?

*И.:* А и книга какая-то у нее тут была, и читала она, ну там так молитву...

*Э.:* А окунала ребенка в воду?

*И.:* Да... Три, три раза, я не помню давно уж было...<sup>18</sup>

Во время крестин, даже когда обряд исполняет обыкновенный человек, а не священнослужитель, люди стремятся полностью повторить традиционный христианский обряд. Столь же внимательное отношение к церковным ритуалам проявляется и во время похорон:

*И.:* Вот у меня умер сын, дак церкви не было еще, в городе не было еще церкви, дак я ходила в другую деревню, дак по книге она отпевала, дак давала деньги, дак она никак не взяла. Легко говорит, я отпеваю, денег не надо, говорит.

*Э.:* А как вот она отпевала? У нее книги священника остались?

*И.:* Священника книги читала...<sup>19</sup>

Заключение брака только в последние годы стало дополняться венчанием в церкви: по всей видимости, на свадебный обряд сильное влияние оказала советская модель поведения, а крещение и похороны (два особенно личных обряда) она не затронула.

Динамику религиозной жизни северорусского села в XX в. можно проиллюстрировать на примере села Ломоносова — родины великого русского ученого. В этом селе, недалеко от музея, сохранились (с утратами) каменные церкви: Дмитрия Солунского (1738) и Екатерининская, с колокольной (1751), объединенные общей трапезной. Люди старшего поколения охотно делятся детскими воспоминаниями о походах с родителями в церковь. Антонина Степановна, жившая с матерью в 2 км от Дмитриевского прихода, вспоминает: «Мать нарядит и в церковь поведет. Мама не всех детей брала, а по очереди — нас слишком много было — семь человек у нее. Пешком ходили. Ребятишки бежали за мамой бегом. Нам нравилось. Мы не баловались, просто слушали батюшку и клирос, свечку ставили»<sup>20</sup>. Константин Вишняков вспоминает, как ходил на пасхальную литургию с бабушкой: «Красиво было! Красоту нарушили»<sup>21</sup>. Для Ломоносова, как и многих других русских сел, характерны истории возмездия, обрушившегося на тех, кто закрывал церкви. Так, по словам Антонины Степановны, председатель сельсовета, разрушавший церковь, «вскоре покрывлся волдырями и умер»<sup>22</sup>. Вишняков вспоминает, что жители говорили, что «те, кто рушил церковь, сами долго не проживут»<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> СЭЭ-2008, Ткаченко Галина Михайловна, 1952 г. р., г. Никольск Вологодской обл.

<sup>19</sup> СЭЭ-2008, Бушманева Евстоля Матвеевна, 1926 г. р., д. Марково, Никольский р-н Вологодской обл.

<sup>20</sup> СЭЭ-2011, Антонина Степановна, 1928 г. р., с. Ломоносово, Архангельской обл.

<sup>21</sup> СЭЭ-2011, Константин Вишняков, 1929 г. р., с. Ломоносово, Архангельской обл.

<sup>22</sup> СЭЭ-2011, Антонина Степановна, 1928 г. р., с. Ломоносово, Архангельской обл.

<sup>23</sup> СЭЭ-2011, Константин Вишняков, 1929 г. р., с. Ломоносово, Архангельской обл.

Антирелигиозную деятельность осуждали практически все жители Ломоносова, даже учителя. По словам Антонины Степановны, в соседней деревне Матигоры церковь не закрыли только благодаря противодействию местного населения. Церковь Дмитрия Солунского — старейшее здание села Ломоносова, на строительство которого жертвовал деньги отец ученого, Василий Дорофеевич. После закрытия храма некоторые жители продолжали крестить детей, ездить на службы в Архангельск и Матигоры. Из Матигор время от времени приглашали священника для отпевания и крестин.

При установлении памятника М. В. Ломоносову у школы села (в 1957 г.) было решено брать камни для фундамента из-под алтарной апсиды Дмитриевской церкви. Константин Вишняков, работавший в бригаде, ответственной за фундамент памятника, по настоянию няни, отказался разбирать и так уже порушенную церковь. Именно этим он объясняет, что до сих пор жив, тогда как его напарники, согласившиеся выламывать камни из-под церкви, уже давно умерли<sup>24</sup>.

Реставрация Екатерининской и Дмитриевской церквей осуществляется очень медленно, ограничиваясь в основном противоаварийными мерами. Жители опасаются, что когда юбилей Ломоносова пройдет, о реставрации Дмитриевской церкви совсем забудут. В 2000 г. священник Холмогорского прихода, игумен Леонтий, отслужил молебен в полуразрушенном храме. Сейчас службы Дмитриевского прихода проходят в небольшой деревянной постройке, переоборудованной в 2001 г. из сельского магазина. За время, прошедшее с открытия нового здания прихода, немногочисленная община выстроила апсиду для алтаря, установила купол на крыше, организовала воскресную школу. Занятия в воскресной школе ведет художник Маклакова Ирина Ивановна, родившаяся в Няндомском районе и получившая художественное образование в Ломоносовском косторезном училище и в подмосковном Абрамцеве. Делами прихода занимаются в основном 12 соучредителей, которые жертвуют деньги, осуществляют ремонт, выполняют административные и хозяйственные работы. Раз в месяц приходит совершать службы отец Леонтий из Холмогор. Женщины из холмогорского церковного хора обучают желающих ломоносовцев пению. Сейчас Ирина Маклакова занята росписью клироса, за которым стоят певчие. Она же украсила северорусской пучужской росписью церковные подсвечники. Дмитриевский приход невелик. По словам И. И. Маклаковой, многие не хотят идти молиться в здание, где раньше находился магазин: «особенно у женщин с этим местом связаны неприятные воспоминания о стоянии в очередях и дефиците»<sup>25</sup>. Часть жителей ждут открытия старой Дмитриевской церкви, другие ходят в постоянно действующий храм в Холмогорах. Антонина Степановна, одна из самых пожилых прихожан, сетует, что иногда на службе она «стоит вообще одна»<sup>26</sup>. В воскресной школе регулярно занимаются 4—5 детей. Тем не менее, жители Ломоносова в той или иной мере участвуют в жизни прихода. Так,

<sup>24</sup> СЭЭ-2011, Константин Вишняков, 1929 г. р., с. Ломоносово, Архангельской обл.

<sup>25</sup> СЭЭ-2011, Маклакова Ирина Ивановна, с. Ломоносово, Архангельской обл.

<sup>26</sup> СЭЭ-2011, Антонина Степановна, 1928 г.р., с. Ломоносово, Архангельской обл.

недавно девушка, окончившая косторезное училище, подарила церкви нарисованный ею список с иконы Дмитрия Солунского. Иногда жители приносят деньги, собственные старые иконы, оклады. Как говорит И. И. Макакова, «равнодушных нет». Все переживают за затянувшуюся реставрацию старого храма и в целом одобряют работу новой церковной общины.

Итак, современные полевые материалы позволяют сделать вывод, что среди сельских жителей Русского Севера преобладает умеренное, даже отчасти «рациональное» отношение к церкви и духовенству. В этом регионе церковь не играет роли духовного наставника, пастора своих прихожан. Для жителей Русского Севера вера — очень личностный аспект духовной культуры. Церковную школу на родине М. В. Ломоносова посещают примерно пять детей, и то нерегулярно, а на службу в церковь иногда вообще никто не ходит. При этом большой популярностью у деревенских жителей всей области пользуются обетные кресты, которые стали основным местом молитв. В то же время в особых жизненных ситуациях сельские жители стремятся соблюдать установленные церковью ритуалы. Исторически сформировавшееся критическое отношение к институту церкви и духовенству в Архангельской области сосуществует с укоренившимися религиозными практиками (почитание обетных крестов, соблюдение престольных праздников, похоронных и крестильных обрядов), в которых фигура священнослужителя и сама церковь (как здание и как институт) не играют ключевой роли. По разным причинам восстановление православных приходов в Архангельской области протекает гораздо медленнее, чем в более южных регионах Европейской России. Однако в каждой деревне в памяти людей сохраняется свой набор религиозных ассоциаций и воспоминаний: в некоторых домах висят старые иконы и изображения исчезнувших местных церквей, люди рассказывают классические для России истории о божьей каре за разрушение храмов и обетных крестов, знают наизусть не только молитвы, но и заговоры, в которых упоминаются Христос и Богородица. В изолированных друг от друга деревнях, находящихся далеко от религиозных центров, церковь не играла объединяющей роли и — что очень важно — не обладала ни культурной, ни социальной монополией, так как имела значительный противовес в лице синкретической народной культуры и сильной общины.



**А. А. Никишенков**

## **Встреча на родине М. В. Ломоносова: творческий союз двух замечательных этнографов — Петра Саввича и Александры Яковлевны Ефименко**

Судьба свела этих двух талантливых людей в уездном городе Холмогоры Архангельской губернии. Здесь, на берегу Северной Двины отбывал ссылку студент Петр Ефименко и работала учительницей холмогорской школы вчерашняя гимназистка Александра Ставровская. Первая их встреча произошла в 1865 г. на юбилейных торжествах, посвященных 100-летию со дня смерти М. В. Ломоносова. К торжествам этим по инициативе Архангельского губернского статистического комитета общественность начала готовиться заблаговременно. На заседании статистического комитета 23 октября 1864 г. было принято решение посвятить «Труды» комитета за 1865 г. памяти М. В. Ломоносова; организовать школу в деревне Куростровке, где родился знаменитый ученый, и создать при ней библиотеку; учредить подписку на сооружение памятника Ломоносову в Холмогорах и на стипендию его имени для обучения крестьянского сына в Архангельской гимназии<sup>1</sup>.

Благодаря активной деятельности членов статистического комитета все намеченное было выполнено. На памятник и стипендию была собрана большая сумма денег. Во вновь организованной Ломоносовской школе по инициативе П. П. Чубинского и П. С. Ефименко была введена расширенная программа, включавшая такие необычные для сельских приходских училищ предметы, как естествознание, география, отечественная история. По настоянию статистического комитета попечителем новой школы стал крестьянин Василий Иосифович Христофоров. По уставу Ломоносовской стипендии в новом учебном году в Архангельскую гимназию по конкурсу был принят сын крестьянки из Холмогорского уезда 14-летний Кукша Мыркин.

Торжества в Холмогорах проходили 5 апреля — на второй день Пасхи. Собственно говоря, основные мероприятия проходили не в самом городе, а в трех верстах от него — в деревне Куростровке. По случаю пасхального праздника день 100-летия памяти М. В. Ломоносова начался литургией в Куростровском соборе, на которой присутствовало высшее чиновничество и духовенство из Архангельска, члены местного оргкомитета, куда входил и П. С. Ефименко, а также местное крестьянство, которому в этот день возда-

---

<sup>1</sup> См.: Архангельские губернские ведомости. Часть неофициальная (далее — АГВ). 1864. № 49; Разумова А. П. Из истории русской фольклористики. М.—Л., 1954. С. 100.

вались несколько театральные почести; особенно это относилось к родственникам М. В. Ломоносова. Были на службе и ученики холмогорского училища вместе со своей учительницей А. Я. Ставровской.

В этот день произносилось много торжественных речей у места, где некогда стояла изба отца М. В. Ломоносова в деревне Денисовка (в XIX в. она слилась с деревней Куростровкой). Ближе к вечеру местная интеллигенция собралась в доме крестьянина Шубного, где выступил П. С. Ефименко. В своем докладе он сделал ударение на эволюции личности великого ученого, на его мужестве и целеустремленности, которые всегда будут оставаться живым примером для каждого мыслящего русского человека. «Кто смотрит разумно на жизнь, — говорил он, — кто имеет сознательно самостоятельную задачу своего существования, тот не может следить за жизнью Ломоносова без глубочайшего удовольствия»<sup>2</sup>.

Празднично одетые крестьяне, собравшиеся у избы Шубного, веселились, наблюдая самодельный фейерверк, устроенный из подожженных смоляных бочек. Трескучее пламя освещало рисунок будущего памятника Ломоносову, установленный на месте его предполагаемого возведения, возбужденные лица мужиков, которые уже изрядно наугощались мартовским пивом, выставленным устроителями праздника. Девки и молодухи пели песни. Их звонкие голоса долго были слышны небольшой группе организаторов торжества, которые шли в Холмогоры. Петр Ефименко и Саша Ставровская шли рядом, немного поотстав от других. Они разговорились и шестнадцатилетняя Саша, смущенная вниманием тридцатилетнего, уже известного в кругу архангельской интеллигенции ученого, поделилась своими мечтами о научной деятельности и поведала о трудностях с литературой, об отсутствии общения с образованными людьми, о своем неумении выработать стройную систему самообразования. Петр Саввич полушутя предложил себя в качестве «научного руководителя»<sup>3</sup>. Так началась дружба, переросшая со временем в любовь (они поженились через пять лет, в 1870 г.), а затем в плодотворное научное сотрудничество, которое продолжалось до конца их жизни и принесло отечественной науке десятки прекрасных научных трудов. У этой встречи были предыстория и продолжение, которые существенны не только для знакомства с личной судьбой наших героев, но и для истории отечественной этнографии.

\* \* \*

Петр Саввич Ефименко (1835—1908) родился в слободе Большой Токмак Бердянского уезда Таврической губернии (ныне Запорожская обл.). Его отец был выходцем из крестьян, служил солдатом во время войны 1812—1814 гг., участвовал во взятии Парижа. После отставки служил писцом, становым приставом, заседателем земского суда, городничим города Ногайска. Петр Саввич после окончания гимназии в 1855 г. поступил на юридический факультет Харьковского университета, но за активное участие в революци-

---

<sup>2</sup> АГВ. 1865. № 18.

<sup>3</sup> См.: Марков П. Г. А. Я. Ефименко — историк Украины. Киев, 1966. С. 14.

онных студенческих кружках был в 1858 г. отчислен и год спустя поступил вольнослушателем в Московский университет. В Москве Ефименко примкнул к революционному кружку «Вертеп», организованному П. Н. Рыбниковым, впоследствии ставшим знаменитым фольклористом. В феврале 1860 г. полиция раскрыла деятельность Киевско-Харьковского тайного студенческого общества, с которым были связаны и многие московские студенты. Ефименко был арестован и сослан в Пермь, где пробыл около года. В июне 1861 г. он был арестован за создание революционных прокламаций и был сослан в г. Онегу Архангельской губернии, где служил писцом земского суда. В 1863 г. он был определен для отбывания ссылки в г. Холмогоры и провел в этом городе весь оставшийся срок — до осени 1872 г., работая заседателем уездного суда. Во время архангельской ссылки П. С. Ефименко вместе со своим земляком П. П. Чубинским стал организатором неформального научного сообщества, иногда называемого по аналогии с сообществом декабристов в Сибири «Архангельской академией ссыльных», центром которого стал Архангельский статистический комитет, возглавляемый Чубинским.

Интерес к народной жизни, к народному поэтическому творчеству пробудился у П. С. Ефименко очень рано. «В шестом классе, — вспоминает он, — попала мне случайно в руки книга, которая произвела на меня потрясающее впечатление, отразившееся на всей моей дальнейшей жизни: эта книга “Кобзарь” Шевченко, над которым я пролил потоки слез. Единственно под влиянием этой книги я начал при первом же приезде домой на каникулы записывать народные песни, пословицы, заклинания и прочее, таким образом вышел из меня самодельный этнограф»<sup>4</sup>.

В студенческие годы собирательская деятельность Петра Саввича получила новый стимул и приобрела особое значение. Крестьянский вопрос, особенно обострившийся накануне реформы 1861 г., пробуждал пристальный интерес к народной жизни со стороны русской интеллигенции. Для революционно настроенной молодежи 50-х гг. изучение народной жизни приобрело политическую окраску, оно стало важным пунктом программы деятельности Киевско-Харьковского тайного общества, кружка «вертепников» в Москве и других студенческих кружков. Изучение всего, что было свойственно быту крестьянских масс, рассматривалось как необходимая подготовительная работа для революционной перестройки российских порядков. Вдохновителями этой установки были В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов. Последний по этому поводу писал: «Народные пословицы, поговорки, притчи, загадки, заговоры, заклинания, причитания, присловья — также служат определением народного ума, характера, верований, воззрений на природу, и в них также находим проявление поэтического гения языка»<sup>5</sup>, а в рецензии на сборник народных сказок Афанасьева: «...дело в том, чтобы иметь возможно более полное и ясное наглядное понятие об этих курных избах и лохмотьях, об этих пустых

<sup>4</sup> Цит. по: *Разумова А. П.* Из истории русской фольклористики. С. 86.

<sup>5</sup> *Добролюбов Н. А.* Полн. Собр. соч. М., 1934. Т. 1. С. 523.

цах и гнилом хлебе. Без знания этого невозможно никакое усовершенствование в народном быте»<sup>6</sup>.

Среди членов студенческих кружков, которые в конце 50-х гг. отправились по деревням для изучения крестьянского быта и устного народного творчества был П. С. Ефименко. В 1859 г. он, как сказано в его автобиографии, «странствовал по южным губерниям для ознакомления с краем, собирая этнографические и исторические материалы»<sup>7</sup>. До своего ареста он успел опубликовать часть собранных им поговорок в «Черниговских губернских ведомостях». Как отмечалось в рецензии А. Тыщинского на эти публикации, памятники народного творчества, собранные Петром Саввичем, отличались тщательностью воспроизведения народной речи и были снабжены примечаниями, раскрывавшими их смысл<sup>8</sup>. Не случайно в 1859 г. одновременно с Ефименко на юге России собирали фольклор и «вертепники» — П. Н. Рыбников и М. Я. Свириденко. Свидетельством их сотрудничества является, в частности, обнаружение среди бумаг арестованного П. В. Завадского заметок Свириденко о народной жизни, переписанных рукой Петра Саввича.

Можно предположить, что «хождение в народ», предпринятое членами близких по мировоззренческим установкам и связанных между собой студенческих организаций, было задумано как выполнение совместно намеченной программы. Вряд ли эта программа существовала в виде какого-то определенного документа. Скорее всего она сводилась к ряду общих идей, родившихся в ходе дискуссий в «Вертепе», на квартире Рыбникова в Москве. Петр Саввич вспоминает, что на собраниях «присходили споры об общине, о народности в науке, о родовом быте и прочее». Участие в этих спорах славянофилов А. С. Хомякова, К. С. и И. С. Аксаковых оказывало значительное влияние на молодежь. Не соглашаясь со славянофилами по целому ряду мировоззренческих и политических вопросов, яростно оспаривая их представление о русском народе, как о народе богостроителе и богоискателе, отвергая тезис об уникальности исторического пути России, «вертепники» не могли не откликнуться на их искреннюю любовь к русскому народу, не заразиться интересом к его духовной культуре и обычаям.

Оказавшись в пермской ссылке, Петр Саввич занимался собиранием этнографического материала. Случайно встретив в Перми своих земляков-украинцев, переведенных в 1847 г. в Петропавловский уезд Тобольской губернии для несения пограничной службы в Тобольском казачьем войске, Петр Саввич собрал у них сведения о казачьем быте, а также и о быте группы украинцев — казаков Оренбургского войска, расквартированных в Перми. Внезапный арест и высылка в Архангельскую губернию позволили лишь начать эту работу — он опубликовал лишь небольшую статью об оренбургских казаках в журнале «Основа»<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Добролюбов Н. А. Полн. Собр. соч. М., 1934. Т. 1. С. 431.

<sup>7</sup> Цит. по: Разумова А. П. Из истории русской фольклористики. С. 39.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 81.

Режим строгого полицейского надзора не ослабевал все десять лет пребывания Ефименко в Архангельской губернии — частые обыски, просмотр всей корреспонденции, запрет выезда в губернский центр, запрещение выезжать в села, общаться с крестьянами и т. п. Гнетущая, отупляющая атмосфера захолустья, отсутствие живого дела и общения с родственными по духу людьми усугублялись почти нищенским материальным положением — Петр Саввич существовал на установленный законом прожиточный минимум ссыльного. В таких условиях даже самые стойкие порой оказывались на грани отчаяния. Вот выдержка из письма М. Муравского (подпольная кличка «Отец Митрофан») одному из своих друзей: «Уездная жизнь, чувство одиночества (куда не оглянись, везде чиновник) навели было на меня страшную тоску и апатию. Мне показалось было даже, что я заснул совсем и ни к чему не способен уже». Как бы отвечая на это признание Отца Митрофана, Петр Саввич в письме к нему, в котором говорится о таких же приступах тоски, пишет: «Не только жаль, но смешно будет, если мы, едва сделавшие первые шаги в жизни, споткнемся и падём... Не имеют ли право смеяться, и жестоко, консерваторы, рутинеры, предрержащие?.. Какое право мы имеем требовать от других убеждений, стойкости, энергии, когда сами всё это на первых порах утрачиваем?.. Нет, брат, мы еще ничего не сделали достойного себя, не выполнили своего назначения. Наше дело впереди... Право, совестно в настоящее время, когда везде жизнь, деятельность кипит, — кому же? Нам! Впасть в нравственную и умственную спячку!»<sup>10</sup>

Для деятельной природы Петра Ефименко нашлось дело и в уездном городке — им стало изучение народной жизни. «Все продолжительное мое пребывание на Севере, — писал он на склоне лет, — я занимался изучением народной жизни, не специализируясь ни на какой отдельной ее стороне, а интересуясь всей совокупностью ее явлений, насколько они были мне доступны»<sup>11</sup>.

Разносторонность научных интересов Петра Саввича поражает своим разнообразием. Он одним из первых обратил внимание научной общественности на необходимость археологических исследований на Севере и сам предпринял археологическую разведку, обнаружив большое количество земляных сооружений — валов, пещер. В журнале «Древности» Московского археологического общества появилось его сообщение о найденных им остатках одного из первых русских поселений на Крайнем Севере — погоста, который упоминается в летописи под 1138 годом. На этом погосте Петр Саввич нашел остатки жилищ, земляных укреплений, предметы утвари. Собранные им данные по древней истории Севера он обобщил в своей книге «Заволоцкая чудь»<sup>12</sup>. Он не раз обращался через местную печать с призывами к населению собирать старинные предметы и сам собрал довольно большую коллекцию старинных вещей — рукописи и лубочные картины XVIII в.,

<sup>10</sup> Цит. по: Лемке М. Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». СПб., 1908. С. 290.

<sup>11</sup> Цит. по: Разумова А. П. Из истории русской фольклористики. С. 88.

<sup>12</sup> Ефименко П. С. Заволоцкая чудь. Архангельск, 1868.

несколько рукописных тетрадей народных повестей и рыцарских романов, предметы утвари и оружие. После окончания ссылки П. С. Ефименко передал свою коллекцию в Московское археологическое общество<sup>13</sup>.

П. С. Ефименко вынашивал грандиозный замысел детального изучения истории Русского Севера. Своеобразной программой этого изучения стала его статья «Что сделано для истории крайнего Севера и что следует сделать». Он извлек из архивной пыли уже забытые имена местных историков XVIII в. С горечью пишет он об их деятельности: «На отдаленном Севере среди невежественного населения, в то время, когда так мало было во всей России людей, понимавших значение научных занятий... являются люди, задающиеся целью в истории города и страны упражняться, собрать разных времен двинского летописца списки и разные из архивов и монастырей свидетельства. Это были люди низшие по происхождению и не записные ученые: публичный нотариус Архангельской губернии Василий Крестинин, купец Александр Фомин, граждане Никифор Зыков и Алексей Свечников, прокурор Архангельской губернской канцелярии Василий Нарышкин. Но это историческое общество встретило много препятствий. Грубое тогдашнее общество, не нуждавшееся ни в каких исторических изысканиях, разумеется, не могло смотреть без недоумения и подозрительности на людей, стремления которых было выше обыденных житейских дел»<sup>14</sup>. Сам Петр Саввич много времени провел в архивах, собирая свидетельства по истории Двинского края. 14 ноября 1864 г. он выступил со статьей «Материалы города Холмогор и Двинского края», которая ввела в научный оборот большое количество новых фактов местной истории, начиная с эпохи Петра I.

Особое направление деятельности П. С. Ефименко на Севере составляло собирание обычаев, связанных с народными представлениями о праве. Материал об этой стороне жизни севернорусского крестьянства Петр Саввич собирал не только в архивах, но и при непосредственном общении с крестьянами. Он имел возможность часто сталкиваться с правовой стороной крестьянского быта, так как работал в уездных судебных учреждениях. В 1869 г. Архангельский статистический комитет издал книгу П. С. Ефименко «Сборник народно-юридических обычаев», которая содержит богатый материал по крестьянскому общинному и семейному праву. В сборнике практически нет общетеоретических положений, однако в самой подборке материала выступает ведущая идея, которой руководствовался составитель. Эта идея выражала народническое отношение к общинным порядкам, некоторую идеализацию роли общины в истории России и в ее грядущем революционном переустройстве. Для П. С. Ефименко община всегда выступает средоточием всего здорового, демократичного, прогрессивного, которому противостояла в истории княжеская и царская власть. Тем не менее, как честный исследователь, он не смог не отметить того, что в современной ему действительности община быстро теряет свои былые права, изменяется сама ее сущность. «Капиталисты-крестьяне, — пишет он, — пользуясь своим

---

<sup>13</sup> См.: *Разумова А. П.* Из истории русской фольклористики. С. 88.

<sup>14</sup> Цит. по: Там же. С. 122.

влиянием в материальном отношении, заправляют по-своему всеми общественными делами и действиями бедняков. Таким образом, весьма заметно в нашей губернии изменение отношений, существовавших между равными членами крестьянской общины»<sup>15</sup>.

Материал для «Сборника народно-юридических обычаев» был собран Петром Саввичем в значительной степени потому, что, как он сам говорил, ему «предоставился редкий и счастливый случай познакомиться с решениями волостных судов большей части здешней губернии. Назовем этот случай счастливым, потому что знакомство с решениями крестьянских судов, с народными понятиями о справедливости, выраженными в решениях, для того, кто изучает народную жизнь, не может не доставить большого интереса...»<sup>16</sup> Для Ефименко решения крестьянских судов — это проявления народной, а значит, подлинной правды, противостоящей законам Российской империи, правды, более близкой естественным правам человека, чем последние. «Крестьяне, — пишет он, — имеют свои общественные учреждения, свой суд, своих судей: их учреждения основаны на юридических обычаях, искони установившихся. Одним словом, они живут полною жизнью без свода законов, по своим законам, присущим их понятиям и воззрениям, соответственным их быту, условиям этого быта. ...и никогда закону писанному не только не создать что-либо подобное, но и не удастся даже... всецело обнять это разнообразие (жизни. — А. Н.) и подвести его к единству, к известным рубрикам, как бы ни были широки даваемые им рамки: жизнь всегда несравненно шире этих рамок и проявления ее, при их разнообразии, никогда не смогут уложиться свободно, покойно в эти рамки»<sup>17</sup>.

При собирании и публикации материалов о народно-юридических обычаях Ефименко руководствовался не только научными соображениями, но и установками гражданской и нравственной позиции в народническом их понимании. Примером этому может служить его выступление на страницах «Архангельских губернских ведомостей» против нарушений волостными судами указа от 17 апреля 1863 г., запрещающего телесные наказания для женщин. Как и многие этнографы народнического направления, Ефименко был склонен идеализировать общинные порядки, в том числе и общинное судопроизводство, но, как честный исследователь, он не мог не замечать того, что «народная правда общинных судов... изредка ... перходит в кривду; делается она таковою в делах, к которым примешиваются интересы женщин. Если где неправда дает себя сильно чувствовать, так это именно в подобных делах»<sup>18</sup>. В своей статье Петр Саввич приводит случаи из различных уездов Архангельской губернии, когда волостные суды приговаривали женщин к наказанию розгами за такие незначительные поступки, как уход к родителям без позволения мужа, взаимные ссоры и мелкие кражи. «Крайне желательно, — заключает он свою статью, — чтобы было указано судам на отмену закона,

<sup>15</sup> Цит. по: *Разумова А. Л.* Из истории русской фольклористики. С. 128.

<sup>16</sup> АГВ. 1869. № 97.

<sup>17</sup> АГВ. 1868. № 4.

<sup>18</sup> АГВ. 1869. № 97.

дозволявшего подвергать женщин телесным наказаниям»<sup>19</sup>. Надо отметить, что эта позиция П. С. Ефименко вполне отвечала настроениям движения за эмансипацию женщин, которое испытывало подъем в 50—60-х гг. XIX в. Народнически ориентированная интеллигенция принимала активное участие в этом движении, о чем, в частности, говорит написание таких сочинений, как «Женщина допетровской Руси» И. А. Худякова, «История русской женщины» И. Г. Прыжова (запрещенная цензурой) и др.

В «Архангельских губернских ведомостях», в «Трудах губернского статистического комитета» П. С. Ефименко опубликовал большое количество пословиц и поговорок, собранных им на Севере. В его трактовке пословицы и поговорки содержат житейскую мораль крестьян и оценку крестьянами определенных исторических событий, тех или иных особенностей крестьянского быта. Таковы, например, пословицы о городе Коле: «В Коле с одной стороны море, с другой горе, с третьей мох, а с четвертой “ох!”», «Кольская губа, что московская тюрьма», «От Колы до ада три версты». Но лишь благодаря комментариям Петра Саввича можно понять очень меткую народную характеристику плохих природных условий и географического положения этого города, который на 50 верст отстоит от моря, расположен среди болот, а Кольская губа (залив) в самое удобное для лова рыбы время забивается льдом. В результате коляне оказываются лишенными постоянного заработка на пристани и рыбных промыслах, постоянно страдают от нездорового климата. Короткая пословица «Наги и босы, как Синявина матросы» благодаря комментарию Ефименко предстает перед читателем, с одной стороны, как отражение в народной памяти и оценка трагичного для Севера исторического события, а с другой стороны, как емкое определение крайней степени нужды. «Лубенахт Синявин в 1714—1715 гг., — объясняет он смысл этой поговорки, — набирал в Поморье матросов, забирая поголовно всех. Выбраны были лучшие силы, остались в домах женщины, дети да самые дряхлые старики. Матросы были одеты очень плохо. В народе долгое время живо было воспоминание о Синявине как о Мамае или о Бироне»<sup>20</sup>.

Много сделал Петр Саввич для изучения религиозных и магических представлений народа, отраженных в заклинаниях, оберегах, поговорках и т. п. В «Памятных книжках Архангельской губернии за 1864 г.» он опубликовал собрание образцов этого фольклорного жанра, а до того, еще в 1859 г. в «Черниговских губернских ведомостях» обратил внимание на важность заклинаний для изучения истории народного мировоззрения и давно исчезнувших и сохранившихся лишь фрагментарно славянских мифологических сюжетов<sup>21</sup>. В этом отношении его взгляды были близки фольклористам «мифологического направления» — И. П. Сахарова, Ф. И. Бушлаева, А. Н. Афанасьева. Он отмечал, что «ни одна наука не находится в таком жалком состоянии, как славянская мифология». Для подлинно научного анализа мифологии, по мнению Петра Саввича, исследователю

---

<sup>19</sup> АГВ. 1869. № 97.

<sup>20</sup> См.: Разумова А. П. Из истории русской фольклористики. С. 93.

<sup>21</sup> Черниговские губернские ведомости. Часть неофициальная. 1859. № 25, 49.



необходимо прежде всего как можно большее количество памятников народного творчества. Выводы ученого должно направлять научное сопоставление большого количества конкретных сюжетов, а не теоретически предвзятая идея. «Мифология как наука, — пишет он, — должна найти законы, по которым развивались верования всех народов на свете, а до этого дойти нелегко»<sup>22</sup>. Сам Ефименко сделал интересную попытку реконструировать древнейшие мифологические сюжеты, привлекая обширный сравнительно-этнографический материал по верованиям и обрядам, бытующим у разных народов. Его статья «О Яриле, языческом божестве русских славян»<sup>23</sup>, построенная на анализе народных праздников, которые он наблюдал как на Украине, так и в Архангельской губернии, а также большого количества фактов по мифологии и языкознанию народов Европы и Азии, содержит оригинальную трактовку происхождения обрядов, связанных с празднованием дня святого Георгия. Само имя святого Георгия, или Юрия, П. С. Ефименко связывает с языческим богом древних славян — Ярилой. «У языческих предков наших, — пишет он, — день 23 апреля праздновался как торжество в честь Ярила, божества утреннего и весеннего солнца, покровителя людей, животных и растений, защитника домашних животных от диких зверей, подателя всяких благ, отвратителя всяких несчастий, бога любви, силы и храбрости»<sup>24</sup>. Сама идея поиска исторических корней христианских праздников в языческой эпохе была во времена Ефименко оригинальной и научно плодотворной. И в современной этнологии подобный подход в объяснении обрядов достаточно распространен и показал свою познавательную эффективность.

Деятельность П. С. Ефименко в годы его архангельской ссылки не сводилась только к сбору и публикации материалов по этнографии. Не меньшее значение для истории фольклористики и этнологии имела его организаторская работа. В это время в Архангельске находился в ссылке народник П. П. Чубинский, редактировавший с 1862 по 1869 г. «Архангельские губернские ведомости» и ряд лет руководивший местным статистическим комитетом. Относительная свобода П. П. Чубинского, его авторитет и влияние на губернскую администрацию в сочетании с незаурядными способностями позволяли ему много делать для облегчения участи политических ссыльных, их вовлечения в культурно-просветительскую и научную жизнь губернии. 16 мая 1864 г. по его инициативе Архангельский статистический комитет принял решение напечатать ряд программ для собирания сведений о народной жизни, первоначально — статистическую, этнографическую и по обычному праву<sup>25</sup>. Душой архангельской «академии ссыльных» стал П. С. Ефименко. Именно он стал вдохновителем и научным организатором коллективной собирательской деятельности ссыльных, деятельности, которая объединила изгнанников, рассеянных по глухим уголкам Архангельской губернии.

<sup>22</sup> Цит. по: *Разумова А. П.* Из истории русской фольклористики. С. 119.

<sup>23</sup> *Ефименко П. С.* О Яриле, языческом божестве русских славян. СПб., 1869.

<sup>24</sup> Там же. С. 35.

<sup>25</sup> АГВ. 1864. № 23.

Петр Саввич разработал и опубликовал в различных изданиях целую серию программ для сбора материалов о народной жизни. Первой такой программой стала «Программа по этнографии»<sup>26</sup>, опубликованная в «Архангельских губернских ведомостях» в 1864 г. Значение этой программы выходит за рамки губернских масштабов. Не случайно Отделение этнографии Императорского русского географического общества, где программа обсуждалась в 1866 г., приняло решение о передаче ее в Центральный статистический комитет для распространения по всем губернским статистическим комитетам. Программа Ефименко открывала перед изучением народной жизни новые перспективы, концентрируя внимание собирателей на всех важнейших сторонах повседневного быта, мировоззрения и поэтического творчества крестьян. Она по сути дела заложила основы того исследовательского метода, который впоследствии определил лучшие стороны русской этнографии и привел к формированию научно-литературного жанра этнографической монографии, ставшего визитной карточкой нашей науки на протяжении большей части ее истории.

«Программа по этнографии» Ефименко содержит одиннадцать разделов: поселения и жилище, домашняя утварь, одежда, пища, человек, язык, верования, обряды, нравы, обычаи, нравственность. Написана она очень простым языком, чтобы быть понятной каждому грамотному человеку. Кроме того, к каждому разделу прилагались разъясняющие примечания. Так, в разделе о поселениях Петр Саввич обращает внимание на вопрос о происхождении населения той или иной деревни и в примечании указывает возможные направления поиска: «жители Архангельской губернии происходят или от новгородских переселенцев, или финских племен (чуди) — коренных жителей». В этом же разделе он ориентирует внимание собирателей на таких явлениях, как «пословицы и поговорки, характеризующие жителей известной деревни или самую деревню», водные источники, причем, напоминает, что нужно разузнать «не сохранилось ли преданий о происхождении названия той или иной реки, речки или озера»<sup>27</sup>.

В разделе программы о пище просматривается интерес Петра Саввича не только к составу пищи и способам ее приготовления, но и ко всему, что с ней связано в крестьянской жизни: «Какие животные и птицы считаются нечистыми и не употребляются в пищу и почему? Какая пища и питье считаются необходимою принадлежностью народных праздников и обрядов. В каком порядке употребляются кушанья и питье»<sup>28</sup>.

Очень детально составлен раздел программы, посвященный языку. В нем предлагается отмечать «особенности местного произношения», «особенности в склонениях и спряжениях», «слова местные или вовсе неизвестные в общепотребительном языке или хотя известные, но употребляемые в особенном смысле» и пр. В конце раздела Петр Саввич подчеркивает, что «для полноты сведений относительно языка желательно получить образцы местных гово-

---

<sup>26</sup> АГВ. 1864. № 23—24; 1866. № 33.

<sup>27</sup> Там же. № 33. С. 333—334.

<sup>28</sup> Там же. № 33. С. 334.

ров, в которых все особенности произношения, словоупотребления и вообще местного наречия выставляются яснее и нагляднее»<sup>29</sup>.

Устному народному творчеству отводилось одно из главных мест в программе. Петр Саввич подчеркивал необходимость сбора не только образцов «высоких» жанров, таких как ставшие уже к этому времени знаменитыми былины, духовные стихи, исторические песни, но и анекдотов, прибауток, небылиц, пословиц, заговоров, присказок, загадок и т. п. Он обращал особое внимание на необходимость записывать не только фольклорный текст, но и условия, при которых он обычно воспроизводится. Так, при записи свадебных и других обрядовых песен предлагалось отмечать и последовательность протекания обряда во всех его мельчайших деталях, обстановку и действующих лиц<sup>30</sup>.

Как организатор массовой собирательской этнографической деятельности П. С. Ефименко не ограничился изданием своей «Программы по этнографии», которая, кстати, была вторично опубликована в 1866 г. Каждому из направлений изучения народной жизни он посвятил особую программу. Им были опубликованы «Программы археологических исследований», по которым ожидается содействие Статистического комитета»<sup>31</sup>, «Программа обычного права»<sup>32</sup>, «Программа для собирания сведений о народных суевериях в Южной России»<sup>33</sup>, «Программа для собирания народных юридических обычаев»<sup>34</sup>, «Программа для собирания сведений об общинном землевладении»<sup>35</sup>. Каждая из этих программ представляла собой детализацию и развитие отдельных положений «Программы по этнографии» 1864 г., а все вместе они составляли научно обоснованный план комплексного, системного изучения российского крестьянства. Помещенные в периодической печати, они направляли и координировали деятельность довольно многочисленных любителей, концентрировали собираемые сведения в едином научном центре, которым стал Архангельский статистический комитет; ведущую роль в этой деятельности играли политические ссыльные. Итогом этой коллективной работы стал капитальный двухтомный труд «Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии»<sup>36</sup>, в создании которого приняли участие более тридцати человек. Каждый из членов этого коллектива был по своему замечательным человеком.

К ним принадлежал, в частности, А. Никольский, студент Казанского университета, исключенный из него 25 октября 1861 г. за революционную деятельность. К ссылке в город Мезень Архангельской губернии он был

<sup>29</sup> АГВ. 1866. № 33. С. 335.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> АГВ. 1865. № 15.

<sup>32</sup> АГВ. 1866. № 35.

<sup>33</sup> Известия Императорского русского географического общества. 1866. Т. 2. № 4.

<sup>34</sup> АГВ. 1868. № 4.

<sup>35</sup> Слово. 1878. № 1. С. 1—40.

<sup>36</sup> Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Вып. 1—2. М., 1877—1878.

приговорен за принадлежность к кружку И. А. Худякова в 1866 г. В Мезени Никольский оказался в чрезвычайно трудных условиях мелочного полицейского надзора, но несмотря на это собрал большое количество песен, 197 из которых было опубликовано в «Материалах по этнографии русского населения Архангельской губернии». Здесь же, в Мезени, Никольский одним из первых обнаружил бытование в Архангельской губернии былинного эпоса и записал четыре былины.

В сборнике наиболее полно представлен материал по Пинежскому краю. Это связано с тем, что в городе Пинеге довольно большая группа ссыльных составила этнографический кружок, который собирался на квартире Ф. Н. Неронова. Ведущую роль в этом кружке играли А. Симановский, хорошо знакомый с П. С. Ефименко еще по пермской ссылке, Н. Вишневский, А. И. Стронин. Особое место в пинежском кружке занимал местный писарь Пркофий Алексеевич Иванов. Не имея систематического образования, он, благодаря длительному общению с ссыльными, стал корреспондентом многих научных обществ, членом Архангельского статистического комитета и незаурядным этнографом. В опубликованных П. С. Ефименко «Материалах по этнографии...» собрание П. А. Иванова заняло многие десятки страниц — это описание жилищ пинежских крестьян, их одежды, пищи, свадебных обрядов, обычного права, верований. Особый раздел в этом издании составил его описание истории раскола в Пинежском уезде и быта старообрядцев. Во второй том вошли записанные им пинежские песни<sup>37</sup>.

«Материалы по этнографии...», изданные П. С. Ефименко в 1877—1878 гг., уже после его отъезда из Архангельской губернии, стали крупным событием в русской этнографической науке того времени. Опубликованные в них десять былин, записанные А. Никольским и священником Розановым из Зимней Золотицы, расширили представление об этом жанре устного народного творчества. Крупные филологи, такие как Н. Квашнин-Самарин и Вс. Миллер, высоко оценили качество записи архангельских былин. Эти былины обнаружили неизвестные дотоле сюжеты, например, о Добрыне и Илье Муромце. Вс. Миллер после анализа мезенских былин вынужден был признать творческое развитие этого жанра в позднее время, что отрицалось им ранее. Вновь опубликованные былины показали, что этот жанр распространен не только в Олонецком крае, но и на севере Архангельской губернии. Это открытие положило начало новому направлению поиска и привело к серии открытий в начале 1900-х гг. — Н. Е. Ончукова на Печоре, А. Д. Григорьева на Мезени, А. В. Маркова в Зимней Золотице. Последний открыл для науки ставшую впоследствии знаменитой семью сказителей Крюковых.

Редакторская идея П. С. Ефименко представить в «Материалах по этнографии» жизнь архангельского крестьянства в целостном, системном виде была одной из первых попыток такого рода. Она заложила основы широко распространенного в последующие годы научного жанра этнографической монографии. За воплощение этой идеи Ефименко, однако, пришлось бороться

---

<sup>37</sup> См.: Разумова А. П. Из истории русской фольклористики. С. 102—113.

ся. Слишком прочна была традиция публиковать этнографические материалы по разделам. Профессор Московского университета Н. А. Попов, который занимался подготовкой «Материалов по этнографии» к печати, хотел передать фольклорные материалы в сборник песен П. В. Киреевского. Ефименко стоило немало труда настоять на необходимости «составить цельное представление по этнографии архангельского севера», однако в сборник удалось включить лишь незначительную часть собранного материала<sup>38</sup>, а большое количество собранных Ефименко фольклорных текстов вошло в сборник Киреевского<sup>39</sup>. Через много лет после выхода двухтомника Петр Саввич писал в автобиографических заметках: «С огорчением должен прибавить, что многочисленные материалы по истории, жизни, быту крестьянского населения архангельского севера (начиная с XVI века) сданы в Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии, где они лежат много лет неопубликованными»<sup>40</sup>.

\* \* \*

Александра Яковлевна Ефименко (в девичестве Ставровская) родилась 30 апреля 1848 г. в селе Ворзогоры Кольского уезда Архангельской губернии (теперь Мурманская область) в многодетной семье мелкого чиновника. Ее отец Я. И. Ставровский, выходец из бедной польской шляхты, умер очень рано и вся тяжесть содержания и воспитания шестерых детей легла на плечи матери. Елизавета Петровна, происходившая из семьи местных поморов, была чуткой и доброй женщиной, но совершенно беспомощной в житейских делах. Особенно трудно ей пришлось, когда семья в 1850 г. переехала из Ворзогор, где можно было рассчитывать на помощь родственников, в Архангельск. Здесь в 1857 г. Александра поступила в гимназию, которая называлась в то время Архангельским училищем для образования девиц. Училась она очень хорошо и в 1863 г. окончила гимназию, получив звание домашней учительницы. Тяжелое материальное положение семьи заставило 15-летнюю девочку поступить учительницей в Холмогорское двухклассное училище. Стремясь помочь больной матери, Александра регулярно высылала ей деньги из своего жалованья (200 рублей в год), она, сама еще ребенок, взяла на воспитание младшего брата Луку<sup>41</sup>.

Несмотря на крайне трудные условия жизни, Александра постоянно стремилась расширить круг своих знаний. «Чему-чему я не училась, — пишет Александра Яковлевна много лет спустя в автобиографическом очерке, — языки, математика, анатомия, ботаника, история, логика, физиология, философия и т. д. — всё это без всяких представлений о цели занятий... делала работы более механического характера: составляла словарь местного областного наречия, сборник юридических обычаев северных инородцев,

<sup>38</sup> См.: Разумова А. П. Из истории русской фольклористики. С. 109.

<sup>39</sup> Киреевский П. В. Песни, собранные П. В. Киреевским. Нов. сер. Т. 1. М., 1911; Т. 2. Вып. 1. М., 1918; Вып. 2. М., 1929.

<sup>40</sup> Цит. по: Разумова А. П. Из истории русской фольклористики. С. 109.

<sup>41</sup> См.: Марков П. Г. А. Я. Ефименко — историк Украины. С. 10—12.

описание архангельских артелей»<sup>42</sup>. Эти «работы механического характера» безусловно были инициированы ее мужем Петром Саввичем, который вовлек молодую учительницу в собирательскую деятельность «архангельской академии ссыльных».

Надо отметить, что брак с П. С. Ефименко был для Александры Яковлевны актом человеческого мужества — само вступление в него потребовало обращения за разрешением к министру внутренних дел, оно означало переход в такое же поднадзорное положение, что и ее муж, что было связано с просмотром всей корреспонденции, запрещением на выезд без разрешения полиции, запрещением проживать в губернских городах и заниматься преподаванием. Молодая семья с самого начала была поставлена в невыносимые условия. Об этом, в частности, свидетельствует одно из многочисленных прошений Петра Саввича, направленных в канцелярию архангельского губернатора (впрочем, оставленных без внимания), письмо от 28 марта 1870 г.: «Вступив с разрешения Вашего превосходительства в брак с домашней учительницей Александрой Ставровской, обращаюсь к Вашему превосходительству с покорнейшей просьбой исходатайствовать ей казенное содержание со дня вступления в брак, т. е. с 9 февраля, взамен права воспитания детей, которого она лишилась...»<sup>43</sup> Особенно тяжело семье пришлось в 1872 г., когда одновременно заболела мать Александры Яковлевны и слег из-за тяжелого нервного расстройства ее муж. Поразительной кажется сила воли 24-летней женщины, которая в этой обстановке не прерывала научных занятий в библиотеке и архивах.

В это время она готовит к печати свои первые научные труды — «Артели Архангельской губернии»<sup>44</sup>, «Трудовое начало в народном обычном праве»<sup>45</sup>, «Крестьянское землевладение на Крайнем Севере»<sup>46</sup> и др., которые были опубликованы уже после отъезда семьи Ефименко из Архангельской губернии.

Осенью 1872 г. закончился срок ссылки Петра Саввича и он получил разрешение на выезд в Воронежскую губернию. Начался период странствий в жизни семьи Ефименко, в течение которого они жили во многих городах — Ярославле, Воронеже, Самаре, Чернигове, пока, наконец, не осели более или менее прочно в Харькове. Все это время подорванное здоровье и служебные обязанности Петра Саввича не позволяли ему вести активную научную работу. Постепенно роль главы «научного сообщества», которым изначально была семья Ефименко, перешла к Александре Яковлевне. В 1884 г. вышла в свет одна из ее наиболее значительных работ — монография «Исследования народной жизни»<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> АГВ. 1910. № 160.

<sup>43</sup> См.: Марков П. Г. А. Я. Ефименко — историк Украины. С. 16.

<sup>44</sup> Ефименко А. Я. Артели Архангельской губернии // Сб. материалов об артелях в России. М., 1873—1874.

<sup>45</sup> Ефименко А. Я. Трудовое начало в народном обычном праве // Слово. 1878. № 1.

<sup>46</sup> Ефименко А. Я. Крестьянское землевладение на Крайнем Севере // Русская мысль. 1882. № 4.

<sup>47</sup> Ефименко А. Я. Исследования народной жизни. М., 1884.

В этих трудах А. Я. Ефименко впервые выступила со своей, ставшей впоследствии широко известной, теорией трудового права и общинного землевладения. В целом ее научная позиция в этих вопросах по ряду положений смыкалась с либерально-народническим подходом к изучению крестьянской общины — она считала общину средоточием лучших демократических правовых традиций крестьянства. Отмечая все это, необходимо признать, что Александра Яковлевна в этом вопросе имела и самостоятельную точку зрения, отличную как от народнической, так и от государственнической концепций. В основе ее теории лежит открытие, имевшее большое значение для русской исторической науки своего времени, — обнаружение Александрой Яковлевной в собранных ее мужем, его коллегами и ею самой этнографических материалах, следов так называемого пещища, или большесемейной общины, у русского северного крестьянства. Этот тип общины, некогда широко распространенный, предшествовал сельской, или соседской, общине XIX в. Отталкиваясь от этого материала, А. Я. Ефименко выделила основные этапы эволюции крестьянской общины и крестьянского землевладения в России — от «пещищного» к деревенскому, с долевым владением землей и от последнего — к современному ей, подворно-участковому землевладению<sup>48</sup>. Материал, которым располагала А. Я. Ефименко, позволил ей выступить с критикой распространенной в народнических кругах теории, согласно которой русская крестьянская община представлялась как уникальное, свойственное только русским явление, как общественная ячейка, неизменная на протяжении веков и обладающая такой стабильностью, которая делала ее маловосприимчивой к внешним разрушительным воздействиям. Опровергая подобные воззрения, Александра Яковлевна утверждала, что община — это универсальное явление, свойственное на определенных этапах исторического развития всем народам, и чье возникновение так же естественно, как и разрушение при определенных условиях. Творческой силой, определяющей ход этой эволюции общества, является народ, и потому любые попытки сверху законсервировать существующие общественные формы или реставрировать уже отжившие (речь идет о народнических программах в отношении крестьянской общины) обречены на неудачу. «Не короткие и прямые пути таких попыток ведут в то царство идеала, где царит народное благо, — пишет она, — а длинные, извилистые и тернистые пути усилий, направленные к устранению условий, стесняющих народную жизнь: сам народ, и только он один может решить, что будет жить и что уже безвозвратно погребено в бесконечных наслоениях прошлого»<sup>49</sup>.

Идеи А. Я. Ефименко об истории общины, многие из которых были изложены в серии ее трудов, вышедших в свет под общим названием «Исследования народной жизни», получили довольно широкое признание и вызвали дискуссию. Почти все центральные журналы поместили на эту книгу рецензии и полемические статьи — «Отечественные записки», «Русское богатство»,

<sup>48</sup> Ефименко А. Я. Исследования народной жизни. М., 1884. С. 53, 365—367, 374.

<sup>49</sup> Ефименко А. Я. Южная Русь. СПб., 1905. Т. 1. С. 267.

«Русские ведомости», «Вестник Европы», «Исторический вестник», «Русская мысль» и др.

В Харькове, где семья Ефименко прожила около 28 лет (1878—1907), Александра Яковлевна продолжила изучение северного материала, однако все большее место в ее научной деятельности занимали изыскания в области истории и этнографии Украины. Она написала большое число статей по средневековой и новой истории, обычному праву, промыслам украинского народа, о творчестве украинского философа Г. С. Сковороды<sup>50</sup>. Многие из этих статей были опубликованы впоследствии в двухтомном труде «Южная Русь»<sup>51</sup>. В 1896 г. журнал «Киевская старина» объявил конкурс на лучшую работу по истории Украины. А. Я. Ефименко представила на этот конкурс свое сочинение «История украинского народа»<sup>52</sup>, за которое ей была присуждена первая премия. Книга эта вышла в свет в 1906 г. и по праву долгое время считалась среди специалистов наиболее авторитетным трудом по целому ряду проблем истории Украины.

В разработке теоретических проблем украинской истории Александрой Яковлевной важную роль играл северный материал. Благодаря хорошему знакомству с общинной организацией северного крестьянства ей удалось на основе сравнительно-исторического анализа убедительно истолковать известную по скудным источникам XIV—XVI вв. южнорусскую форму землевладения, средоточием которого было так называемое дворище — тип семейно-родственной общины, по многим признакам схожей с северным «печищем». Таким же образом, опираясь на материал по обычному праву северного крестьянства, А. Я. Ефименко реконструировала распространенный в средневековой Украине институт «копных судов». Многие выводы А. Я. Ефименко по истории украинского народа воспринимались современниками как крупный вклад в науку. Недаром участники Археологического съезда, проходившего в 1893 г. в Вильно, устроили овацию Александре Яковлевне, прочитавшей доклад на тему «О копных судах Левобережной Украины»<sup>53</sup>.

После переезда в Харьков, который в то время был крупным культурным и научным центром, с одним из старейших университетов России, где жили и работали такие видные ученые, как А. М. Ляпунов, А. А. Потебня, Д. М. Багалей и др., Александра Яковлевна быстро и органично вошла в их круг. Она стала активным членом Историко-филологического общества Харьковского университета, издательского комитета Общества грамотности. В 1902 г. Московское археологическое общество избрало ее своим почетным членом. Она приняла деятельное участие в организации Харьковского исторического кружка, городской библиотеки (ныне имени В. Г. Короленко). Она постоянно принимала участие и руководила секциями археологических съездов, регулярно собиравших крупнейших историков страны.

---

<sup>50</sup> Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // *Вопр. философии и психологии*. 1895. Кн. 25.

<sup>51</sup> Ефименко А. Я. *Южная Русь*.

<sup>52</sup> Ефименко А. Я. *История украинского народа*. Вып. 1—2. СПб., 1906.

<sup>53</sup> См.: Марков П. Г. А. Я. Ефименко — историк Украины. С. 22.



Много сил и душевной энергии Александра Яковлевна вложила в дело защиты богатой и самобытной украинской культуры. Российская дворянка, воспитанная под сильным влиянием русских народных традиций, она прекрасно знала не только историю, но и современную жизнь украинского народа. Это позволило ей занять объективную позицию в т. н. национальном вопросе. Для нее были неприемлемыми «казакофильство» и «хлопоманство» некоторых украинских националистов<sup>54</sup>, идеализировавших запорожскую старину и всячески стремившихся противопоставить украинский народ русскому, играя при этом на непопулярных среди народа акциях имперской администрации. Она была последовательным противником попыток русификации народного образования на Украине, предпринятых министром просвещения А. А. Сабуровым, издавшим ряд указов о запрещении преподавания украинского языка в школах. В своих статьях «По поводу украинофильства», «Малорусский язык в народной школе» и других она научно обосновала историческую обусловленность и необходимость существования украинской народной культуры и украинского языка.

В 1907 г. Александру Яковлевну пригласили преподавать в Санкт-Петербург на Высших женских (Бестужевских) курсах. Жизнь ее в этот период была крайне трудной — тяжело болел Петр Саввич, современница вспоминала о ее словах: «Если бы вы знали, как мне трудно, каждый раз возвращаясь с курсов думать — застану ли его в живых»<sup>55</sup>. Весной 1908 г. Петр Саввич умер. Не сложенная этим горем (незадолго до этого умерли две ее дочери), она продолжала упорно работать — читала лекции по истории Юго-Западной Руси, вела практические занятия по палеографии, создала один из наиболее популярных в свое время учебников гимназии по отечественной истории. Профессура Бестужевских курсов, в которую входили виднейшие ученые — Н. П. Гревс, М. М. Ковалевский, А. М. Бутлеров, А. И. Введенский, — сразу же признала авторитет Александры Яковлевны как ученого и педагога. По их ходатайству Харьковский университет в 1910 г. присвоил ей ученую степень доктора наук, а ученый совет Бестужевских курсов — звание профессора.

Первая в России женщина — доктор истории, А. Я. Ефименко трудилась, и как всегда продуктивно, вплоть до конца жизни. Последним ее трудом стал учебник по истории Украины<sup>56</sup>, законченный буквально накануне смерти. В ночь с 17 на 18 декабря 1918 г. она и ее младшая дочь Татьяна, талантливая поэтесса, были убиты петлюровцами на хуторе Любочка близ села Писаревка Харьковской губернии<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Ефименко А. Я. Южная Русь. Т. 2. С. 333.

<sup>55</sup> Збірник науково-дослідної кафедри історії української культури. Присвячується пам'яті О. Я. Ефименкової. Т. 10. Харків, 1930. С. 45.

<sup>56</sup> Ефименко А. Я. Начальное руководство для украинско-великорусской (русской) истории. Киев, 1919.

<sup>57</sup> См.: Марков П. Г. А. Я. Ефименко — историк Украины. С. 31; Ефименко (урожденная Ставровская) Александра Яковлевна // Бол. сов. энцикл.

Научное наследие творческого содружества, которым была семья Ефименко, не утратило своего значения и по сей день. Собранные и опубликованные ими этнографические материалы уникальны и всегда будут востребованы исследователями. Их научные труды — это органическая часть истории отечественной науки, без которой эта история будет неполной. Человеческая судьба этой четы — пример благородства, самоотверженности и преданности гуманистическим и научным идеалам.

## Часть II. Из истории и теории науки о народах

---

**Г. Е. Марков**

### **Немецкое народоведение: история теоретической мысли**

#### ***Народоведение в системе наук***

Наука о народах, их происхождении, формировании, ходе этнических процессов, истории семьи и брака, социальных структурах, общественной организации, материальной и духовной культуре прошла долгий путь развития, начиная с XVIII в. Как самостоятельная научная дисциплина она сложилась немногим более столетия тому назад в немецкоязычных странах — Германии, Австрии и немецкоязычной Швейцарии — в виде трех в значительной мере самостоятельных ветвей: этнологии, народоведения и этнографии.

Задачи этнографии состояли в собирании, анализе и публикации эмпирического материала. Этнология предполагала исследование в сравнительном плане культурно отсталых обитателей заморских стран. Народоведение преимущественно изучало этнографию и этнологию немецкоязычного населения развитых стран.

Возникновение науки о народах в середине XIX в. и ее признание в качестве самостоятельной научной дисциплины было связано со многими практическими задачами политики, экономики, началом колониальной экспансии. Необходимо было найти место науки о народах в общей системе наук, определить ее цели и задачи, объекты изучения, методологию и методику исследования, дать теоретическую интерпретацию многочисленным накопленным фактическим данным. Эти данные систематизировались и теоретически осмысливались. Начинали возникать теоретические учения, складываться научные направления и школы.

При всех достижениях науки о народах — в накоплении эмпирического материала о культуре и быте разных этнических общностей, его теоретической интерпретации — один из важных ее аспектов, а именно — история этой отрасли знаний, развитие теоретических взглядов и учений остается еще мало исследованным.

В последние десятилетия в академических и вузовских центрах немецкоязычных, англосаксонских стран и в России несколько увеличился интерес к историографическим проблемам этнологии, социальной и культурной антропологии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Более подробно см.: *Марков Г. Е.* Немецкая этнология. М., 2004.

Значительно хуже обстоит дело с изучением истории народоведения в странах немецкого языка.

Немецкое народоведение (Volkskunde) прошло сложный путь развития. Более чем столетие практической и теоретической работы получило отражение в большом числе публикаций. И в прошлом, и теперь в народоведении имели распространение самые разнообразные теоретические концепции, сменявшие одна другую, а порой и вновь возрождавшиеся; в наши дни это выразилось в возникновении так называемого европейского народоведения.

Немецкоязычное народоведение включает три национальные ветви: германскую, австрийскую и швейцарскую. Представители каждой из них традиционно изучали этнографию и фольклор соотечественников, говорящих на немецком языке. Общее же направление исследований, теоретические и методические установки народоведения в Германии, Австрии и Швейцарии во многом близки. Это объясняется прежде всего тем, что зарождение и развитие народоведения в них происходило как сходный процесс, теория и методика выработывались общими усилиями. Многие австрийские и швейцарские народоведы подолгу жили в Германии, публиковали там свои труды. Со своей стороны, германские народоведы поддерживали связи с Австрией и Швейцарией.

Как результат в историографии теоретической мысли немецкоязычного народоведения, от эпохи его возникновения и до наших дней, не проводится принципиальной границы между тремя ветвями Volkskunde, обозначаемыми как «немецкое народоведение» Германии, Австрии и Швейцарии.

Некоторые различия все же существовали. Так, в работах германских народоведов по преимуществу, проповедовалась исключительность немцев, их расовое и культурное превосходство над другими народами, идеализировалось старогерманское прошлое. Ими была разработана концепция, согласно которой все, кто говорит на немецком языке, составляют единый немецкий народ, не разделенный на классы или иные общественные слои, сложившийся на общей нордической основе и наделенный общими особыми расовыми, психическими и культурными чертами, унаследованными от древних германцев (так называемая народная идеология — *Völkisch Ideologie*).

Представители германской ветви народоведения приняли немалое участие в выработке теоретических основ немецкого национализма и шовинизма, вошедших в арсенал нацистской идеологии.

Немалое воздействие немецкое народоведение оказало на науку о народах в ряде европейских стран. В том числе (в XIX в.), на русскую этнографию и такие течения, как славянофильство. Многие молодые люди из России получали образование в германских университетах и приносили с собой на родину отдельные теоретические установки немецкого народоведения.

### **Возникновение немецкого народоведения**

Термин «народоведение» (Volkskunde) появился задолго до того, как оно было декларировано и признано самостоятельным научным направлением<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> В немецком языке существует почти аналогичный термин «Völkerkunde», обозначающий

В XVIII в., в эпоху Просвещения, начинается быстрое накопление этнографических данных о населении Европы. Многочисленные путешественники публиковали путевые заметки, содержавшие различные сведения о местностях и населении. В Германии местные власти собирали через чиновников «Полные статистические, демографические и прочие данные», которые использовались в целях «совершенствования государственного управления, политики и полицейского порядка». В связи с этим возникла так называемая государственная наука (или «статистика»), в задачи которой входил сбор данных о национальном составе населения, его культуре и быте.

С трудами «статистиков» конца XVIII в. и связано первое упоминание о народоведении. Его можно найти во втором томе вышедшего в 1782 г. в Гамбурге журнала «Der Reisende». А. Риггер, путешествовавший в 1787 г. по Богемии (Чехия), издал в том же году труд, где также упоминалось народоведение<sup>3</sup>. Год спустя вышла в свет книга Х. Ф. Д. Шубарта, связавшего понятие «народоведение» с «описанием свойств народов», то есть чисто этнографическими задачами<sup>4</sup>.

Значение термина «народоведение» было в то время весьма неопределенным. Чаще всего его трактовали как «физическое народоведение», предметом которого рассматривалось изучение физико-географических условий, влияния климата и питания на население. Со временем «статистики» стали изучать также «народоведение нравов» (Volkssittenkunde), образ жизни (Lebensweise) — проблемы, ставшие впоследствии главными предметами народоведения. К началу XIX в. круг проблем, изучавшийся «статистиками», стал постепенно сужаться и главным объектом исследования стала духовная культура населения стран немецкого языка, через явления которой пытались пролить свет на «общий народный дух» (Geist des Volkes).

В конце первой половины XIX в. внимание исследователей стал привлекать не только сбор фактического материала, но и теоретические проблемы. На «статистиков» оказали воздействие идеи романтической германистики, также уделявшей большое внимание изучению «народного духа», идеализируемой германской старины и крестьянства.

Как справедливо полагают многие авторы, идейное начало романтической германистики, а, соответственно, и Volkskunde, восходит к взглядам просветителей XVIII в. И, в первую очередь, Ж. Ж. Руссо — «первому апостолу романтического народоведения», обратившему внимание на крестьянство как «на слой народа, избежавший пагубного влияния цивилизации и сохранивший свои исконные традиции»<sup>5</sup>.

---

дисциплину о народах вообще, то есть близкий по смыслу понятию «Этнология». В свое время по недоразумению — ошибка при переводе одного из трудов Г. Шурца — термин «народоведение» проник в русский язык именно в этом значении, и с тех пор некоторые отечественные ученые так и употребляют его в своих публикациях.

<sup>3</sup> Riegger A. Materialien zur alten und neuen Statistik von Böhmen. Heft 1, Prag, 1787.

<sup>4</sup> Vaterlandschronik von 1788 von Christian Friedrich Daniel Schubart. Stuttgart, 1788.

<sup>5</sup> Spamer Adolf. Um die Prinzipien der Volkskunde // Hessische Blätter für Volkskunde. Bd. 23. 1924. S. 24 u. folg.

Эти романтические идеи были восприняты германистами и на немецкой почве стали постепенно приобретать сначала националистические, а затем и шовинистические черты<sup>6</sup>.

Одним из первых, кто еще в XVIII в. стал проповедовать в романтическом духе идеи о немецкой народности, был *Иоганн Готфрид Гердер*. Ему принадлежит концепция о «народной индивидуальности», которую он усматривал в первую очередь в народной поэзии и речи. Для Гердера «душа народа» представлялась неиссякаемым источником поэтических откровений. Однако идеи об исключительности немецкого народа в его трудах еще не было.

Идеи Гердера получили дальнейшее развитие в трудах *Юстуса Мозера*, в которых в высшей степени идеализировалось не только крестьянство, но и некоторые слои средневековых городов: ремесленники, торговцы.

Большое воздействие на возникавшую науку о народах оказали идеи Мозера, связанные с его социально-психологическими и социологическими исследованиями. Положения Мозера о «существовании» народа, как творческой силы, значения «универсальной народной идеи», а также роли в развитии культуры немецкого народа «общественного духа» (*Gemeinschaftsgeist*), «недифференцированной народной массы»<sup>7</sup> долгие годы являлись предметом дискуссии.

Уже в начале XIX в. в работах отдельных германских ученых стали появляться мысли об исключительной роли немецкого народа в мировой истории и культуре.

Немалое воздействие на формирование народоведения и утверждение в нем националистических взглядов оказали труды *братьев Гримм*, особенно в связи с исследованиями народной поэзии и «естественной» поэзии (*Naturpoesie*). Им принадлежит идея о так называемой языковой нации, вошедшая как важная составная часть в германское народоведение и в несколько измененном виде заимствованная нацистской идеологией<sup>8</sup>.

Идея «языковой нации» была связана с концепцией братьев Гримм о «немецком духе» (*deutscher Volksgeist*), изображаемым в виде некоего «первичного», «чистого» явления. Этот «народный дух» понимался братьями Гримм как воплощение божественного, сакрального начала. Эти взгляды были тесно связаны с распространенными среди германистов и народоведов представлениями о некоей «вечной идее», воплощающей единство таких понятий, как «естественное», «древнее», «немецкое». Народ воспринимался как нечто органическое, естественно возникшее и выросшее и не изменявшееся в ходе истории. По мнению *Якова Гримма*, язык и народ суть извечно неделимый организм, порождение «народного духа», основа «языковой нации»<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> *Emmerich Wolfgang*. Germanistische Volkstumsideologie. Tübingen, 1968. S. 25 u. folg.

<sup>7</sup> *Moser Justus*. Osnabrückische Geschichte. Bd. 2, 1768, Bd. 3, 1818. «Gemeinschaftsgeist» можно перевести также как «дух сообщества».

<sup>8</sup> *Rosenberg Alfred*. Das Wesensgefüge des Nationalsozialismus. Grundlagen der deutschen Wiedergeburt. München, 1934.

<sup>9</sup> *Grimm Jakob*. Deutsche Mythologie. Bd. 1—3. Berlin, 1875—1878; Idem. Über den Ursprung der

На формирование народоведения значительное воздействие оказали некоторые научные направления, получившие распространение в Германии в XIX в. Прежде всего надо упомянуть «народную психологию» и «социальную психологию». Их последователи, *Г. Штейнхольд* и *М. Лазарус*, выдвинули концепцию об «объективном народном духе, отражающемся в духовных формах»: языке, религии, мифах, обычаях, праве, народном искусстве. Концепция народной психологии сводилась к признанию истоков всех социальных явлений в изначальной духовной и психической предрасположенности.

Немаловажное значение для развития немецкого народоведения имели социологические концепции, поначалу отличавшиеся даже некоторой прогрессивной эволюционистской направленностью. Однако, начиная с трудов *Макса Вебера*, в немецкой социологии преобладание приобрели взгляды о первичности идей, под воздействием которых возникают материальные, в том числе и экономические явления<sup>10</sup>.

Существенное воздействие на формирование теоретических взглядов романтического народоведения оказала немецкая идеалистическая философия<sup>11</sup>. Положения *Г. В. Гегеля* и *В. Ф. И. Шеллинга* о «философском организме» в народоведении получили переосмысление в «органологические» представления о статичности и неизменности общества, неизменности социального организма, лишённого классовых различий и противоречий (*Volksganze*) и основывающегося на «общности немецкого духа». Получили развитие также взгляды Гегеля, исходившего из понятия «статическое общество», о постепенной трансформации семьи в народ, о крестьянстве и деревне как основе народа.

Основные положения немецкого народоведения, исходившие из теорий романтической германистики и немецкой идеалистической философии, были сформулированы уже к концу первой половины XIX в. Но окончательное его оформление в виде самостоятельной дисциплины связано с именем *Вильгельма Генриха фон Риля* (1823—1897), чьи работы и взгляды получили широкое распространение не только в Германии, но также в Австрии и Швейцарии.

Труды Риля переводились и издавались в России, а его идеи оказали немалое влияние на российских славянофилов и народников.

Риль принадлежал к кругу «статистиков», был последователем взглядов Гегеля и романтической германистики, но по ряду вопросов высказывал самостоятельные суждения.

Он сформулировал цели и задачи народоведения, определил его составные части и методику исследования.

Новая наука была провозглашена им в докладе «Народоведение как наука», прочитанном в 1858 г. (Некоторые идеи, высказанные в этом докладе, были опубликованы несколькими годами раньше<sup>12</sup>.)

Sprache. Berlin, 1966.

<sup>10</sup> *Weber Max*. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924.

<sup>11</sup> Ср.: История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М., 1977. С. 70, 71.

<sup>12</sup> *Rhiel W. H.* Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozial-Politik.

Идеи Рилья определили развитие народоведения на десятилетия вперед. К тем или иным его мыслям народоведы нередко возвращаются и в наши дни, тем более, что в какой-то мере немецкое народоведение остается таким же, каким оно было декларировано Рилем.

Научное наследие Рилья весьма разнообразно и во многом противоречиво. Некоторые его идеи имели несомненное научное значение, а отдельные были даже прогрессивными. Но в целом они имели консервативный характер и были прямо или косвенно направлены против либерального движения просвещения в Германии, что некоторые современные немецкие народоведы пытаются отрицать. Ряд теоретических положений Рилья был впоследствии включен в идеологический арсенал нацизма, в чем Риль, впрочем, прямо и непосредственно повинен не был, тем более, что сам он не был ни шовинистом, ни расистом. Однако он был наследником романтической германистики, что и предопределило возможность истолковать некоторые его идеи в угодном нацизму духе.

В отличие от предшественников — германистов, Риль вышел за пределы проблем изучения немецкого языка и германской мифологии и поставил в названном выше докладе вопрос об изучении народной жизни в целом, закономерностей ее изменения и развития. В отличие от братьев Гримм, он был воодушевлен эволюционистскими идеями о развитии общества и обозначил понятие *народ* как «постоянный исторический процесс». Однако в своих взглядах Риль отличался крайней непоследовательностью и, наряду с эволюционистскими, пришел к некоторым националистическим выводам. Вслед за Гегелем и некоторыми германистами-романтиками, он рассматривал народ как органическое «натуральное» единство. Он писал, что народ не есть механическая сумма индивидов, а суть единство, составляющее организм «народного духа». Семью, сословия и другие социальные элементы общества Риль рассматривал как неизменные явления. Его особые симпатии были обращены к крестьянству, в котором он видел «естественное статическое постоянство». Вместе с тем он призывал изучать все слои общества. Риль пытался найти метафизические законы немецкой народной жизни, что имело определенную националистическую окраску. Националистическими по характеру являлись призывы Рилья к возрождению национального самосознания и национального воспитания.

Согласно концепции Рилья, законы народной жизни надлежало изучать на основе исследования четырех больших «S»: Stamm, Sprache, Sitte, Siedlung (племя, язык, обычай, поселение). Эти взгляды Рилья находились в тесной связи с положениями народной и социальной психологии и, в частности, с исследованиями немецким философом *Вильгельмом Вундтом* понятия «народная душа» и законов «народной психологии» применительно к немецкому народу.

Вторая половина XIX в. — время полного утверждения в немецком народоведении романтического направления и интенсивных исследований в

---

Stuttgart, Tübingen, Augsburg. Bd. 1—2, 1854; Bd. 3, 1855; idem. Kulturstudien aus den Jahrhunderten. Stuttgart, 1873.



области теории, широких полевых работ. При этом в Германии исследования в области народоведения постепенно приобретали все более националистическую, а затем и шовинистическую окраску. Особенно сильно это проявилось в годы франко-прусской войны 1870 г. и создания Германской империи.

В отличие от «статистики» (науки государственной), исследования романтического народоведения не ограничивались фиксацией наблюдаемых явлений современной жизни, а рассматривали различные стороны народной жизни — начиная от средних веков и до современности, — изучали все области, где был распространен немецкий язык.

Идеализация крестьянства должна была, как надеялись представители немецкого народоведения, способствовать устойчивости в индустриальном мире. В народоведческих трудах крестьянство предстало как внеисторический и вневременной слой общества. Особый акцент на изучение крестьянства в немецком народоведении оказал определенное влияние на научную ориентацию науки о народах в ряде европейских стран. В какой-то мере это справедливо и в отношении русской дореволюционной и советской этнографии.

В 1890 г. в Германии возникло «Общество народоведения» (Verein für Volkskunde), ставившее своей целью изучение народной жизни. В это время предпринимались попытки уточнения понятия «народоведение» и его задач (Густав Мейер, Карл Вейнхольд и другие)<sup>13</sup>.

В 1904 г. произошло событие, которое привело к дальнейшей координации и расширению исследований в области народоведения: был создан Союз германских обществ народоведения (Verband deutscher Vereine für Volkskunde), объединивший до 200 обществ и кружков «любителей народоведения».

В начале XX в. началась научная деятельность крупнейшего представителя народоведения 20—40-х гг., Адольфа Шпамера — одного из признанных лидеров этой науки.

Одновременно с Германией происходило становление народоведения в Австрии и Швейцарии. Эти три национальные ветви народоведения во многих отношениях были сходны между собой. Во всех трех странах имели распространение одни и те же теоретические течения и методические принципы, в выработке которых в равной степени принимали участие ученые этих стран. Различия в то время лежали главным образом — и то не всегда — в государственной принадлежности изучаемого немецкоязычного населения и в определенных политических акцентах, характерных для части германских, а позднее и австрийских ученых.

В конце 1870-х гг. в Австрии появились народоведческие работы, заложившие основу «Венского филолого-исторического направления»<sup>14</sup>. Это направление ставило своей задачей изучение «слов и вещей» в их функциональной взаимосвязи. Несколько позднее к нему примкнули известные

<sup>13</sup> Mayer Gustav. Essais und Studien zur Sprachgeschichte. Berlin, 1893.

<sup>14</sup> Schmidt Leopold. Wiener Volkskunde. Wien u. Leipzig, 1940.

народоведы *П. Мерингер*, *М. Гейн*, *О. Лауфер* и другие. Их исследования связывались главным образом с изучением крестьянского дома и его содержания, попытками объяснения слова через вещи, а вещи через слова. В 1909 г. был создан журнал «Слово и вещи» (*Wort und Sachen*).

В 1894 г. в Вене был основан Союз австрийского народоведения (*Verein für Österreichische Volkskunde*), во главе которого встали *Вильгельм Гейн* и *Михаил Хаберланд*. В теоретическом отношении австрийское народоведение того времени находилось под сильным влиянием идей Рия о культурно-исторических исследованиях. Популярностью пользовался «филологический» метод Р. Мерингера.

Организационное оформление швейцарского народоведения произошло значительно позднее; только в конце XIX в. в немецкой части Швейцарии появляется значительное число работ, посвященных проблемам народоведения.

В начале XX в. широкое распространение в народоведении приобрели теоретические исследования швейцарского профессора *Эдуарда Гоффманна-Крайера*. Его взгляды на цели и задачи народоведения, объект исследования и существо понятия «народ» оказали существенное воздействие на дальнейшее формирование теоретических основ народоведения как в Швейцарии, так и в Германии и Австрии.

Главную задачу народоведения Гоффманн-Крайер усматривал в изучении «примитивных пережитков» в народной жизни, что само по себе не было чем-то новым. Но понятие «народ» связывалось им с «глубинными социальными и духовными слоями нации». Причем в «народе» предлагалось строго различать два слоя культуры: народный, застойный (*Generelle stagnierende*) и высший, индивидуально-цивилизаторский (*individuell zivilisatorisch*). При этом первый слой обозначался как «политически-национально-народный» (*Politisch-national-populus*), а второй — как «социально-цивилизаторский» (*sozial-zivilisatorisch-vulgus in populo*). Гоффманн-Крайер отрицал возможность самостоятельного развития народной духовной жизни, которая, как он полагал, была целиком заимствована у высших слоев населения<sup>15</sup>.

Теоретические взгляды Гоффманна-Крайера получили, как отмечалось, широкое распространение в народоведении. Долгие годы круг исследований в народоведении ограничивался главным образом крестьянской жизнью, что, впрочем, было характерно и для взглядов традиционных германистов. Особенно большой популярностью пользовалась его крылатая фраза, гласившая, что «народ не производит, а только перерабатывает заимствованное у высших слоев». Это положение в дальнейшем получило более детальное развитие в работах других исследователей.

Существенное влияние на развитие немецкого народоведения в начале XX в. оказали труды одного из видных представителей науки о народах —

---

<sup>15</sup> *Hofmann-Krayer Eduard*. Die Volkskunde als Wissenschaft. Zürich, 1902; idem. Naturgesetz in Volksleben // Hessische Blätter für Volkskunde. Bd. 2. 1903; idem. Individuelle Triebkräfte im Volksleben // Schweizerischer Archiv für Volkskunde. Bd. 30, 1930; idem. Feste und Bräuche des Schweizervolkes. Neubearbeitet von Paul Geiger. Zürich, 1940.

*Карла Теодора Преусса.* В своих взглядах он сочетал традиционные воззрения романтической германистики, идеи *Бастияна* и «психологизм» в духе Эмиля Дюркгейма. В теоретических исследованиях он исходил из мысли о том, что все элементы культуры каждого народа возникали и развивались из «недифференцированной общественной культуры» (*Gemeinschaftskultur*). Хотя никаких принципиально новых идей он не высказал, его большой научный авторитет способствовал утверждению этой концепции<sup>16</sup>.

Таким образом, в области целей и задач народоведения в начале XX в. имели распространение главным образом две концепции. Одна, в то время менее популярная, восходила к представлениям Рилля, предлагавшего изучать все слои народа. Другая, более распространенная и модная, сформулированная *Гоффманном-Крайером*, предлагала исследовать только «примитивную крестьянскую культуру». Соперничество этих двух точек зрения в дальнейшем составило один из существенных признаков истории народоведения. Но, какой бы объект исследования ни признавался наиболее важным, большая часть исследователей стояла на позициях «психологизма» в духе Дюркгейма.

подавляющая часть исследователей не разделяла шовинистических взглядов, хотя ряд их теоретических положений не только объективно вел к шовинизму, но и впоследствии вошел в идейную основу нацизма.

Первая мировая война и связанный с ее началом очередной взрыв шовинистических настроений в Германии сопровождались восхвалением немецкого народа и его свойств как идеального явления (его прилежности, честности, добродушия) и безудержным порицанием других народов. В народоведении получили распространение понятия, позднее ставшие идеологическим обоснованием гитлеровских концлагерей, политики истребления всего прогрессивного и геноцида: такие как человек «чистый по своему немецкому существу» (*artrein*) и «чуждый (немецкому) существу» (*artfremd*). Одновременно с восхвалением всего немецкого получило распространение отрицательное отношение к христианству, особенно католицизму, сопровождавшееся поисками мистически-доисторических корней немецкого народа, как «органологического» явления.

### ***Народоведение в 1920-х годах***

Важным этапом в истории немецкого народоведения был сравнительно короткий отрезок времени между концом Первой мировой войны и приходом нацистов к власти. В эти годы окончательное оформление получили многие научные течения, истоки которых восходили к предшествующему периоду. Во всех течениях народоведения, даже тех, что декларировали отрицательное отношение к германистике, в той или иной мере ощущалось влияние традиционных положений романтической германистики.

В начале 1920-х гг. сложилось «психологическое» направление, имевшее много видных сторонников в народоведении, рассматривавших его как

<sup>16</sup> *Preuss Karl Th.* Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig, Berlin, 1914.

самостоятельную психологически ориентированную науку (Volkpsychologische Zielstellung). Основные положения психологического направления восходили к взглядам «народной» и «социальной» психологии. Ощутимое воздействие на формирование психологического направления оказали также концепции французской социологической школы Э. Дюркгейма и *Левы Брюля*.

Во многих отношениях психологическое направление тесно смыкалось также с другим распространенным в немецком народоведении течением — социологическим.

К психологическому течению могут быть отнесены такие крупные представители народоведения, как *Х. Фрейер*, *М. Румпф*, *Г. Ипсен*, *Адольф Шпамер*, видевшие основную задачу народоведения в исследовании духовной и душевной жизни народа, а также близкие к ним *А. Хаберланд* и *А. Хельбок*.

Несмотря на известные различия во взглядах, все эти исследователи выступали против понимания народоведения как науки об архаических по преимуществу явлениях в народной жизни. Главным объектом исследования они считали душевный склад, душевную жизнь, склад ума и образ мыслей (Mentalität) народа в целом и отдельных его групп.

Еще со времени *Макса Вебера*, сделавшего попытку превратить социологию в генерализирующую науку (в чем его поддержали *У. Шпрингер* и *Е. Фролейш*), в народоведении стало появляться все больше сторонников этого направления. К началу 1920-х гг. окончательно сложилось течение, которое его недоброжелатели иронически называли «социологизирующим народоведением». Часть народоведов, к примеру, *М. Вахер* и *Юлиус Швиетеринг*, относились к нему весьма критически.

Так, Швиетеринг, соглашаясь в целом со сторонниками психологического направления о необходимости изучения современных явлений, резко критиковал их за невнимание к крестьянству, как к «стабильному и ведущему слою нации». Он считал народоведение частью истории и видел его задачу в изучении общественной жизни в целом, а не индивидуальных или социально-психологических явлений. Одновременно он выступал за функциональный подход к исследованиям в народоведении<sup>17</sup>.

Швиетеринг имел значительное число последователей, стремившихся вслед за своим учителем изучать свойства *всего* народа (Eigenschaft des Gesamtvolkes).

Однако многие авторитетные исследователи выступали против как «психологизации», так и «социологизации» народоведения, так как, по их мнению, это приводило к одностороннему взгляду на существо и характер народной культуры. Наиболее энергичным среди них был *Отто Лауффер*, который считал, что народоведение представляет собой «зеркало народной жизни», отражает ее такой, какая она есть, и объясняет, почему она имеет данный облик. Лауффер высказывал опасения, что вследствие «психоло-

---

<sup>17</sup> *Schwietering J.* Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde // Vierteljahresschriften für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Bd. 5 (1927).

гизации» народоведение скатится к оторванным от действительности спекуляциям. Такая же опасность, по его мнению, грозила науке и со стороны «социологизации». Лауффер считал, что основная задача народоведения состоит в исследовании немецкой Gemeinschaftsart<sup>18</sup>.

В том же духе высказывался и Теодор Фрингс, называвший понятие «душа народа» «мнимой романтической декорацией»<sup>19</sup>.

В начале 1920-х гг. сложилось еще одно крупное научное направление — Боннская культурно-географическая школа. В основе ее научных установок лежали идеи, высказанные в свое время Ф. Гребнером и В. Анкерманном в связи с учением о «культурных кругах».

Дальнейшую разработку это учение получило в трудах Фердинанда Вреде, писавшего о пространственном размещении народного культурного достояния, а также в работах К. Вагнера и Адольфа Баха, исследовавших пространственное распространение немецких имен и культурных ценностей и считавших, что народоведение может иметь прочное основание только в применении пространственно-картографического метода<sup>20</sup>.

Сторонники культурно-географического направления Х. Аубин и Т. Фрингс основали в 1927 г. при Боннском университете Институт исторического краеведения Рейнских земель. Институт ставил своей задачей исследования по народоведению на основе «учения о культурном пространстве» (Kulturraumlehre). Многие положения Боннской культурно-исторической школы были заимствованы нацистскими идеологами и положены в основание теории и практики агрессивной геополитики.

Одним из наиболее заметных явлений в народоведении Германии 1930-х гг. было учение Ханса Науманна (1886—1953) о «двух культурных слоях» (Zweischichtentheorie) и об «опущенном культурном достоянии» (gesunkenes Kulturgut). Взгляды Науманна во многих отношениях были близки психологическому направлению, но отличались большим своеобразием.

Германист по образованию, Науманн был профессором в Йене (с 1919 г.), во Франкфурте-на-Майне (с 1921 г.) и в Боннском университете (1932—1945).

Личность Науманна, его идейные и научные взгляды на редкость противоречивы, сочетают в себе как крайне реакционные, так и прогрессивные черты и небезынтересные теоретические обобщения. С одной стороны, Науманн стремился быть идеологом нарождавшегося «национал-социалистического народоведения». Он выступал как апологет гитлеризма, ничтожный в своем низкопоклонстве перед главарями нацистской Германии, призывал студентов бросать в костер прогрессивные, неудобные нацистскому режиму

<sup>18</sup> Трудно переводимое понятие, под которым понималась общность свойств, имевшая своим источником кровь ее носителей и сформированная историей, ландшафтами и особенностями «исходных свойств» (Stammeseigentümlichkeit); см.: *Lauffer Otto*. Was heißt deutsche Volkskunde? // *Ztschr. für Volkskunde*. 1933.

<sup>19</sup> *Frings Theodor*. Deutsche Forschung, 1928.

<sup>20</sup> См. напр.: *Bach Adolf*. Wege und Ziele der deutschen Volkskunde // *Neue deutsche Schule*. Jg. 4. 1930.

книги. С другой стороны, это был ученый, создавший своеобразную научную теорию, во многих своих частях несовместимую и даже враждебную основам нацистской идеологии, и не отрешившийся от своего учения, несмотря на резкую критику со стороны нацистов.

Автор ряда работ по народоведению, Науманн сформулировал свои основные теоретические положения еще в первой половине 1920-х гг. Его главный труд, «Основы немецкого народоведения», был издан в 1922 г., а в 1929 г. переиздан, что является показателем интереса научной общественности ко взглядам Науманна. В 1935 г. вышло в свет 3-е издание этого труда, что было возможно только при поддержке со стороны нацистского руководства<sup>21</sup>. Основные теоретические положения остались без изменения, однако были сделаны некоторые одиозные дополнения в нацистском духе.

Истоки идейных позиций Науманна восходят в значительной мере к представлениям романтической германистики, взглядам Дюркгейма и учению о праэлогическом мышлении *Леви Брюля*. Сильное влияние на взгляды Науманна оказала концепция Хоффманна-Крайера (см. выше), в соответствии с которой в народе существуют два культурных слоя: нижний, застойный, и высший — «индивидуально-цивилизаторский». Науманн отрицал возможность самостоятельного развития народной духовной жизни (что было, кстати, одним из главных оснований для гневных выпадов против его теоретических положений со стороны идеологов нацизма, объявлявших крестьянскую культуру «животворной основой всего германского»). Науманн полагал, что сам народ не способен рождать духовные ценности, а только заимствует их из культуры высших слоев и перерабатывает в своем духе.

Нельзя не упомянуть, что некоторые, основанные на эмпирических наблюдениях, теоретические обобщения Науманна оригинальны, не лишены интереса и не утратили значения до нашего времени. Но самой слабой и противоречивой стороной концепции Науманна (что было отмечено и рядом его критиков) были его взгляды о существовании «народной общности». С одной стороны, он рассматривает народную жизнь как некое отражение культурной жизни высших слоев и называет крестьянство «носителем примитивной культуры». С другой стороны, Науманн приходит к заключению — отнюдь не вытекающему из совокупности его взглядов, зато отвечающему представлениям романтической германистики — о наличии в «примитивной общей культуре» некоей мистической духовной силы, магического духовного источника, оплодотворяющего всю культуру в целом, в том числе и высшую. Личное и индивидуальное создают высшую культуру, но ее корни лежат в примитивной культуре, являющейся вечной материнской основой.

Если свою концепцию об «опущенном культурном достоянии» Науманн аргументирует более или менее широким и в части случаев доказательным

---

<sup>21</sup> *Naumann Hans*. Primitive Gemeinschaftskultur. Jena, 1921; idem. Grundzüge der deutschen Volkskunde. Leipzig, 1922; 2-te Aufl., Leipzig, 1929; 3-te Aufl. Leipzig, 1935; idem. Versuch einer Geschichte der deutschen Sprache als Geschichte deutschen Geistes // Deutsche Vierteljahrsschrift. Bd. 1, 1923; idem. Über die sprachliche Verhältnisse von Ober- zu Unterschicht // Jb. für Philologie. Bd. 1, 1925; Deutschkunde und Volkskunde // Ztschr. für deutsche Bildung. Bd. 5, 1929, u. andere.

материалом, то положения о «примитивной культуре» и о «мистическом животворном источнике» остаются пустой декларацией, автор даже не указывает, что он имеет в виду, в чем и каким образом проявляются «магические силы», как разрешается противоречие между «примитивной культурой» и «абсолютной примитивностью».

Работы Науманна вызвали большой отклик в народоведении. Большая часть авторов признавала оригинальность его теоретических построений, однако воспринимала их довольно критически.

Оставляя в стороне «психологизм» в духе Леви Брюля и мистическую мишуру, можно отметить, что концепция Науманна содержит и рациональное зерно, касающееся воздействия городской культуры на сельскую и формирования так называемой народной культуры<sup>22</sup>.

Научная деятельность Науманна оставила заметный след в истории немецкого народоведения и выглядела как оригинальное и яркое явление.

Из числа ведущих народоведов практически единственным, кто, хотя и с известной критикой, но в целом положительно отнесся к учению Науманна, был *Адольф Шпамер*. Он даже называл его «краеугольным камнем в синтезе современных ему знаний в народоведении».

Определенное воздействие на народоведение оказал иррационализм, получивший в 1920-х гг. распространение среди части либеральной немецкой интеллигенции. В тот же период широкую популярность вновь приобрели полузабытые взгляды В. Г. фон Рилья (так называемое Рилье возрождение). Они были, в частности, использованы — в самых реакционных целях — деятелями нарождавшегося «национал-социалистического народоведения».

В рассматриваемое время завершилось складывание националистической и шовинистической «национально-народной» идеологии (*Völkisch Ideologie*). Идея «национально-народного», ставшая одним из краеугольных камней нацистского мировоззрения, была в немалой степени плодом теоретических изысканий в области народоведения и получила отражение почти во всех трудах по народоведению 1920—30-х гг. В том числе и тех авторов, что после 1945 г. во всеуслышание доказывали свою непричастность к нацизму.

Утверждение «национально-народной» идеологии сопровождалось распространением расистских взглядов, что нашло отражение и в народоведении. Декларировалась неразрывная связь между расой, языком и народом. Это единство понималось как «душа народа» и его характер. Существенной составной частью «национально-народной» идеологии и нацизма стала догма «крови и земли» (*Blut und Boden*).

К середине 1920-х гг. в народоведении стало появляться все больше работ, имевших откровенно расистскую и нацистскую направленность. Характерный представитель этого направления — *Фридрих Люерс*, ратовавший за весьма широкое понимание задач народоведения и предлагавший даже создать новую науку «*Volkstumskunde*»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Ср.: *Рабинович М. Г.* Город и традиционная народная культура // Сов. этнография. 1980, № 4.

<sup>23</sup> Трудно переводимое понятие, примерно «наука о свойствах народа» (имелся в виду только

К концу 1920-х гг. немецкое народоведение оказалось тесно связанным с нацистским движением, особенно в связи с разработкой проблем «народной идеологии».

### **Годы нацизма**

Это весьма сложный и в целом бесславный период в истории немецкого народоведения. С народоведением постоянно заигрывал видный идеолог нацизма *Альфред Розенберг* и некоторые другие ведущие деятели нацистской партии (такие, как *Генрих Гиммлер*), использовавшие шовинистические и расистские концепции этой науки в своих целях. Однако народоведение в целом и принцип «национально-народного» встречали отрицательное отношение со стороны Гитлера и части его приближенных.

Превращение народоведения в нацистскую науку происходило под лозунгами «*Gleichschaltung*», «*Selbstgleichschaltung*», что означало «унификацию в рамках нацистской идеологии» и «самоприсоединение» к ней. Уже в 1933 г. Союз немецких обществ народоведения принял решение об активном сотрудничестве с национал-социализмом. Ряд представителей народоведения всячески стремились услужить нацизму, показать ему свою преданность. На первых порах народоведение получало разнообразную поддержку в своей деятельности со стороны нацистского руководства. Было основано несколько кафедр народоведения при университетах, проводились конгрессы, издавались журналы. Однако полного взаимопонимания и доверия между нацизмом и народоведением достигнуто не было. Последнее постоянно обвинялось в следовании либеральным, а не национал-социалистическим тенденциям. Так, один из идеологов нацизма, близкий к народоведению, писал: «Душный, возбуждающий воздух эпохи кризиса (имелось в виду время, предшествовавшее приходу нацистов к власти. — *Г. М.*) просто-напросто не хотел выветриваться из народоведения»<sup>24</sup>. Другой деятель того же рода главным врагом национал-социалистического народоведения называл либерализм, узкую специализацию, интернационализм, привлечение сравнительного материала по примитивным народам и, наконец, учение Ханса Науманна «*Gesunkenes Kulturgut*»<sup>25</sup>.

Оживление деятельности народоведения с приходом нацистов к власти в научном смысле оказалось малоэффективным. Между тем гитлеровское руководство прилагало немалые усилия для «нацификации» народоведения, по-видимому, считая его важным идеологическим инструментом. В противовес традиционному народоведению в 1936—1937 гг. было организовано «Рабочее сообщество немецкого народоведения» во главе с *Бальдуrom фон Ширахом* и рядом других нацистских главарей. Возникло также

---

немецкий народ); см.: *Rosenberg Alfred*. Blut und Ehre. Ein Kampf für deutsche Wiedergeburt. Reden und Aufsätze 1919—1933. München, 1938; *Claus L. F.* Rasse und Seele. Halle/Sa, 1923; idem. Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker. München, 1929.

<sup>24</sup> *Bohem M. N.* Die Krise der Volkskunde // Archiv für Landes und Volksforschung. Bd. 1. 1937.

<sup>25</sup> *Bayer P.* National-Socialism und Volkskunde // Dichtung und Volkstum. Bd. 41. 1941.



Общество народоведения непосредственно при кружке «Друзей Рейхсфюрера Гиммлера».

Однако тремя названными, как бы официальными, «направлениями» течения в народоведении не ограничивались. Кроме них существовала еще небольшая группа ученых — сторонников главным образом «народной идеологии», достаточно реакционных по своим убеждениям, однако пассивно или даже активно враждебных нацистскому режиму.

И все же наиболее прочные позиции в немецком народоведении 1930-х — первой половины 1940-х гг. продолжали занимать традиционные взгляды германистики в сочетании с психологическими и этносоциологическими концепциями Альфреда Дюркгейма, Леви Брюля, *Рихарда Турнвальда*.

Среди немногих исследователей, продолжавших в годы нацизма заниматься теоретическими проблемами науки, в первую очередь следует назвать Адольфа Шпамера, Адольфа Баха и Ханса Науманна.

Различные по своим убеждениям и научным позициям, Шпамер и Бах считались в научных кругах самыми авторитетными представителями народоведения 1930-х гг. Оба были крупными теоретиками и практиками, и воздействие их фундаментальных трудов на немецкое народоведение продолжало ощущаться не только в указанное время, но и десятилетия спустя.

Своеобразна фигура *Адольфа Шпамера* (1883—1953). Он не был скомпрометирован связями с нацистским режимом. После разгрома гитлеризма встал на сторону демократических сил<sup>26</sup>. Однако научные позиции Шпамера весьма эклектичны, а в отдельных чертах были даже созвучны официальной нацистской идеологии.

Значительное внимание Шпамер уделял предмету и задачам народоведения. По поводу предмета он писал, что, хотя исследование нацелено главным образом на изучение народа и его подразделений — племен, групп (Schlag), местностей, общин, — основное внимание уделяется не всей совокупности человеческих жизненных проявлений внутри избранного объекта, а только таким, что характеризуют личность как «народного человека», причем не как индивида, а в его общенародных и групповых связях. Шпамер резко выступал против понимания народоведения как науки, ограничивающейся проблемами изучения крестьянства. Считал, что народоведение не должно замыкаться ни на примитивных явлениях культуры, ни на крестьянской культуре, как якобы наиболее типичной представительнице примитивной, «неиспорченной» культуры, как это было принято считать в романтической германистике. Уточняя свое понимание народоведения,

<sup>26</sup> Адольф Шпамер родился в Дармштадте в семье врача. Изучал германистику, историю искусства, национальную экономику. Преподавал в качестве доцента в Дрездене. В 1936 г. возглавил вновь открытую кафедру народоведения в Берлинском университете. Из-за своей либеральной деятельности неоднократно вступал в конфликты с администрацией и нацистскими властями, что стало препятствием в 1938 г. его приему в члены Прусской академии наук. После окончания войны остался в Советской зоне оккупации, позднее ГДР. Был избран в члены Академии наук ГДР и возглавил «Академическую комиссию по народоведению». Но не смог завершить начатую работу по состоянию здоровья и в 1953 г. умер.

Шпамер утверждал — впрочем, без достаточного основания, — что для современного ему состояния этой науки было характерно исключение из поля исследования проблем антропологии и обращение к проблемам «умственно-духовного статуса народных общностей» (*Geistig-seelischer Status der volkshaften Einheiten*).

Главное место в теоретических построениях Шпамера, пожалуй, занимало обоснование представления о коллективной и индивидуальной психологии как истоках народной культуры. Формирование не только духовных, но и материальных ценностей имело, по Шпамеру, психологические основы<sup>27</sup>.

Говоря о научной значимости трудов Шпамера, следует отметить, что им был собран и систематизирован большой этнографический материал по культуре немецкого населения. В его теоретической концепции положительное значение имели настойчивый призыв к изучению всех слоев общества, а не только крестьянства (что было продолжением и развитием идей Риля) и ориентация народоведения на изучение современности. Однако, есть основания думать, что Шпамер недооценивал значение изучения традиционной культуры, а его социально-психологические построения отличались крайним субъективизмом. Вместе с тем его научный авторитет и то место, какое он занимал в народоведении, заставляет с большим вниманием относиться к его научному наследию.

В течение более трех десятилетий, с середины 1920-х и до конца 1950-х гг., одной из крупнейших фигур в немецком народоведении был *Адольф Бах* — виднейший представитель Боннской культурно-географической школы<sup>28</sup>. Исследователи этой школы, как уже отмечалось, разрабатывали главным образом проблемы связи природной среды и общества. Разделяя в целом позиции этого направления, Бах по многим вопросам придерживался взглядов романтической германистики, хотя и выступал с ее критикой. Ряд его теоретических положений геополитического характера был близок к нацистским концепциям.

Главный труд Баха, «Немецкое народоведение», выдержал три издания, причем последнее вышло в свет после второй мировой войны<sup>29</sup>.

В последнем издании книги, наряду с изложением своих теоретических взглядов, Бах уделил значительное внимание истории немецкого народоведения, сделал попытку проанализировать его состояние и националистические основы в годы нацизма. Но, осуждая нацизм как явление, Бах, подобно многим другим немецким авторам, мало что изменил в своих

---

<sup>27</sup> *Spamer Adolf*. Die Volkskunde als Wissenschaft. Stuttgart, 1933.

<sup>28</sup> Адольф Бах родился в 1890 г. Окончил университет по отделению германистики. С 1924 г. — приват-доцент Дармштадтского университета. Начиная с 1927 г. работал в Боннском университете, где в 1931 г. получил профессию. С 1941 по 1945 г. — профессор Страсбургского университета. В 1956 г. вышел на пенсию и вскоре умер.

<sup>29</sup> *Bach Adolf*. Deutsche Volkskunde. 1 Aufl. Leipzig, 1937. 2-е изд. (1944) — почти полностью погибло, сохранились лишь единичные экземпляры. 3-е изд. — Heidelberg, 1960. См. также: *Bach Ad.* Deutsche Mundforschung — ihre Wege, Ergebnisse und Aufgaben. Heidelberg, 1950; idem. Das eigenständige Volk. Darmstadt, 1964.

научных позициях, в сравнении с изложенными в первом издании его капитального труда. Он так и остался типичным представителем националистического романтизма в германистике и не изменил многих своих старых теоретических взглядов, адекватных временам нацистского народоведения. Следует, впрочем, оговориться, что, как в своих научных трудах, так и в практической деятельности, Бах не выступал как открытый апологет гитлеризма и нацистской идеологии. Однако, будучи лояльным режиму, он развивал идеи, не противоречившие основам нацистской идеологии. А порой высказывал мысли, аналогичные нацистским доктринам, — особенно в отношении пресловутой концепции «крови и земли» (*Blut und Boden*), связи характера народа с его расовыми признаками.

Собственные концепции Баха несут на себе сильный отпечаток психологизма в духе Дюркгейма и Леви Брюля в его немецкой интерпретации, имеющий выраженный «нордический» характер.

Для взглядов Баха наиболее характерен призыв к возврату к немецкому романтизму в духе Рила. В связи с этим он отмечал, что интерес к Науманну постепенно падает и происходит возврат к идеям Рила. Особенно важной идеей Рила он считал мысль о необходимости изучения в первую очередь современного общества, всех его слоев, что, по мнению Баха, отвечало задачам «современной политики и воспитания народа».

Много внимания Бах уделял детальному изложению взглядов на существо народоведения, его задачи и методы.

Объект исследования Бах усматривал в изучении немецкого народа в целом, как некой «культурной общности» (*Kulturvolk*), не ограничиваясь пределами германского государства. При этом народоведению отводилась роль быть не просто суммой знаний, а наукой, занимающейся прежде всего проблемами современного «народно-духовного общественного достояния».

Задачи народоведения Бах определял как необходимость изучения «народных общественных связей в мировоззрении и свойств духа».

Бах настойчиво подчеркивал, что при изучении материальных предметов народоведение должно интересоваться только тем, что лежит в сфере духовного отношения к ним народа.

Подытоживая свои теоретические выводы, Бах следующим образом формулировал задачи немецкого народоведения: «это наука о настоящем и будущем народного мировоззрения и народного психического склада в жизненном пространстве немецкого народа и органически с ним связанных территориальных групп (за пределами Германии. — *Г. М.*)».

Рассматривая процессы, происходившие в немецком народоведении между двумя мировыми войнами, следует вернуться к деятельности Ханса Науманна. Это тем более интересно, что происшедшая с ним метаморфоза после захвата власти нацистами типична для многих представителей народоведения.

Начиная с 1932 г. Науманн опубликовал ряд статей, написанных в нацистском духе<sup>30</sup>. Воздействие нацистской идеологии заметно проявилось в третьем издании его основного труда (*Deutsche Volkskunde in Grundzügen*),

<sup>30</sup> *Naumann Hans. Deutsche Nation in Gefahr. Stuttgart, 1932.*

вышедшим в свет в 1925 г. Так, автор сделал любопытную попытку увязать свою концепцию с нацистскими доктринами и утверждал, что его «примитивная общность» есть не что иное, как один из основных постулатов национал-социализма и расизма, а именно, «кровь и земля».

Совершенно новым для идей Науманна стала попытка обосновать принцип «вождизма» — одну из главных идеологических основ национал-социализма.

Кроме теоретических разработок, в рассматриваемое время продолжалось интенсивное изучение культуры и быта, психологической ориентации немецкоязычного населения. В 1930-х гг. появились первые публикации, посвященные городским рабочим.

Из исследователей 1930-х гг., известных работами в области народоведения, можно в первую очередь назвать:

в Германии — *А. Баха, А. Шпамера, Г. Аубина, Т. Фрингса, М. Х. Бозма, Е. Ферле, Е. Могка, В. фон Герамба, Ю. Швиетеринга, В. Песслера, В. Э. Пеукерта, О. Лауфера;*

в Австрии — *Л. Шмидта, А. Допша, М. Хаберланда, Х. М. Фукса;*

в Швейцарии — *Э. Гофманна-Крайера, А. Вальдмейера-Брокманна, А. Блетчера, В. Гирса, О. Вазер, М. Фора.*

### **Немецкое народоведение после второй мировой войны**

Разгром гитлеровской Германии имел во многих отношениях катастрофические последствия для германского и австрийского народоведения, поставившего в течение 12 лет идеологическое оружие нацизму. Связи народоведения и нацизма были настолько очевидны, что, несмотря на мягкость, проявлявшуюся в западных зонах оккупации по отношению к нацистам, встал вопрос о праве народоведения на дальнейшее существование. В конечном счете, оно уцелело, но было неясно, в каком направлении должно развиваться. Обсуждение этой проблемы сопровождалось переоценкой ценностей и попытками осмысления идеологической и практической роли немецкого народоведения начиная с эпохи братьев *Гримм* и *Риля* и до времени крушения Третьей империи. Произошла поляризация взглядов, выразившаяся в столкновении позиций представителей старшего поколения ученых, пытавшихся, вопреки очевидным фактам, реабилитировать свое прошлое, и части исследователей послевоенного поколения.

На протяжении 1950-х — начала 1970-х гг. в Германии происходили многочисленные дискуссии о будущем народоведения. В этих спорах принимали участие, хотя и в меньшей степени, и австрийские и швейцарские народоведы. К положительным результатам дискуссии не привели. Не удалось выработать общей точки зрения ни по одному из обсуждавшихся вопросов.

Уже вскоре после Второй мировой войны, стали появляться первые работы, затрагивавшие различные теоретические проблемы народоведения. Одним из первых с критикой традиционного народоведения выступил социолог *Х. Маус*. Он потребовал ликвидации народоведения, скомпро-

метировавшего себя вместе с нацизмом. Однако пороки традиционного народоведения он оценивал односторонне, утверждая, что нацисты смогли использовать народоведение в своих целях только вследствие неясности его проблематики и приверженности романтическому пониманию «народного» и «народно-немецкого». Маус предложил создать новую универсальную науку о народе, включающую и проблематику народоведения<sup>31</sup>.

Против идей Мауса особенно резко выступил *Виль-Эрих Пеукерт*. В известной мере он справедливо утверждал, что и в прошлом немало народоведческих работ ориентировалось на социологию и этнологию и что объектом исследования была не только традиционная крестьянская культура, но и городское население, в том числе пролетариат. И что наряду с «историческим» существовало народоведение, исследовавшее современные проблемы. По мнению Пеукерта, основную задачу народоведения составляет исследование мировоззрения и душевного склада, склада характера народных групп, занимающих определенную территорию<sup>32</sup>.

Крайний психологизм в трактовке существа культурных явлений проявился и в ряде других послевоенных исследований.

В 1951 г. состоялся Первый конгресс народоведения, на котором известный музыковед и народовед *Вальтер Виора* произнес торжественную речь о значении народоведения в изучении культуры.

Значительным событием для немецкого народоведения стало переиздание в 1960 г. основного труда *А. Баха* «Немецкое народоведение».

С 1960-х и вплоть до начала 1990-х гг. вновь велась острая полемика о прошлом и возможных путях развития народоведения. Одним из первых против традиционных положений в народоведении в это время выступил *Герман Баузингер*<sup>33</sup>, чьи статьи оказали существенное воздействие на ход и направление дискуссий и положили начало критике «канона» в этой науке, ее нацистского прошлого, а также «народной идеологии».

Особенно острую форму дискуссии в народоведении приобрели с начала 1970-х гг., когда в спор включились «молодые реформаторы», представители послевоенного поколения ученых, вслед за Баузингером выступившие против «канона». Многие участники дискуссий высказывали мнение, что науку о немецкоязычном населении, «народоведение», следует переименовать — в связи с новым пониманием ее существа и задач. Предлагались термины: «культурная антропология», «культурология», «культурная социология», «европейская этнология», «социокультурология», социальная антропология. Однако, несмотря на бурные дебаты, ни одно из разногласий, касающихся теоретических проблем и переименования науки, устранено не было.

Часть участников споров выступала за так называемое историческое народоведение. Довольно большое распространение получила «культурно-

<sup>31</sup> *Maus K.* Zur Situation der deutschen Volkskunde // Die Umschau. Internationale Revue. Jg.1. Mainz, 1946.

<sup>32</sup> *Peukert W. E.* Zur Situation der Volkskunde // Die Nachbarn. Jg.1. 1948.

<sup>33</sup> *Bausinger H.* Volksleben. Tübingen, 1963; idem. Krisis der Tradition. Anerkennung zur Situation der Volkskunde // Ztschr. für Volkskunde. Jg. 66. 1969. Heft 2, и ряд других.

антропологическая программа», имевшая основой американскую культурную антропологию. Некоторые народоведы продолжали отстаивать позиции традиционного немецкого народоведения. Имело своих сторонников и так называемое сравнительное народоведение, в рамках которого предполагалось объединить народоведение и этнологию. Ученые Боннской культурно-географической школы принимали в дискуссии относительно небольшое участие, полагая, что главная задача народоведения не в теоретизировании, а в сборе и публикации фактического материала. Наиболее радикальной критике немецкое народоведение подверглось со стороны представителей довольно пестрого по идейной направленности «Критического социально-научного направления».

Выступления приверженцев американской культурной антропологии имели место и в 80—90-е гг. XX в. В конце столетия все большее число сторонников стало привлекать «европейское народоведение», ратующее за изучение населения развитых стран.

В настоящее время в Германии, Австрии и немецкоязычной Швейцарии работа в области народоведения ведется довольно интенсивно. Однако она ограничивается по преимуществу эмпирическими исследованиями и не предлагает каких-либо новых теоретических положений.

Функционируют научные общества, издается значительное количество журналов и отдельных публикаций, посвященных главным образом этнографическому материалу по узким вопросам народоведения. Работ по теоретическим проблемам в настоящее время практически нет.

Помимо университетов и научных учреждений, народоведческую работу проводят музеи — как специализированные, имеющие чисто народоведческую ориентацию, так и краеведческие (Heimatskunde) и страноведческие (Landeskunde). Народоведческие музеи имеются почти во всех крупных городах. Кроме того, создано или создается много музеев под открытым небом.

Важность изучения немецкоязычной науки о народах, в том числе народоведения, не ограничивается только научной стороной вопроса: немецкое народоведение оказало сильное воздействие на мировую науку о народах, в том числе (начиная с XVIII в.) и на русскую этнографию.

В настоящее время географические и тематические рамки исследований в области народоведения расширились. Особое внимание привлекли современные национальные и этнокультурные процессы в сельской и городской среде. Наконец, все больше развивается так называемая европейская этнология — изучение с позиций народоведения не только немецкоязычного населения, но и обитателей других европейских стран.

**В. В. Пименов**

## **О теоретической этнологии**

«Испуская последний вздох, я все-таки буду верить, что наука — самое важное, самое прекрасное и нужное в жизни человека, что она всегда была и будет высшим проявлением любви и что только ею одною человек победит природу и себя».

А. П. Чехов.

Еще совсем недавно — 35—40 лет тому назад — даже среди специалистов-этнологов бытовало представление (иной раз оно встречается и в наше время), будто этнология — это по своей сути преимущественно эмпирическая отрасль знания, что главное в этнологии — это как можно более точно («ближе к натуре») описать объект изучения, а собственно теоретическая сторона этнологии таких «специалистов» мало привлекала (или и теперь мало привлекает). Правда, в последнее время некоторые авторы временами выражают свою тревогу по поводу недостаточного развития в нашей науке теоретической мысли<sup>1</sup>.

В действительности отчетливо выраженный или скрытый эмпиризм формулирует неверный взгляд на вещи. Если бы в составе какой бы то ни было науки отсутствовала ее теоретическая «сердцевина», то такая искаленная наука не смогла бы продуктивно функционировать. И это, прежде всего, потому, что наука — не только и не столько есть *собираание фактов*, но *организованное* знание, способное *интерпретировать, объяснять* эмпирические данные. Этнология призвана объяснять свою часть, свою сторону реального мира — *этнос* и их *бытие*. Объяснять их без теоретических знаний невозможно.

Теоретическую этнологию можно также называть *общей этнологией*, так как она в той или иной мере выступает в качестве общей составляющей как в теоретических, так и в эмпирико-фактологических исследованиях. С вопросом о соотношении эмпирического и теоретического знания в нашей науке подчас связывают и ее название — *этнография, этнология, народоведение* (от греч. *ethnos* — народ, *grapho* — пишу; *logos* — наука, учение). Впрочем, позволительно думать, что эти термины представляют собою, по сути дела, синонимы или почти синонимы. Есть, правда, мнение, что этнография — это будто бы особая дисциплина, назначение которой — заниматься лишь сбором эмпирических (фактических) сведений и материалов о народах, а этно-

---

<sup>1</sup> См. напр.: *Александренков Э. Г.* Теория в российской этнографии, что это такое? Ч. 1 // *Этногр. обозрение.* 2004. № 3.

логия — отдельная теоретическая дисциплина, задача которой обрабатывать и обобщать те данные, которые собраны этнографией. Однако смотреть на дело таким способом — это значит не видеть и не понимать сути дела. Действительно, как можно собирать факты и т. п., не решив вопроса о том, *что такое факт* и, собственно, *какие факты* в каждом отдельном случае требуются? А ведь это уже теория. *Как отличить этнологические (этнографические) факты от фактов другого характера и типа?* Это снова теоретический вопрос.

Из сказанного видно, что без теоретической идеи, пусть лишь некоторого «минимума теории», даже чисто эмпирической науке продуктивно работать едва ли возможно. Разумеется, и теоретизирование на пустом месте — без достаточного запаса эмпирического материала и необходимых навыков работы — также редко бывает продуктивным. Конечно, в науке нет однажды и навсегда установленных правил деятельности, встречаются серьезные труды, казалось бы, «чисто теоретические», но и в такого рода трудах эмпирический материал, выражаясь философским языком, присутствует «в снятом виде».

Итак, теоретическая мысль, сочетаясь в той или иной форме с эмпирическими данными, составляет одну из существенных сторон развития этнологии как науки. Что же касается названий нашей науки, то они лишь оттеняют две реальные стороны одной и той же целостной области знания: когда желательно подчеркнуть эмпирический аспект обсуждаемой темы, пользуются словом *этнография*; если же нужно сделать акцент на ее теоретической стороне, употребляют термин *этнология*. Если не настаивать на том, будто всякая наука должна непременно иметь одно и только одно наименование, — а от этого чрезмерно педантичного требования, разумеется, можно безболезненно отказаться, — то легко убедиться в том, что такая двойственность создает даже определенное стилистическое удобство.

Как известно, в ряде стран, например, в немецкоязычных, нашу дисциплину называют *Volkskunde* (*Volk* — немецк. — народ), если речь идет о народах собственной страны, или *Völkerkunde* (*Völker* — народы), когда изучают народы мира. В США, Канаде и Великобритании обычно пользуются терминами *культурная антропология* или *социальная антропология*, но это не создает принципиальных трудностей для понимания трудов, концепций и теорий, созданных англоязычными учеными.

Представляется существенным вопрос о социальной ориентации этнологической науки по отношению к реальной жизни. Раздающиеся и в наше время призывы к тотальной деполитизации всякой социальной (в том числе и этнологической) науки выступают скорее в виде одной из форм современного социального мифотворчества, равно далекого как от серьезной научной теории, так и от практики жизни. Всякая наука, в частности и в особенности изучающая те или иные стороны бытия человеческого общества, неизбежно несет в себе некую социальную ангажированность, ту или иную форму идейной связи с изучаемой стороной жизни общества. Это факт, и нет никакой нужды решать праздный вопрос о том, хорошо это или плохо. Но нас, этнологов, специалистов, живых людей и членов общества это ставит



перед выбором и побуждает определить свою позицию. Конечно, этнологи-профессионалы — как граждане и просто как порядочные люди — должны исходить из ясно и отчетливо определенных принципов. Например, серьезный специалист и порядочный человек ни при каких условиях не согласится сотрудничать с какими бы то ни было группами, социальными силами или институтами, которые проповедуют оголтелый *национализм* (или, если угодно, *этнонационализм*), мечтают о некоей «генной чистоте» нации или о каких бы то ни было преимуществах для той или иной нации. Не нужно думать, будто такая опасность преувеличена. Нам пришлось глядеть в глаза сторонникам и «генной», и «этнической чистоты» современных наций в России. *Любая форма сотрудничества с нацистскими и им подобными силами для серьезного ученого и порядочного человека исключена.*

Одним из важнейших и имеющих фундаментальное значение исходных постулатов, тесно сопряженных с социальной позицией исследователя, был и остается *принцип научности*. Этот принцип может и должен быть обсужден с разных сторон. Однако уже сейчас важно подчеркнуть именно научный, светский, а не мистический или религиозный подход к объектам, интересующим теоретическую этнологию. Легко, впрочем, догадаться, что тем самым ни в какой мере не исключается из рассмотрения проблема связи этноса и религии; напротив, это проблема признается одной из существенных. Но в любом случае способ рассмотрения остается научным, то есть наука этнология своими средствами может и должна исследовать, например, канонический или бытовой ислам (буддизм, иудаизм, синтоизм и т. д.), а не наоборот. Иными словами, *изучение этносов и этнологии с позиции религии в состав науки не входит, а относится к богословию (теологии).*

Обсуждая вопрос о социальных и нравственных началах этнологии вообще и теоретической этнологии в особенности, удастся сформулировать ряд существенных общих принципов, которые следует положить в основу профессиональной этнологической деятельности. Эти принципы проверены опытом социальной жизни и ее истории.

Кроме принципа научности, думается, должен быть назван *принцип гуманизма*, то есть принцип уважения к человеку, народу, его культуре, языку и социальным достижениям. Принцип гуманизма в сфере этнических и межэтнических отношений полностью отвергает индивидуальную и групповую дискриминацию и эксплуатацию по национальному (этническому) принципу, геноцид и его разновидность — этноцид (преступную целенаправленную политику уничтожения того или иного народа).

Вместе с тем принцип гуманизма, как и другие правильные и справедливые общедемократические идеи, не следует считать всегда и единственно достаточным и аксиоматически безупречным. В приложении к этносам и межэтническим отношениям этот принцип должен соседствовать и сопрягаться еще с одним важнейшим составным элементом, еще с одним основанием концепции, а именно с идеей *национальной (этнической) самокритики*. Эта мысль в высшей степени существенна. Она состоит в том, что принадлежность к нации, народности, этносу не делает ни отдельного человека, ни группу людей, ни весь этнос лучше или хуже, чем другой этнос.

Культура, история, психология и любая другая сторона жизни любого этноса содержат в себе не только несомненные успехи и достижения, но и промахи, ошибки, а подчас и преступления. Это необходимо чувствовать, понимать и помнить. Так, итальянский народ создал великую культуру, одно перечисление ее главнейших шедевров заняло бы очень много места. Но ведь из того же итальянского этноса вышли инквизиторы, которые заставили отречься от научной истины Галилео Галилея и сожгли на костре Джордано Бруно. Французы, создавшие богатейшую национальную культуру, едва ли станут гордиться событиями Варфоломеевской ночи (1572). Русский народ вместе с народами Российской империи в 1812 г. и вместе с народами Советского Союза в 1941—1945 гг. победил в Первой и Второй Отечественных войнах; ему, несомненно, есть чем гордиться в своей истории. Однако, не прибегая даже к историческим фактам, легко указать несколько литературных «героев», которые отчетливо обнажат такие стороны русской жизни, каких нужно стыдиться, а не гордиться ими: их символизируют вор и взяточник Чичиков (в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя), подлец и ханжа Иудушка Головлева (в «Господах Головлевых» М. Е. Салтыкова-Щедрина), хам и негодяй унтер Пришибеев (в одноименном рассказе А. П. Чехова), приспособленец и невежда Победоносиков (в пьесе В. В. Маяковского «Баня»). Здесь названы лишь немногие примеры вполне этнически русских персонажей, созданных великими русскими писателями, персонажи, которых едва ли кто-нибудь открыто пожелает сделать образцами поведения для своих детей.

Понимание того, что в составе этносов есть разные люди, с разными индивидуальными и групповыми интересами и разными средствами борьбы за осуществление этих интересов, позволяет отчетливее видеть и критически оценивать этнические культуры, отбирая в них как позитивные деяния, так и прогрессивных деятелей. П. А. Вяземский, русский поэт и литературный деятель первой половины XIX в., отчетливо различал ту радикальную дифференциацию, которая в его эпоху складывалась по поводу любви к своему этносу и отечеству: «Для некоторых любить отечество — значит дорожить и гордиться Карамзиным, Жуковским, Пушкиным и тому подобными и подобным. Для других любить отечество — значит любить и держаться Бенкендорфа, Чернышева, Клейнмихеля и прочих и прочего»<sup>2</sup>.

Продолжая обсуждение вопроса о наиболее существенных принципах, связывающих теоретическую (общую) этнологию с социальной и этнической реальностью, следует напомнить о *принципе исторического движения и развития*, о том, что, казалось бы, «естественное» и объяснимое применительно к ранним этапам истории (кровная месть, колдовство, человеческие жертвоприношения и пр.) ни в коем случае не нашло бы оправдания в условиях современной мировой цивилизации. И если в наше время в качестве *национальных особенностей* называют насильственные браки, плату за невесту (*калым* или, как говорят зулусы, *лоболу*), *паранджу*, знахарство и аналогичные архаические пережитки, то это (и подобное) есть следствие недоразвития правовой культурности и, разумеется, общей социальной отсталости.

---

<sup>2</sup> А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. В 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 151.

Широкая, подлинная демократия для всех без исключения слоев и групп населения, строгое соблюдение демократических законов — вот принципы, вот те рычаги, с помощью которых, возможно, удастся способствовать созданию атмосферы *толерантности* (терпимости) в отношениях между этносами и их представителями. Впрочем, принцип толерантности если и можно считать достаточным в качестве обыденного бытового правила («Я тебя не трогаю — и ты меня не трогай»), то в качестве *социальной цели* представляется слишком ослабленным и минимизированным. Идея *конструктивного сотрудничества* между этносами, *межнациональной солидарности* более продуктивна с точки зрения использования наличных возможностей при определении направления и цели деятельности в сфере межнациональных отношений.

Этносы и *региональные цивилизации*, несомненно, имеют различия. Очень существен и важен вопрос, насколько они различны и как направлены эти различия — к дальнейшему расхождению или к сближению и возрастанию сходства? Мы не можем согласиться с Редьярдом Кипплингом (хотя, как и все, считаем его превосходным писателем), когда в одном из своих стихотворений он утверждает: «Запад есть Запад, Восток есть Восток и вместе им не сойтись...» Так ли? Конечно, Восток останется Востоком, а Запад останется Западом. Но современный мир имеет перед собою пример Японии, которая, принадлежа, несомненно, к Востоку, восприняла очень сильный импульс западной культуры и цивилизации и достигла очень значительных успехов.

Едва ли можно также согласиться с Афанасием Фетом (хоть он и принадлежит к числу лучших русских лирических поэтов), который в одном из своих стихотворений написал:

У чукчей нет Анакреона,  
К зырянам Тютчев не придет.

У чукчей действительно нет Анакреона, но упрекать их за это бессмысленно и бестактно. У чукчей зато есть такие достижения культуры, какие Анакреон не сумел бы и вообразить. А вот что касается Тютчева, то коми-зыряне читают его стихи, в том числе и на коми-зырянском языке в переводе местных поэтов. Пришел-таки Тютчев к зырянам!

Передовые ученые своего времени, а этнологи в числе первых, уже во второй половине XIX в. поставили вопрос о *привнесении нравственного начала* в науку. Так, Николай Николаевич Миклухо-Маклай воздержался от публикации основной массы этнографических материалов о некоторых народах, которые он изучал, потому что опасался, что этими сведениями могут воспользоваться колониальные захватчики их земли. Он же выступил с протестом от имени папуасов против аннексии Новой Гвинеи германским империализмом. В планетарном масштабе вопрос о нравственном контроле научной деятельности был поставлен после американской атомной бомбардировки японских городов Хиросимы и Нагасаки, а также после развертывания мирового общественного движения в защиту глобальной экологической среды от негативного воздействия антропогенных (техногенных) факторов. На сферу этнического бытия и межэтнических отношений больше

всего повлияли такие факторы, как усиление в мире с середины XX в. революционного национально-освободительного движения, массовые политические и трудовые миграции, деколонизация и индустриализация (модернизация) освободившихся стран, в ходе которых возникали не только правовые, но и нравственные проблемы. Вследствие изменения этих, а кроме того, экономических, политических, религиозных, криминальных и других условий, очень существенно возросло число социальных столкновений, принимавших форму *этнических (межэтнических) конфликтов*. В попытках их разрешения (урегулирования) стали в массовом порядке принимать участие как специалисты, так и *дилетанты*. Последние привнесли в трудную и очень специальную работу по разрешению или хотя бы ослаблению конфликтов значительный элемент авантюризма и безответственности. В силу этих и других причин на международных и национальных профессиональных конгрессах ученые приняли многочисленные резолюции, призывающие специалистов к осторожности, ответственности и этнической *индифферентности (незаинтересованности)*. Главная идея — старый гиппократовский принцип: *не навреди*. Против него, разумеется, нечего возразить, если только не помнить о том, что специалиста зовут по большей части в надежде на то, что он *не только не навредит, но и в чем-то поможет*.

Обращаясь к рассмотрению начал теоретической (общей) этнологии, следует уточнить состав и строение (структуру) этой науки — с тем, чтобы не только увидеть их сложность и многоаспектность, но и более определенно установить место собственно теоретического знания в общей композиции всей науки.

В настоящее время есть все основания, оставаясь в границах этнологии, выделять различные входящие в нее направления и дисциплины (или субдисциплины). Исторически раньше других возникла и существует до сих пор *описательная, или дескриптивная, этнография*. Наука, в особенности столь тесно связанная с эмпирическим знанием, как наша, без описания интересующих ее объектов существовать и развиваться не может. (Следует помнить, однако, что признание важности и существенности описательной этнологии как аспекта и раздела этнологии, ни в коем случае не оправдывает чрезмерной описательности в ущерб научному обобщению в отдельных конкретных исследованиях.) К описательной этнологии (этнографии) естественным образом примыкает *страноведение*: африканистика, австраловедение, кавказоведение, славяноведение и т. п. Оппозицией описательным аспектам этнологии служит, естественно, *теоретическая* часть этой отрасли знания.

Динамический (или исторический) аспект этнологии обеспечивает развитие *исторической этнологии*, в том числе *палеоэтнологии*, тесно связанной с археологией. К этой же области знания следует отнести *этническую историю*. Эти две дисциплины очень близки к друг другу, но полностью не сливаются. Под этнической историей, пожалуй, удобнее понимать историю народов именно в качестве этносов — от *этногенеза* (происхождения народов) до современных внутри- и межэтнических отношений. Что же касается исторической этнологии, то ею охватывается комплекс проблем, сопряженных с изучением конкретных явлений в культуре, быте и иных проявлениях

жизни народов в историко-эволюционном отношении (например, история свадебных обрядов *мордвы-эрзи*, развитие двуязычия и многоязычия в Дагестане в XIX в. и т. п.).

К той же — исторической — группе субдисциплин естественно примыкает *генетическая этнография*, которая изучает происхождение вещей, социальных явлений и институтов<sup>3</sup>. Легко заметить, что генетическая этнография близка к *истории культуры*, хотя, конечно, не сливается с нею.

Среди этнологических дисциплин есть ряд таких, которые сложились или складываются, так сказать, на пересечениях этнологии с другими науками. Таковы *этнодемография*, *этнофольклористика*, *этностатистика*, *этносоциология*, *этническая картография*, *этноботаника*, *этнозоология* и т. п. Нетрудно существенно продолжить этот перечень, — и все будет верно. Например, вполне правомерны такие сочетания, как *этномедицина* (народные методы лечения болезней), *этнопедагогика* (приемы воспитания детей среди трудящихся классов у разных народов), есть работы по *этнометрологии* (способам различных измерений у разных этносов). Короче говоря, так как этнос сложен и многогранен, он имеет отношение к разнообразным сторонам бытия, что проявляется в отмеченной множественности аспектов его постижения.

Все названное отнюдь не исчерпывает структурной сложности (*сложности строения*) этнологии как науки, а только лишний раз ее, эту сложность, подчеркивает. Заметим, что эта сложность имеет и другие причины, среди которых наиболее важно то обстоятельство, что этнология в качестве науки представляет собою, как уже было сказано, *систему упорядоченного знания*. Это такое знание, которое, собственно говоря, объединяется самой природой *бытия и движения некоторой зоны (области) объективной социальной действительности*.

Не стремясь исчерпать все, что могло бы составить сущностные структурные составляющие теоретической этнологии, попытаемся назвать лишь те разделы этой науки, которые представляются наиболее необходимыми для описания ее *структурной композиции*.

Во-первых, это *учение о предметной области этнологии*.

Во-вторых, это *история этнологической науки*, то есть история того, как накапливалось этнологическое знание (и с фактической стороны, и с точки зрения нарастания и вызревания ее теоретической мысли), ее умение понимать и истолковывать эмпирические данные об этносах.

В-третьих, это *методология науки, способы ее исследовательской деятельности* в их более или менее полном объеме — от философского уровня до общенаучных методов и *общих принципов методики и техники* исследовательской работы.

В-четвертых, это *собственно теория этнологии* с несколькими подразделами. Эти подразделы следующие:

1) учение об *этнологическом факте* и этнологическом *источнике*;

<sup>3</sup> В этой связи хочется назвать в качестве примера и даже образца содержательную книгу немецкого исследователя Юлиуса Липса «Происхождение вещей» (М., 1954).

- 2) этнологические *классификации*, группировки, типологии;
- 3) *теория личности* в этнологии;
- 4) *теория социальной группы* в этнологии;
- 5) *общая теория строения* (структуры) этноса, его *функционирования* и развития (в том числе *этнический процесс*);
- 6) *компонентный анализ* этноса; проблемы *теории компонент*;

В-пятых, *этнология в системе наук*.

В-шестых, *методика и техника* исследовательской работы (общие и теоретические проблемы).

В-седьмых, *вопросы прикладной этнологии* (общие и теоретические аспекты).

В-восьмых, проблема роли *этнического фактора в историческом процессе*.

Следует сразу сделать оговорку, что здесь набросана, так сказать, идеальная модель строения теоретической этнологии. Разные разделы теории этнологии разработаны с неодинаковой степенью глубины, иные решения дискуссионны, даже яркие и, казалось бы, солидно обоснованные гипотезы не всегда становятся научными истинами.

Есть еще один вопрос, важный для понимания и усвоения теоретической этнологии. Речь идет об одном из важнейших инструментариев всякой науки (и этнологии в том числе), а именно о том, какими *понятиями, терминами, категориями и универсалиями* она пользуется, какие системы знаков употребляет для своих нужд, иначе говоря о том, что представляет собою *понятийный аппарат этнологии, ее научный язык*. В данном случае обсуждается вопрос именно о научных терминах, а не о так называемой *этнической номенклатуре* — названиях (именах) народов — *этнонимах*, научные перечни которых с краткими описаниями самих этносов публикуются в специальных справочниках<sup>4</sup>.

Само собой ясно, что даже для начала разговора о теоретической части этнологической науки необходим некоторый минимум научных *понятий, категорий и терминов*, то есть специальных слов, с помощью которых этнология, особенно теоретическая, описывает объекты исследования, ведет *анализ (мысленное расчленение объектов)*, создает научные построения и вообще проделывает все необходимые мысленные действия, нацеленные на получение *нового знания* об этносах. Кроме того, чем больше развита наука, тем интенсивнее развит, строг и формален аппарат ее понятий и способов их выражения. Вместе с тем показателем развитости науки служит также некоторая *мера системности* понятийного аппарата, мера связанности между собою понятий разных уровней и рангов. Все это выражается, в частности, при помощи издания специализированных терминологических словарей и справочников. Среди опубликованных попыток создания словаря этнологических терминов наиболее успешной оказался «Свод этнографических понятий и терминов», изданный в 1986—1995 гг. академическим Институтом этногра-

---

<sup>4</sup> См., напр.: Народы мира: Ист.-этногр. справ. М., 1988; Народы России: Энцикл. М., 1994; Народы и религии мира: Энцикл. М., 1998.

фии (теперь Институт этнологии и антропологии РАН)<sup>5</sup>. Пытаясь установить, какова может быть численность специальных понятий, которыми оперирует современная этнология, на кафедре этнологии истфака МГУ был также составлен алфавитный перечень терминов — *словник* (с изготовления которого начинается работа над любым словарем). В нем оказалось *около 3 тыс. слов*. Из этого следует, что *язык этнологии уже теперь не беден* и имеет значительные ресурсы для весьма сложных теоретических построений.

Случается, что в ходе научных дискуссий возникают те или иные несогласия, различия воззрений и оценок; в такой ситуации нередко раздаются «примиряющие» голоса, призывающие «не спорить о словах», «не ломать копий по поводу терминов» и т. п. Верно, не нужно спорить *только* о словах, но при этом следует помнить, что *слово, понятие, категория, универсалия, знак (символ) — все это единственно возможные способы выражения мысли в науке, единственно возможные средства описания этнических фактов, явлений, процессов и структур*. Поэтому заниматься научной терминологией безусловно необходимо. И следует, кроме того, принять во внимание, что так называемые споры о словах на проверку нередко превращаются в дискуссии о существенных свойствах этносов и их характеристик.

Обсуждая вопрос о терминологии, приходится считаться еще и с той трудностью, что многие этнологические термины обладают свойством *полисемантизма* (многозначности). В одних случаях полисемантизм имеет, так сказать, естественное происхождение. Например, русское слово «народ» означает: 1) множество людей, 2) население страны и 3) этническую общность. В других — многозначность слова есть результат его длительной истории. Так, одно дело, когда кого-нибудь спрашивают: «Ты какого рода-племени?»; другое дело, если упоминается «Комиссия по изучению племенного состава России и сопредельных стран», иначе КИПС, — учреждение в составе АН России в первой трети XX в.; наконец, особый случай, когда племенем называют определенный тип этнической и социальной общности, характерный и типичный для эпохи первобытнообщинного строя. Есть и третий вариант полисемантизма термина — различие его осмысления и использования разными научными этнологическими школами (так, слово *культура* в некоторых школах американской культурной антропологии во многих случаях почти идентично слову *этнос*, используемому большинством, в частности, российских московских этнологов).

<sup>5</sup> Свод этнографических понятий и терминов / Под общ. ред. Ю. В. Бромлея и Г. Штробах (Вып. 1—4), Ю. В. Бромлея и С. И. Вайнштейна (Вып. 5—6). М., 1986—1995.

[Вып. 1]. Социально-экономические отношения и соционормативная культура / Отв. ред. А. И. Першиц и Д. Трайде. М., 1986;

[Вып. 2]. Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Отв. ред. М. В. Крюков и И. Зельнов. М., 1988;

Вып. 3. Материальная культура / Отв. ред. С. А. Арутюнов. М., 1989;

Вып. 4. Народные знания. Фольклор. Народное искусство / Отв. ред. Б. Н. Путилов и Г. Штробах. М., 1991;

Вып. 5. Религиозные верования / Отв. ред. В. Н. Бастилов и И. Винкельман. М., 1993;

Вып. 6. Этнические и этно-социальные категории / Отв. ред. В. И. Козлов. М., 1995.

Из сказанного видно, что разброс значений и смыслов этнологических понятий и терминов весьма значителен, а работа по их унификации очень нужна и актуальна. Тем не менее уже сейчас ясно (как теоретически, так и из опыта создания справочников и словарей), что достижение полной и высокой степени унификации — задача, по всей видимости, невыполнимая; а вот сближение терминологии, ее упорядочение, даже простое приведение в известность — это очень полезная деятельность. Владение научным языком, его понятийным и терминологическим аппаратом — существенное условие успешной исследовательской работы.

Понятия, термины, категории, универсалии, которыми пользуется этнология, вырабатывались в процессе ее исторического развития, они складывались как внутри науки, так и за ее пределами. Так, в рамках нашей дисциплины сформирован сам термин *этнос*, а кроме того его производные — названия нашей дисциплины и иные понятия. В их числе и термин *этнофор* — человек, личность как носитель свойств и характеристик каждого данного этноса. Имеется, конечно, немало других терминов, выработанных внутри этнологической науки, — *перезиток*, *племя*, *эндогамия* (строгий обычай заключения браков внутри социальной группы) и другие.

Наряду с этим очень значительная масса понятий и терминов пришла в этнологию извне — из других наук и дисциплин. Это естественно и нормально. Такой приток в целом обогащает научный аппарат этнологии. Тем не менее нужно принять в расчет, что перемещение терминологии, в особенности массовое, может порождать определенные трудности, сопряженные с изменением содержательного смысла воспринимаемых слов, которые в новых условиях должны обозначать и описывать новые реальности. Так, слово *функция* пришло в английскую социальную антропологию (этологию) из математики и, вероятно, не прямо, а через биологию. Но уже в биологии, на что обратил внимание известный английский кибернетик и биолог Уолтер Росс Эшби, термин *функция* претерпел большие изменения. Здесь он трактуется как *роль*, *значение*, *ценность* и т. п.

За последние десятилетия в этнологию стали внедряться слова, заимствованные из кибернетики. Правда, кибернетические понятия *управление*, *информация*, *целостность*, *система*, *структура* известны давно и не только в быденном языке. Так, слово *система* уже на рубеже XVIII—XIX вв. широко использовалось в философии. Легко проследить терминологические связи этнологии с другими науками — лингвистикой (*диалект*), археологией (*датирующий признак*), географией (*ареал*) и, конечно же, историей (*периодизация*, *историография*) и пр. Понятно, что здесь приведены лишь отдельные примеры. Но всякий раз, имея дело с терминами, пришедшими в этнологию извне, полезно присматриваться к тому, какой именно смысл, какое содержание придается слову в нашей науке и даже в каждом данном контексте. Это будет способствовать ясности и точности языка создаваемого научного труда.

Говоря о языке науки, следует отметить еще одну частную, но существенную трудность, состоящую в *антропоморфизации* некоторой части терминологии, которая в ходу среди этнологов. Вообще говоря, тот факт, что сло-



весный материал для конструирования научных понятий и терминов часто заимствуется из социальной (человеческой) практики, не содержит в себе ничего неожиданного: совсем не обязательно в каждом случае создавать новое слово (на основе греческого или латинского языка или как-нибудь иначе). Но это означает, что в язык науки неизбежно проникают такие слова и выражения, как *сила тяготения*, *борьба противоположностей* и пр.

Антропоморфизм присутствует и в языке этнологии. Скажем, выражения *родство языков*, *родство культур*, *родство народов* взяты из практики отношений между людьми, но их смысл в этнологии другой; здесь речь идет, конечно, не о физическом родстве, а о близости, сходстве, об общих началах исторического формирования или же об общих источниках языковых или культурных заимствований. Впрочем, история этнологии знает любопытный случай, когда один из видных немецких этнологов-африканистов — Лео Фробениус, чья научная деятельность пришлась на первую треть XX в., в своих трудах всерьез рассуждал не только о родстве некоторых африканских культур, но даже... о браках между ними. «Биологизм» Л. Фробениуса не раз подвергался критике, что не помешало признать крупный вклад ученого-этнолога в изучение народов и культур Черного континента.

Следовательно, среди терминов и понятий этнологии определенное место занимают *метафоры*. Они играют в целом положительную роль в научном аппарате, но требуют к себе внимания, которое одно может уберечь исследователя от невольной терминологической погрешности. Нужно помнить, что создавать описания изучаемых объектов, изучать эти объекты, вести по их поводу научную дискуссию можно только при помощи более или менее строгого научного языка. Поэтому забота о научном языке есть одна из важнейших обязанностей профессионального этнолога.

**Т. Д. Соловей**

## **Николай Николаевич Миклухо-Маклай (история одной научной стратегии)**

Николай Николаевич Миклухо-Маклай был известен каждому советскому школьнику, ибо рассказ о нем и его экспедициях на Новую Гвинею (территория современного государства Папуа — Новая Гвинея) включался в школьную программу. Институт этнологии и антропологии Российской Академии наук до сих пор носит имя Миклухо-Маклая, присвоенное ему в советское время.

За что же ученый удостоился от Советской власти столь выдающихся отличий? Ведь его заслуги никогда не выглядели впечатляющими. Он не оставил монументальных трудов или влиятельных теорий, его многочисленные экспедиции не составляли продуманной научной программы, их результатом не стало открытие или присоединение к России новых земель, а самого Маклая при всем желании невозможно было назвать революционером. Да и отношение современников — русского общества 1870—80-х гг. — к Миклухо-Маклаю нередко было довольно скептическим.

Преображение путешественника по экзотическим местам в фигуру ученого-подвижника и героя-первооткрывателя произошло по причинам скорее идеологическим и культурным, чем научным. Советская биография Миклухо-Маклая структурно воспроизвела миф о «культурном герое»<sup>1</sup>. Маклая аттестовали как выдающегося ученого, как личность, познакомившую папуасов с достижениями цивилизации, а также как «неутомимого борца за равноправие народов против колониального гнета». Однако приписываемые Маклаю заслуги выглядят явным преувеличением.

Путешествия в Океанию, которые и воздвигли Миклухо-Маклая на пьедестал героя, при всем желании невозможно назвать продуманной и последовательной исследовательской программой. Даже комплиментарные советские биографы отмечали случайность и необъяснимость поездок Маклая, его склонность скоропалительно менять планы ради более интересных (читай:

---

<sup>1</sup> См. напр.: *Бутинов Н. А.* Миклухо-Маклай — великий русский ученый-гуманист. К 100-летию его первой экспедиции на Новую Гвинею. Л., 1971; *Вальская Б. А.* Борьба Н. Н. Миклухо-Маклая за права папуасов Берега Маклая // *Страны и народы Востока*. Вып. 1. М., 1959; *Тумаркин Д. Д.* Великий русский ученый-гуманист (к 75-летию со дня смерти Н. Н. Миклухо-Маклая) // *Сов. этнография*. 1963. № 6.

более экзотических) маршрутов<sup>2</sup>. Хотя в наибольшей степени путешественника действительно привлекала Новая Гвинея, этот выбор, по всей вероятности, определялся не столько миссией защиты туземцев или устойчивым научным интересом, сколько культурно-психологическим профилем Миклухо-Маклая. В его случае можно отчетливо проследить, как личностный темперамент и индивидуальные психологические особенности предопределили исследовательские интересы и научный стиль.

Традиционное перечисление биографических вех способно лишь дать намек на эту важную связь, но не раскрывает ее в полной мере. Николай Миклухо-Маклай родился в 1846 г. в Новгородской губернии, впоследствии семья переехала в Петербург. В 11 лет юный Коля потерял отца, что оказало сильное влияние на психику мальчика. В 18-летнем возрасте Маклай был исключен (по-видимому, за участие в студенческих волнениях) из Петербургского университета, куда поступил на естественное отделение физико-математического факультета в качестве вольнослушателя в 1863 г. Переехавшись за границу, в Германию, Маклай последовательно учился на философском факультете Гейдельбергского университета, медицинском факультете Лейпцигского университета и медицинском факультете Йенского университета, который и окончил в 1868 г.

Вплоть до этого места биография Маклая носила вполне типичный характер: выбор медицинского профиля образования был данью времени (вспомним знаменитого Базарова из тургеневских «Отцов и детей»), германские университеты считались одними из лучших в мире в этой области. Точно так же данью интеллектуальной моде было «обращение» в дарвинистскую веру. По оценке известного советского зоолога и биогеографа И. И. Пузанова Миклухо-Маклай был «убежденным дарвинистом», «эволюционистом до мозга костей»<sup>3</sup>. Участвовать в экспедициях он начал еще на студенческой скамье: исследовал Канарские острова в зоологическом отношении, совершил поездки в Скандинавию и Францию для работы в зоологических музеях. По окончании учебы ездил в Мессину (Италия) для сравнительных анатомических работ и путешествовал на берега Красного моря для исследования морской фауны. Таким образом, вполне традиционно выглядели и маршруты первых путешествий. Однако все это служило не более чем подготовлением для броска в экзотическом направлении.

План поездки в Океанию Миклухо-Маклай разработал в 1869 г., то есть в возрасте 23 лет. С ноября 1870 г. значительная часть его жизни прошла в путешествиях по самым затерянным и диким уголкам Земли. Помимо шести экспедиций на Новую Гвинею, где было прожито в общей сложности свыше двух с половиной лет, русский ученый путешествовал по островам Нидерландской Индии, Западной Микронезии и Северной Меланезии, по Малаккскому

<sup>2</sup> Путилов Б. Н. Николай Николаевич Миклухо-Маклай. Страницы биографии. М., 1981. С. 10.

<sup>3</sup> Пузанов И. И. Н. Н. Миклухо-Маклай как натуралист и путешественник // *Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч.* М.; Л., 1952. Т. 3. С. 410, 416. Приводится по: *Тумаркин Д. Д.* Анучин и Миклухо-Маклай. (Из истории изучения и публикации научного наследия Н. Н. Миклухо-Маклая) // *Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии.* Вып. 10. М., 1988. С. 5—6.

полуострову и Австралии. Когда после многих лет скитаний Маклай вернулся к оседлому образу жизни в цивилизованном мире, его здоровье уже было безвозвратно подорвано. Он скончался в Петербурге в 1888 г. в возрасте 41 года.

Биографы Маклая, в том числе знавшие его лично, выделяли в качестве конституирующих черт его личности тягу к одиночеству, энергию и независимость. Трудно сказать, что именно дало толчок их развитию и превращению в доминирующие качества характера. Возможно, первопричиной послужила ранняя потеря отца. По крайней мере француз Г. Моно, лично знавший Миклухо-Маклая и посвятивший ему пространственный и комплиментарный очерк, прямо утверждал: «Смерть отца значительно способствовала тому, что в нем развились наклонность к одиночеству и вместе с тем энергия и независимость характера»<sup>4</sup>. Вероятно, в жизни Миклухо-Маклая были и другие обстоятельства, усугубившие последствия детской травмы. В любом случае, очень похоже, что именно тяга к одиночеству, доходившая до антропологического пессимизма, составляла, экзистенциальный стержень Маклая.

Не случайно его любимым автором был мрачный Шопенгауэр, что было отнюдь не только данью культурной моде. По словам биографа, психологическое сродство с Шопенгауэром «Миклухо-Маклай обнаруживал и в предпочтении одиночества, в особенной нервной раздражительности, не терпевшей шума и резких воздействий»<sup>5</sup>. Это характерное Маклаю психическое состояние можно охарактеризовать как болезненное, хотя и нельзя назвать болезнью в медицинском смысле.

Доминантная психологическая черта — тяга к одиночеству — решительно повлияла на жизнь и исследовательскую деятельность Маклая. Складывается впечатление, что избранная им научная стратегия — жизнь в одиночестве среди дикарей, вращение в их среду — была не столько сознательным выбором ученого, сколько бессознательно предопределялась его психологическим профилем. Вот характерная дневниковая запись Маклая, относящаяся ко времени его первого пребывания на Новой Гвинее: «Я так доволен в своем одиночестве! Встреча с людьми для меня хотя не в тягость, но они для меня почти что лишние... Мне кажется, что если бы не болезнь, я здесь не прочь был бы остаться навсегда, т. е. не возвращаться никогда в Европу»<sup>6</sup>.

В культурно-психологическом плане приход Маклая к папуасам был его бегством — возможно, не до конца осознаваемым им самим — от западной цивилизации. Он выбрал папуасов в качестве объекта изучения именно потому, что усматривал в них наиболее полную антитезу современной ему цивилизации — самое дикое, самое первобытное племя. В письме матери Маклай писал о выпавшем на его долю «счастье... наблюдать и жить посреди самого первобытного из человеческих племен»<sup>7</sup>. Другими словами, научные интересы Маклая вытекали не из науки *per se*, а из его личного культурного

---

<sup>4</sup> См.: *Моно Г.* О Миклухе-Маклае (По отзывам иностранцев) // Век. 1883. Март. Приводится по: *Путилов Б. Н.* Указ. соч. С. 104.

<sup>5</sup> *Путилов Б. Н.* Указ. соч. С. 96.

<sup>6</sup> Цит. по: *Путилов Б. Н.* Указ. соч. С. 14.

<sup>7</sup> Цит. по: Там же. С. 13.

опыта и психологического профиля, которые не просто предшествовали акту научного выбора, но и предопределили этот выбор.

Ведь ученый хотел не просто изучать папуасов, живя среди них. Он в полном смысле слова жаждал стать таким же, как они, стать частью изучаемого мира. Более того, это вживание в первобытную среду было для Маклая ничуть не менее важно, чем ее исследование. Как тонко подметил один из биографов Маклая: «Как это ни покажется странным, у Миклухо-Маклая по отношению к папуасам не было никаких практических целей... В отличие от других белых — миссионеров, откровенных колонизаторов, торговцев и работяг, добровольных врачей и просветителей, любопытствующих туристов — Миклухо-Маклай просто жил среди папуасов. Если он при этом лечил и просвещал их, открыл им металлические орудия, новые культурные растения, впервые познакомился со многими достижениями цивилизации, то делал он это попутно»<sup>8</sup>.

Маклай не ставил своей сознательной задачей приобщение туземцев к цивилизации. Наоборот, он пытался защитить их от ее влияния, по возможности сохранив папуасов в состоянии изоляции. Вот что ученый писал, обращаясь к российской публике: «Я решил... положительно ничем, ни прямо, ни косвенно не способствовать водворению сношений между белыми и папуасами»<sup>9</sup>. Хотя Маклай понимал неизбежность проникновения белых в ставший близким ему мир туземцев, в потенциальном конфликте его симпатии всецело находились на стороне последних.

Это произошло потому, что в результате стратегии вживания у Маклая сформировалась двойственная культурная идентичность. Осознавая свою принадлежность к белой цивилизации, он в то же самое время так глубоко сроднился с папуасами, что даже претендовал на выражение и представительство их интересов перед лицом белого мира. Этот культурный парадокс с удивлением наблюдали современники Маклая.

Что касается собственно исследовательских целей экспедиций Маклая на Новую Гвинею, то здесь для него на первом месте стояла этнографическая сторона дела. Он видел своей главной научной задачей описание и изучение не флоры и фауны, а именно жизни папуасов, справедливо полагая, что таковая в скором будущем, по мере массированного проникновения в регион белых, радикально изменится. «Те же райские птицы и бабочки, даже и в далеком будущем будут не менее восхищать зоолога, те же насекомые наполнять тысячами его коллекции, между тем как почти наверное при повторенных сношениях с белыми... нравы и обычаи теперешних папуасов исказятся и забудутся...»<sup>10</sup>. Профессиональная подготовка в области медицины, анатомии и зоогеографии была поставлена Маклаем на службу этнографии.

Научная стратегия ученого — стационарный метод, одиночество среди папуасов, многомесячное вживание в туземную среду — была в подлинном

<sup>8</sup> Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 23.

<sup>9</sup> Голос. 1880. 22 мая. Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 73.

<sup>10</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 2. Дневники путешествий (1873—1887). М.; Л., 1950. С. 408—409. Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 12—13.

смысле слова подвижнической и даже героической. Редко кто из его современников дерзал совершать столь сложные и длительные экспедиции в одиночку. Например, в тибетской экспедиции Н. Пржевальского (1879—1880) участвовало двенадцать человек. Все морские путешествия носили характер комплексных экспедиций и насчитывали изрядное число участников. Однако для Маклая подобные коллективные предприятия были исключены по причинам, в первую очередь, психологическим. Корабли служили для него лишь средством доставки к цели, но члены экипажей в собственно полевой работе не участвовали. После высадки на берег Маклай на долгие месяцы оставался один на один с совершенно чужой ему средой, не имея даже малейшего шанса получить помощь извне.

Наиболее серьезной угрозой для одинокого экспедиционера были вовсе не природа и климат Новой Гвинеи, которая и по сию пору слывет «могилой для белого человека». Главную проблему составляли люди, в среду которых Маклай намеревался вжиться. Эмигрируя из цивилизованного мира в первобытный, он не питал иллюзий насчет последнего. Маклай ясно отдавал себе отчет в том, что ему предстоит иметь дело отнюдь не с «благородными дикарями» Жан-Жака Руссо. К тому времени папуасы заслужили в глазах белых репутацию кровожадных и опасных дикарей, вряд ли вообще относившихся к человеческому виду.

К счастью для Маклая, подобная inferнальная репутация папуасов оказалась большей частью вымышленной. Тем не менее, ему пришлось столкнуться с колоссальными трудностями и опасностями. В материальном отношении экспедиция оказалась плохо подготовленной: дом Маклая быстро обветшал, запасы провизии истощились, вещи пришли в негодность, а сам ученый заболел малярией. Стойкость и мужество русского путешественника перед лицом этих невзгод и испытаний вызывают искреннее восхищение. Однако надо признать, что одной из причин столь мизерального положения дел послужила доходившая до упрямства независимость ученого: в разработке планов путешествий и экспедиций он предпочитал полнейшую самостоятельность, что далеко не всегда шло на пользу его же собственному делу.

Да и папуасы поначалу вовсе не испытывали желания сблизиться с белым чужаком, а порою даже угрожали ему. «Им очень не нравились мои визиты... Неохотно и лениво отвечали на мои вопросы... Делались все нахальнее и требовательнее... Не раз потешались они, пуская стрелы так, что последние очень близко пролетали около моего лица и груди... и даже подчас без церемоний совали острые копий мне в рот или разжимали им зубы»<sup>11</sup>. Впрочем, стратегия Маклая изначально была «длинной», он не рассчитывал на быструю адаптацию в туземную среду и был готов к первоначальному непониманию и неприятию со стороны аборигенов.

Взаимное привыкание Маклая и папуасов длилось не менее полугода, в течение которого русский путешественник учил язык и приучал туземцев к

---

<sup>11</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 1. Дневники путешествий (1870—1872). М.; Л., 1950. С. 316—318. Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 31.

самому факту своего существования. Лишь после этого начался процесс его многосторонней адаптации к первобытной среде, который прошел вполне успешно.

В повседневной жизни Маклай стал настолько своим, что его присутствие нередко переставали замечать. Он был включен в туземную систему отношений и традиционного быта, причем занял в ней важную позицию «тамо боро-боро» — человека, пользующегося в иерархии общинно-родового коллектива особым авторитетом. Если сам Маклай в дневниковых записях упоминал о том, чтобы остаться на облюбованном им берегу Новой Гвинеи, скорее в качестве туманного пожелания, то аборигены всерьез изыскивали возможность оставить его у себя навсегда.

Вот запись из дневника путешественника, относящаяся к августу 1872 г. (первое пребывание на берегу Маклая): «Пришло очень большое число жителей окрестных деревень... с весьма странной просьбой: они хотят, чтобы я навсегда остался с ними, взял одну, двух, трех или сколько пожелаю жен и не думал уехать снова в Россию или куда-нибудь в другое место. Они говорили так серьезно, один после другого, повторяя то же самое, что видно было, что они пришли с этим предположением после долгих общих совещаний»<sup>12</sup>. Эта просьба была не первой и не единственной, аналогичные предложения на протяжении нескольких месяцев исходили от нескольких общин. Более того, Маклаю даже предлагали стать межобщинным «тамо боро» — своеобразным гражданином племени, чьим авторитетом и вниманием по очереди пользовались бы все общины племени<sup>13</sup>.

За 15 месяцев первой экспедиции Маклай заслужил в том районе, где он осел, всеобщее уважение папуасских общин, отношения между которыми во всех других отношениях были далеко не идиллическими. Русский путешественник составил себе в глазах туземцев репутацию, сочетавшую черты сакрально-мифологические и земные. Папуасы считали, что Маклай принадлежит астральному миру (происходит с Луны) и наделен сверхъестественными способностями: может летать, излечивать больных или насылать болезнь взглядом, менять направление ветра, прекращать и вызывать дождь, землетрясение, обеспечивать успех в военных действиях и т. д. В то же время Маклаю приписывали и заслуги культурного героя: принес папуасам железные орудия взамен каменных и научил их обрабатывать землю. Не удивительно, что аборигены так настойчиво предлагали Маклаю остаться с ними. Вместе с тем, по мере того как папуасы лучше его узнавали, в их восприятии образа Маклая усиливались собственно человеческие черты.

Подытоживая, можно сказать, что Маклаю удалось успешно адаптироваться в папуасскую среду и заручиться в ней высоким авторитетом, что само по себе было незаурядным достижением. Однако вживание в туземную среду, как выяснилось, вовсе не вело автоматически к успеху собственно научного исследования.

<sup>12</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 1. Дневники путешествий (1870—1872). М.; Л., 1950. С. 283. Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 48.

<sup>13</sup> См.: Там же. С. 326. Приводится по.: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 48.

Исследовательское кредо Маклая составлял позитивизм. Он основывался преимущественно на наблюдении туземной жизни, подкрепляемом расспросами, и старался всячески избегать предзаданных схем и теоретизирования. «Расспросы у туземцев об их обычаях вследствие многих причин мало помогают, так как приводят к ошибкам или к воображаемому разрешению вопросов. Единственный надежный путь — видеть все собственными глазами, а затем, отдавая себе отчет о виденном, надо быть настороже, чтобы полную картину обычая или обряда дало не воображение, а действительное впечатление наблюдения. Мне даже кажется полезным быть еще осторожнее: следует удержаться при этом описании виденного от всякого рода гипотез, объяснений и т. п.»<sup>14</sup>.

Чтобы быть успешным, такой подход предполагал не просто многомесячное, а даже многолетнее наблюдение со стороны интегрированного в туземную среду наблюдателя. И Маклай ясно отдавал себе в этом отчет: «Сегодня исполнился ровно год, как я вступил на берег Новой Гвинеи. В этот год я подготовил себе почву для многих лет исследования этого интересного острова, достигнув полного доверия туземцев, и в случае нужды я могу быть уверенным в их помощи. Я готов и рад буду остаться несколько лет на этом берегу»<sup>15</sup>.

Однако научный метод, приверженцем которого был Маклай, при всей кажущейся привлекательности и объективности не был столь уж результативен. Вопреки расхожему убеждению, проникшему даже в научную среду, факты вовсе не предшествуют теории, а ровно наоборот: ученый подходит к фактам, уже имея теорию или гипотезу, которая может быть выражена открыто и последовательно, а может лишь подразумеваться. Теория направляет взгляд исследователя и вводит критерии того, что считать научными фактами, а что нет. Научных фактов вне теории вообще не существует.

В противном случае, то есть без предварительной теории, отбор фактов носит произвольный характер, и исследователь оказывается перед двоякой опасностью: быть погребенным под Монбланом фактов, не имеющих отношения к предмету исследования, или же упустить из виду факты, относящиеся к делу. Резюмируя, даже самая плохая теория лучше ее отсутствия.

Поскольку же отказ от всякой теории вообще составлял последовательную позицию Маклая, то это во многом обесценило его интересные и обширные наблюдения, несмотря даже на то, что взгляд русского путешественника был острым и натренированным. Разумеется, отдельные теоретические моменты подразумевались в его наблюдениях, в противном случае Маклай вообще не смог бы их наладить и систематизировать.

Тем не менее, наиболее интересная и важная проблематика — социальная организация и система родства папуасов, их мифология, фольклор и ментальность, ритуальная семантика и символика — оказалась, за небольшими исключениями, бедно и явно недостаточно представленной в наблюдениях Маклая. И понятно почему: ведь изучение подобных вопросов предполагало

---

<sup>14</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 2. С. 390. Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 18.

<sup>15</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 1. С. 299. Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 19.



теоретизирование, чего Маклай всячески избегал. «Я мог бы на основании собранного материала написать целый трактат о религиозных представлениях и церемониях и изложить суеверия папуасов, высказав ряд гипотез об их мирозерцании. Я мог бы это сделать, если бы рядом с моими личными наблюдениями и заметками я поставил то, чего не видел и не наблюдал, и прикрыл бы все это предположениями и комбинациями... Такой образ действий, однако, мне противен...»<sup>16</sup>

Парадоксальность ситуации в том, что во время второй поездки к папуасам сам Маклай выдвигал на первый план именно изучение «общественной стороны» быта папуасов, чему посвятил 17 месяцев. Однако если теория отбрасывается, то игнорируются и факты, приобретающие статус научных фактов именно в контексте этой теории. Поскольку у Маклая в руках не оказалось исследовательской оптики в виде теории, то многие (возможно даже, большинство) существенные факты социальной организации и ментальности папуасов им были попросту не замечены. Отказ от теории в пользу фактов оказался и отказом от значительной части важных фактов. Пример Маклая наглядно показывает врожденную слабость научной позиции фактологического детерминизма, благоговения перед фактами.

Свою подчеркнутую атеоретичность русский ученый объяснял еще и тем, что он явно недостаточно прожил на берегу Маклая «для того, чтобы составить несомненно правильное представление о религии и мирозерцании папуасов»<sup>17</sup>. И это он писал, прожив среди папуасов уже 15 месяцев! Зададимся риторическим вопросом: а сколько, в таком случае, надо лет, чтобы перейти от наблюдений к теоретическим обобщениям?

То, что на первый взгляд выглядит научной и человеческой скромностью, в действительности представляет собой еще одно весьма распространенное в ученой среде заблуждение. Мол, прежде чем заниматься теорией, следует поработать в поле. Однако способность и вкус к теоретической работе не зависят от стажа эмпирических исследований и даже вообще от наличия подобного опыта. В противном случае надо требовать, чтобы физики-теоретики сперва поработали инженерами, математики — бухгалтерами и статистиками и т. д. Выбор в пользу теоретизирования или эмпирических исследований решающим образом зависит от личности ученого. Хотя имеется немало исследователей, удачно сочетающих оба этих направления. К сожалению, судьба не предоставила Маклаю шанса проверить, относится ли он к числу таких синтезаторов.

Библиография его работ, посвященных океаническим путешествиям, насчитывает более 80 названий на русском и иностранных (немецком, английском, французском и голландском) языках. Это статьи и заметки по этнографии и антропологии, языкознанию и искусству, и даже по метеорологии. Особенно удавался Маклаю жанр путевых заметок, объединявших научные наблюдения с непосредственными впечатлениями.

<sup>16</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 3. Ч. 1. Статьи по антропологии и этнографии. М.; Л., 1951. С. 88—89. Цит. по: Путилов Е. Н. Указ. соч. С. 20.

<sup>17</sup> Там же.

Но в целом корпус научных работ Маклая не выглядит впечатляющим. В 5-томном собрании его сочинений статьи по антропологии и этнографии заняли лишь один том; двухтомные дневники и том рисунков и этнографических коллекций, несмотря на безусловное научное значение, не были исследованы в прямом смысле слова, составляя лишь почву для него. Еще один том составила переписка Маклая.

Накопленному обширному материалу и многочисленным наблюдениям не суждено было вылиться в *opus magnum* — обобщающую работу, о которой Маклай мечтал последние годы своей жизни. В письме 1882 г. он упоминал о замысле подготовить к печати главные результаты своих 12-летних странствий в строго научной форме: «Рядом с кратким историческим очерком (изложением обстановки и событий путешествия) будут следовать специально-научные отделы по антропологии, сравнительной анатомии, этнологии, метеорологии и т. п. Мое старание будет дать как можно более научных выводов и исследований в как можно более сжатой (но не сокращенной) форме»<sup>18</sup>.

Хотя Маклая с присущей ему «охотой к перемене мест» вряд ли можно было назвать кабинетным ученым, он довольно целеустремленно работал над своим издательским замыслом, претерпевшим в ходе реализации существенную трансформацию. Речь шла уже о раздельной публикации двух частей — описания путешествий и собственно исследований по анатомии и антропологии. В 1887 г. Маклай уверенно сообщал, что 2-томное описание его путешествий в скором времени будет сдано в печать<sup>19</sup>.

Этому плану не суждено было осуществиться по причине смерти путешественника, едва вступившего в средний возраст. (Первая публикация дневников Маклая была осуществлена уже в советское время усилиями Д. Н. Анучина<sup>20</sup>.) Из своих стационарных экспедиций на Новую Гвинею он вернулся тяжело больным человеком. Вот какое впечатление Маклай производил на современников: «...молодой годами, но рано состарившийся, разбитый болезнью организм», его лицо «носило на себе отпечаток испытанного горя, страданий и других неудач жизни»; «...Это был бодрый мужчина с огненным взглядом и твердой верой в людей. Теперь он похудел... походка и взгляд усталый»; «пожилой человек... голос... принял оттенок дряхлости»<sup>21</sup>. Эти наблюдения со стороны корреспондировали самооценке Маклая. «Нездоровье мое начинает казаться мне совершенно бесконечным», — мрачно констатировал он в одном из своих писем<sup>22</sup>. Но даже в разбитом состоянии Маклай продолжал изо всех сил пещься о столь

---

<sup>18</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. Переписка и другие материалы. М.; Л., 1953. С. 211. Цит. по: Тумаркин Д. Д. Анучин и Миклухо-Маклай. С. 10.

<sup>19</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. С. 325. Приводится по: Тумаркин Д. Д. Указ. соч. С. 11—12.

<sup>20</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Путешествия. Т. 1. Путешествия в Новой Гвинее в 1871, 1872, 1874, 1876, 1877, 1880, 1883 гг. / Со вступительной статьей Д. Н. Анучина. М., 1923. Подробнее об истории публикации см.: Тумаркин Д. Д. Анучин и Миклухо-Маклай. (Из истории изучения и публикации научного наследия Н. Н. Миклухо-Маклая).

<sup>21</sup> Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 103, 125.

<sup>22</sup> Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч. Т. 4. С. 332. Цит. по: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 139.

полюбившихся ему туземцам. Он открыто и недвусмысленно отвергал антропологическую минимизацию папуасов, взгляд на них как на переходную ступень между животным и человеком. Маклай утверждал, что папуасы составляют одно из расовых подразделений человечества и что деление на расы не ставит под сомнение видовое единство человечества.

Более того, самоидентификация Маклая с папуасами привела его к идеализации туземного образа жизни, который он противопоставлял образу жизни белого человечества: «Папуасы... самый тихий и добрый народ, у них нет ни ссор, ни драк, ни краж, ни убийств; они не завидуют друг другу, не враждуют, напротив, приветливы, обходительны, хорошие отцы и жены.

У папуасов нет ни богатых, ни бедных, ни дворян, ни мещан, ни начальников, ни подчиненных. Зато среди них замечено почтение к старшим, и случаи жестокости... следует отнести к исключениям, вызываемым особыми условиями»<sup>23</sup>.

Вне зависимости от того, насколько реалистична была нарисованная Маклаем картина, сам он относился к ней более чем серьезно и изо всех сил старался изыскать способы сохранения этого идиллического мирка, его защиты от белой цивилизации. Планы, лелеемые на сей счет Маклаем, носили фантазмагорический характер. Первоначально он носился с идеей Папуасского союза — сплочения разрозненных этнических единиц в протогосударственную организацию<sup>24</sup>. В своей практической деятельности на берегу Маклая экспедиционер пытался преодолеть разъединенность общин и племен.

Поскольку же папуасы, несмотря даже на благоговение перед русским путешественником, явно не были готовы к подобному объединению, Маклай выдвинул идею еще более фантастическую: образовать на Новой Гвинее (или в любом другом районе Океании) русскую колонию<sup>25</sup>. Принципы, на которых она должна была строиться, носили вполне утопический характер: отсутствие правительственного надзора и самоуправления, свободный труд и равенство, включая равенство прав и интересов аборигенов. Проект этот был вполне в духе времени: идея создания альтернативы капиталистической цивилизации в виде самоуправляющихся общин на новых землях, что называется, носилась в воздухе и в ряде случаев была даже реализована. Правда, результат всегда и везде оказывался негативным.

Мысль создать русское поселение на островах Тихого океана выглядела слишком экзотической даже для немалой части образованной русской публики. Лишенный ораторских способностей и напористости, он не был способен подать товар лицом, провоцируя скепсис как в собственный адрес, так и в отношении своих идей. Характерна дневниковая запись писателя И. С. Тургенева после встречи с Миклухо-Маклаем: «Черт знает почему, мне

<sup>23</sup> Цит по.: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 124.

<sup>24</sup> Об этом подробнее см.: Тумаркин Д. Д. Папуасский союз (из истории борьбы Н. Н. Миклухо-Маклая за права папуасов Новой Гвинее) // Расы и народы. Ежегодник. № 7. М., 1977.

<sup>25</sup> Об этом подробнее см.: Вальская Б. А. Проект Н. Н. Миклухо-Маклая о создании на островах Тихого океана русской вольной колонии // Австралия и Океания (история и современность). М., 1970.

кажется, что ведь этот господин — пуф и никакой такой работы после себя не оставит»<sup>26</sup>. Правда, Л. Н. Толстой относился к Маклаю не в пример более заинтересованно и сочувственно: он писал ему и читал его статьи, причем отголоски рассказов Маклая о жизни среди папуасов прослеживаются в знаменитом трактате писателя «В чем моя вера?»

Поскольку защитить папуасов от проникновения цивилизации было абсолютно нереалистично, то деятельность Маклая в этом направлении оказалась чистой воды донкихотством.

В исследовательском отношении Маклай был классическим эмпириком и полевым исследователем. Однако в силу индивидуальных психологических особенностей он явил миру и науке весьма редкий образец полевого исследователя-одиночки. Вряд ли можно утверждать, что стратегия полевого исследователя-одиночки оказалась более плодотворной, чем работа в команде. И уж совершенно точно, она безвозвратно разрушила здоровье Маклая. Из-за подорванного здоровья он не успел издать и обобщающий научный труд. Хотя в силу методологических самоограничений Маклая теоретическая цена подобной работы вряд ли была бы высокой, из-под его пера, тем не менее, мог выйти достойный фактографический труд. Но в итоге так и не вышел. Блистательное отсутствие серьезных научных исследований не позволяет назвать Маклая выдающимся ученым в точном смысле этого слова. Каковы же, в таком случае, были итоги его трудов и дней?

Посвятив себя служению одному из наиболее отсталых племен мировой периферии, Маклай проявил редкое самопожертвование. Его гуманное отношение к папуасам оставило глубокий след в их коллективной памяти и в какой-то степени (хотя вряд ли столь уж существенно) повлияло на современников.

Правда, при этом не следует забывать, что тяга к папуасам составляла обратную сторону отвращения Маклая к современной ему западной цивилизации. В психологическом плане его экспедиция к первобытным племенам была, в первую очередь, формой эскапизма, а не цивилизаторской миссией.

Советский культурный миф о Маклае, превозносивший его гуманистическую и цивилизаторскую миссию, был вызван к жизни внешнеполитическими амбициями коммунистической системы и ее претензией выступать глобальной гуманистической альтернативой капитализму. Бескорыстный попечитель дикарей, гуманист и борец с расизмом, Маклай явно или подразумеваемо противопоставлялся западным путешественникам, движимым духом капиталистической наживы и исповедовавшим расизм. Миф о Маклае выполнял двойную культурную функцию. С одной стороны, он легитимировал самоотверженное и бескорыстное служение науке. С другой — обосновывал неотъемлемое право Советского Союза выступать оплотом и надеждой «малых сил» за пределами цивилизованного мира.

---

<sup>26</sup> Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем в 28 т. Сочинения. Т. 15. М.; Л., 1968. С. 212—213. Цит по.: Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 94.

**А. Толстенко**

## **Окраины Российской империи в публицистике П. Б. Струве и М. О. Меньшикова**

В начале XX в. перед Россией стоял целый ряд актуальных задач, порожденных потребностями модернизации всех сфер бытия. Одной из проблем, настоятельно требовавших скорейшего разрешения, был национальный вопрос. Революция 1905 г. наглядно показала его взрывной потенциал и в то же время проложила пути его разрешения, поскольку важнейшим ее результатом стало становление российского парламентаризма. В этот период активизировались различные общественно-политические силы, выступавшие с самыми разнообразными программами решения национальной проблемы.

Настоящая статья посвящена подходам к решению проблемы национальных окраин Российской империи двух конкурирующих общественно-политических течений — либерального и консервативного. Речь идет об анализе и сравнении программ этнонационального развития лидера конституционно-демократической партии П. Б. Струве и идеолога Всероссийского национального союза М. О. Меньшикова.

В работе разбираются позиции названных деятелей по отношению к нескольким народам западных окраин Российской империи: полякам, финнам, евреям, малороссам и белорусам. Ограничение сравнительного анализа именно этими этносами объясняется двумя соображениями. Во-первых, суждения Струве и Меньшикова именно по этим вопросам позволяют наиболее наглядно показать их систему ценностей, общие черты и различия их программ этнонационального развития. Отношение к перечисленным народам — крайне непохожим друг на друга этнически, культурно и политически, — а также предложения, касающиеся корректировки государственной национальной политики, проливают свет и на оценку и отношение двух политических деятелей к русскому народу, а также на их видение будущей русской нации. Во-вторых, высказываний Струве и Меньшикова о других этносах империи — кавказских, среднеазиатских, сибирских или поволжских — гораздо меньше и они не дают целостной картины.

Объектом нашего внимания будет не только видение Струве и Меньшиковым актуальной политики в отношении тех окраин, которые волею судеб уже оказались в составе многонациональной России, но и рассмотрение ими потенциальной возможности присоединения новых территорий. Такие территории, еще не интегрированные, с этнически чуждым титульному этносу

населением, отличным политическим строем, традициями и экономическим укладом могут создавать серьезные проблемы для государственного и национального развития. Поскольку «узел» противоречий такого рода возникает вследствие имперской внешней политики, то, прежде чем перейти к рассмотрению вариантов решения проблем конкретных этносов западных окраин империи, мы считаем необходимым затронуть проблему имперского экспансионизма как такового.

Источниковой базой исследования стало обширное публицистическое наследие Струве и Меньшикова, представленное публикациями соответственно в журнале «Русская мысль» и в газете «Новое время» за период с начала XX в. до 1917 г. Публицистический жанр отличается предельной тенденциозностью и эмоциональностью и дает богатый материал для выявления субъективного взгляда автора на ту или иную проблему. Поскольку мы не притязаем на поиск объективной истины, этот вид источников в наибольшей степени отвечает поставленным задачам.

Особенностью видения Струве и Меньшиковым этнонациональных процессов современной им России была их вера в необходимость построения «национальной империи», которая соединила бы в себе два противоположных принципа — национализм и империализм.

Струве и Меньшиков были западниками и примером для подражания считали развитые западные страны, уже сложившиеся как национальные государства и зарекомендовавшие себя как наиболее успешные и эффективные. Поэтому главная стратегическая цель была у них общей — построение русского национального государства на базе единого русского народа, языка и культуры. Достижение этой цели требовало радикального разрыва с прошлым и революционной смены существующего строя.

Предполагались разные пути решения этой задачи. Струве ратовал за построение русской нации на фундаменте великой русской культуры — он был сторонником принципа «почвы», согласно которому членами русской нации могли стать все желающие, независимо от этнической принадлежности, при условии принятия русской культуры. Он полагал, что в процессе аккультурации неизбежно будет происходить постепенная ассимиляция — нерусского населения русским этносом. Считал, что русский этнос достаточно силен для этого.

Меньшиков предлагал строить русскую нацию на этнической основе — по принципу «крови», согласно которому в русскую нацию могли войти только сами русские и близкие им народности, а также народы, готовые добровольно ассимилироваться в русскость. Он не был сторонником включения в состав русской нации этнически чуждых ей общностей: процесс ассимиляции представлялся ему крайне энергозатратным, а ассимилирующий потенциал русских — недостаточно высоким.

В то же время и Струве, и Меньшиков не желали полностью порывать с имперским прошлым: они не допускали и мысли, что Россия может перестать быть империей. Но Струве был империалистом «вовне», сторонником проведения Россией империалистической внешней политики, что должно было подтверждать почетный статус России как империи. Меньшиков видел

имперскость России «внутри». С его точки зрения, империализм предполагал в первую очередь подчинение, покорение завоеванных народностей, что означало исключительное право на участие в политической жизни страны русских и исключение всех остальных. Участие нерусских элементов в политической жизни, по мнению Меньшикова, неизбежно привело бы к тому, что развитие страны пошло бы вразрез с интересами русского народа, и потому является антинациональным.

Соединение, хоть и в разных модификациях, принципов национализма и империализма в полной мере проявляется во взглядах Струве и Меньшикова на политику в отношении национальных окраин. Интересно проследить, в каких вопросах и по каким причинам их мнения радикально расходятся, а в каких, наоборот, сближаются.

### **Взгляд на проблему экспансионизма**

В целом в вопросах внешней политики Струве и Меньшиков были антагонистами: первый поддерживал активную наступательную внешнюю политику, считая ее залогом процветания страны и народа; второй полагал, что она подрывает могущество страны и препятствует национальному строительству. Посмотрим, какими соображениями они мотивировали свои позиции.

Потребность и волю к расширению Струве считал имманентной чертой всех империй. Эта потребность обусловлена наличием национального ядра, которое, по мнению Струве, включает в себе силу всей империи, служит источником импульсов для всех великих имперских начинаний<sup>1</sup>. Следовательно, причина воли к расширению империи не политическая и не экономическая, а этническая — наличие сильного национального ядра.

Расширение границ империи отнюдь не следует понимать как голый экспансионизм, направленный на получение односторонних выгод только для наступающей стороны. По Струве, присоединение новых территорий связано с благородной миссией, которая является обоюдовой: завоеванным странам и народам присоединение к империи несет благо, прогресс и цивилизацию, для самой империи и ее движущей силы — национального ядра — это нужно, чтобы оправдать свою силу перед более слабыми народами и государствами.

Поэтому Струве был апологетом активной, наступательной, экспансионистской внешней политики. В статье «Великая Россия» он наметил совершенно новую, еретическую для «интеллигентского» сознания, идею о призвании России, как империи, и, тем самым, о положительной стороне «империализма», как политики объединения многих народов в одном обширном государственном организме<sup>2</sup>. Он ставил перед Россией целый ряд «имперских» целей, осуществление которых было связано с грамотной внешней политикой.

<sup>1</sup> Струве П. Б. Великая Россия и Святая Русь // *Нация и империя в русской мысли начала XX века*. М., 2004. С. 231.

<sup>2</sup> Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 72.

Во-первых, Россия должна воссоединить и объединить с Империей все части русского народа. Отсюда вытекает историческая неизбежность присоединения русской Галичины.

Во-вторых, Россия призвана возродить Польшу, как единый национальный организм.

В-третьих, Россия должна подчинить своему «контролю», или иначе влиянию и власти, проливы, т. е. выход из Черного моря в Средиземное. Это экономическая и политическая необходимость для самой России, но в то же время — необходимость и для всех народов Ближнего Востока, ибо присутствии России на проливах есть единственное обеспечение — необходимое и достаточное — мирного сожительства христианских народов Ближнего Востока.

Занимая позицию о благородной миссии России, в качестве империи, по отношению к другим народам, Струве отнюдь не был сторонником бесконтрольного расширения границ российского государства во всех мыслимых направлениях. Напротив, он выступал за возвращение нашей внешней политики *домой*, в область, указываемую ей и русской природой, и русской историей<sup>3</sup>. Поэтому он не одобрял, например, экспансию на Дальнем Востоке, ожидая скорее убытков от присоединения территорий в Тихоокеанском регионе. Но национальные окраины в европейской части страны — хотя от них и не было экономических выгод — Струве считал нужным сохранить, ибо они были нужны как фактор престижа и представляли стратегическую ценность.

Приоритетным направлением проведения именно активной экспансии, по его мнению, был бассейн Черного моря. Этот регион должен был быть сферой интересов и влияния России, так как: он доступен реальному влиянию русской культуры; здесь есть настоящий базис для неоспоримого хозяйственного господства России: люди, каменный уголь и железо. Экономическое господство в регионе обеспечило бы политическое и культурное преобладание России на всем Ближнем Востоке.

Если абстрагироваться от империалистических и экспансионистских лозунгов, становится понятно, что у Струве были определенные основания для суждения, какие завоевания будут служить идеалу Великой России, а какие приведут к ее ослаблению. Следовательно, и в его империализме содержался элемент национализма, в чем он немного сближался с Меньшиковым, относившимся к территориальным захватам как к распылению сил, губительному для русского народа.

Меньшиков, в отличие от Струве, был категорически настроен против экспансионистской империалистической политики. С его точки зрения, новые территориальные захваты служили бы не преумножению могущества империи, а ее ослаблению: выгоды от приобретения и освоения новых территорий весьма сомнительны, зато убытки — очевидны. Распыление сил титульного этноса на территориальные захваты препятствует построению внутренней жизни.

---

<sup>3</sup> Струве П. Б. Идеи и политика в современной России // Избр. соч. М., 1999. С. 187.



Он осуждал не только красивые глобальные планы будущих завоеваний, но и некоторые уже совершенные захваты территорий, жители которых активно отстаивали свою независимость и не желали становиться русскими. Удержание таких земель Меньшиков считал излишеством и ратовал за их отделение.

Причем чуждыми и слабо интегрированными в российское государство Меньшиков считал не только такие безусловно «другие» и этнически отличные окраины, как Польша и Финляндия; даже Сибирь, в его представлении, еще не стала органической частью России. От Сибири Меньшиков не отказывался, но настоятельно доказывал необходимость ее интериоризации<sup>4</sup>. Если русские не смогли «переварить» уже присоединенные народы, то нечего и говорить о новых территориальных захватах.

Империю, какой видел ее Меньшиков, не только не свойственно расширение, но более того, она может сжиматься, уменьшаться в размерах, так как он считал возможным отсоединение тех «членов семьи», которые агрессивно не желали становиться русскими<sup>5</sup>. Этот страх перед экспансионизмом порожден неуверенностью Меньшикова в способность титульного этноса удержать завоеванные территории и ассимилировать всех «инородцев».

Но к решению одной внешнеполитической задачи Меньшиков относился столь же трепетно, как и Струве. Речь идет о присоединении русинов. Этот народ Меньшиков считал способным войти в русскую нацию в силу его этнокультурной близости к великороссам, из чего следовало, что территории расселения русинов необходимо присоединить к России.

Зато Меньшиков категорически отрицал, что у России есть хоть какой-нибудь долг или обязательство перед христианами Востока. Наоборот, с его точки зрения, они нам должны за длительную и огромную помощь в освобождении от османского ига: «Сентиментальная в отношении единоверных народов политика уже стоила непричастному к ней народу русскому неисчислимым жертв и кровью русской, и трудовым потом. Мне кажется пора “православному Востоку” и честь знать: не в пример другим, более своекорыстным народам, мы восемью войнами с Оттоманской империей расшатали ее до основания и помогли освободиться всем единоверным племенам. Но из этой титанической борьбы если и сложился долг, то не наш в отношении Востока, а его долг в отношении России. Да, если не впадать в маниловскую чувствительность, то не мы обязаны, а нам обязаны, и не за нами долг, а за ними — за всеми этими греками, сербами, черногорцами, румынами, болгарам<sup>6</sup>. Единственный долг, который Россия имеет, — это в отношении русского народа<sup>7</sup>.

Итак, Струве не видел противоречия между активной внешней политикой и строительством внутренней жизни; он не опасался, что, взявшись за

<sup>4</sup> Меньшиков М. О. Завоевание России // Выше свободы. М., 1998. С. 66.

<sup>5</sup> Меньшиков М. О. Нецарственный империализм // Нация и империя в русской мысли начала XX века. С. 65.

<sup>6</sup> Меньшиков М. О. Кто кому должен? // Нация и империя в русской мысли начала XX века. С. 84.

<sup>7</sup> Там же. С. 86.

одно, не хватит сил на другое. Он полагал, что претворение в жизнь имперских амбиций, с одной стороны, питает нацию, а с другой — является отражением ее силы. Хотя, как верно заметил Р. Пайпс, приводя в пример великие нации и объясняя их успешность активной внешней политикой, он путал причину со следствием: «Готовность современной ему Англии и Пруссии к проведению экспансионистской политики представляла собой итог уже достигнутого национального единства, а отнюдь не его стимул: она свидетельствовала о переизбытке национальной энергии, который в британском случае вылился в колониальные захваты, а в прусском — в объединение страны»<sup>8</sup>. Внешняя политика Струве была империалистична, то есть служила орудием империи и обладала даже самостоятельной ценностью. Отказаться же от имеющихся территорий для него было равнозначно предательству — добровольному отказу от одной из частей тела нации.

Меньшиков же наоборот, выступал против экспансионизма, так как опасался того, что на проведение активной внешней политики уйдет слишком много ресурсов и не хватит сил на построение внутренней жизни. В случае присоединения территорий с этнически чуждым населением, новые приобретения чреватые серьезными национальными проблемами.

Таким образом, в проблеме экспансионизма Струве был последовательным империалистом. Он полагал, что территориальные приобретения должны осуществляться во имя абстрактных идеальных императивов, хотя отнюдь не был сторонником бесконечного расширения границ империи во всех направлениях, и возвышенные цели братской помощи нуждающимся народам пересекались в его представлении с национальными интересами государства. Меньшиков же полагал, что активная внешняя политика неизбежно помешает внутреннему национальному развитию, так как будет забирать слишком много материальных и духовных ресурсов. Поэтому в этой проблеме он националист — ему свойственно стремление замкнуться в национальных границах и бросить все силы не на достижение абстрактных гуманистических идеалов — помощи братским или просто нуждающимся народам, а на прагматическую и рациональную цель — помощь своему народу. В числе прочего, важнейшей причиной нежелания Меньшикова вести наступательную внешнюю политику был страх перед присоединением этнически чуждых этносов, которые русскому этносу будет не под силу «переварить», т. е. ассимилировать.

### **Национальная политика**

Теперь рассмотрим отношение Струве и Меньшикова к конкретным этносам западных окраин, волею судеб оказавшимся в составе России. На него очень сильно влияет видение этими двумя личностями русской нации и ее этнических компонентов.

Струве допускал вхождение в русскую нацию всех этнических компонентов, при условии добровольного принятия ими русской культуры как своей,

---

<sup>8</sup> Пайпс Р. Струве. Биография. М., 2001. Т. 2. С. 121.

т. е. аккультурации. Воспитанный на русской культуре, но будучи сам немецких кровей, он не мог отказать лицам нерусского происхождения в праве войти в русскую нацию, если они того желали.

Меньшиков, сторонник принципа «крови», допускал вхождение в русскую нацию только русского (великорусского) этноса и близких ему малороссов и белорусов. «Другие» этнические компоненты он считал по природе своей враждебными всему русскому, не желающими добровольно ассимилироваться; насильственную же их ассимиляцию он считал непосильной задачей для русского этноса.

а) Еврейский вопрос. Наиболее радикально русский интеллектуальный социум начала XX в. был расколот в подходах к решению еврейского вопроса, и именно в этом отношении Струве и Меньшиков были наиболее непримиримы. Корнем их расхождений служило отношение к самим евреям и к потенциальной возможности их вхождения в русскую нацию, на чем основывались различия в национальной политике по этому вопросу.

Даже степень внимания к евреям у Струве и Меньшикова несопоставима: первый затрагивал эту проблему не более, чем другие вопросы, в высказываниях второго она была одной из самых частых, едва ли не главной.

Отношение Струве к евреям было чисто прагматическим и безэмоциональным. Он был убежден, что в решении еврейского вопроса, как и в сфере государственного управления вообще, нет места эмоциям<sup>9</sup>. Ему были чужды как преклонение перед еврейством и апологетика его, так и обвинение во всех смертных грехах и неполноценности. Он призывал отказаться от двух одинаково пагубных крайностей в отношении к евреям, захлестнувших русское общество, — антисемитизма и филосемитизма — и сделал попытку дать теоретическое обоснование так называемой идеи асемитизма: «С одной стороны, она противопоставлялась “зоологическим” формам проявления черносотенного антисемитизма, а также еврейскому национализму — сионизму... С другой стороны, Струве настаивал на том, чтобы русская интеллигенция прекратила заниматься проповедью филосемитизма и показала евреям собственное “национальное лицо”, продемонстрировала на деле открытый, мужественный и завоевательный национализм»<sup>10</sup>.

Будучи сторонником культурной ассимиляции, Струве полагал, что евреи могут стать частью русской нации, так как больше других народов обладают способностью ассимиляции с русской культурой<sup>11</sup>. В качестве яркого и убедительного примера такой возможности он приводил Левитана, который был несомненно русским художником, несмотря на еврейство по крови.

Меньшиков подходил к еврейскому вопросу крайне эмоционально. Он был последовательным антисемитом; в его высказываниях присутствует вся

<sup>9</sup> Струве П. Б. Политические оценки и перспективы // Русская мысль. 1913. № 11. С. 4.

<sup>10</sup> Модели общественного переустройства. М., 2004. С. 269.

<sup>11</sup> Струве П. Б. Из размышлений о проблеме русского могущества // Patriotica: Россия. Родина. Чужбина. СПб., 2000. С. 41.

типичная антисемитская фразеология: евреи представлялись ему неполноценным народом, носителем наихудших моральных качеств, революционной стихии и потому крайне опасным для русского государства и народа элементом, заведомо неспособным органически войти в состав российской нации.

Согласно российскому законодательству, с крещеных евреев все правовые ограничения снимались, но Меньшиков был не согласен с этим: по его мнению, факт крещения не менял их сущности, заложенной в крови. «Их (евреев. — А. Т.) порочность была предопределена биологически. Поэтому преодолеть изъяны еврейской нации с помощью перехода из иудаизма в христианство или любую другую веру невозможно». Тем более, что Талмуд, в его трактовке Меньшиковым, «разрешал евреям принимать иную веру “притворно”, а значит, не существовало принципиальных различий между крещеным евреем и евреем, исповедовавшим иудаизм»<sup>12</sup>.

Поскольку враждебность евреев к русским заложена в них генетически, им нет места в русской нации: «Помесь с северными европейцами и тюрками иногда укрепляет русскую породу, помесь с евреями — всегда роняет ее»<sup>13</sup>. Меньшиков был против вхождения евреев в русскую нацию не только из-за «плохой крови», но и из-за того, что они обладают очень стойкой этничностью и плохо подвержены ассимиляции. Вот что он писал об убийце Столыпина, еврее Мордке Богрове: «Ни русская культура, ни христианская гимназия, ни христианский университет, ни знание нескольких языков, ни полноравное с русскими христианами не вытравили в нем еврейской души»<sup>14</sup>.

С другой стороны, Меньшиков признавал у евреев отдельные качества, которым следовало бы поучиться русским, как то: их национализму, уверенности в величии и исключительности своего народа, боязни смешиваться с другими народами. Меньшиков с горечью отмечал, что, в отличие от русских, евреи не допускают упрека в адрес представителя своего племени, независимо от того, прав он или нет. Следовательно, его ненависть к евреям можно объяснить завистью к ним; он видел в этом народе качества, которых так не хватает русским: мессианство, взаимовыручку, фанатичный национализм. Он с горечью восклицал: «О, если бы мы поучились хотя бы у евреев их национализму! Они — народ, избранный Богом, народ единственный, которому все народы должны служить в качестве домашних животных. Мы боимся признаться, что мы, русские, трепещем перед тем, что скажет о нас еврей»<sup>15</sup>.

Наличие евреев, сыгравших большую роль в русской культуре, талантливых, любящих и преданных России, имевшее-таки место в русской истории, Меньшиков либо обходил молчанием, либо интерпретировал с биологической точки зрения: среди евреев-де есть чистые семиты в расовом отношении, но таких меньшинство. Большинство — это примеси различных рас, в

---

<sup>12</sup> Лукьянов М. Н. Российский консерватизм и реформа. 1907—1914. Пермь, 2001. С. 82.

<sup>13</sup> Меньшиков М. О. Собрание земли // Русское пробуждение. М., 2007. С. 200.

<sup>14</sup> Меньшиков М. О. Разбитый крест // Письма к русской нации. М., 1999.

<sup>15</sup> Меньшиков М. О. Чье государство Россия? // Русское пробуждение.

частности, есть большой пласт оевреенных арийцев, из которых и выходят выдающиеся люди и обличители иудаизма. Если встречается еврей — патриот христианского отечества, то это скорее всего не семит, а вернувшийся к своей первоначальной расе ариец<sup>16</sup>.

Таким образом, в силу субъективного отношения к евреям и разных взглядов на перспективы их ассимиляции в русскость, Меньшиков и Струве радикально расходились в мнениях о принципиальной возможности интеграции евреев в русскую нацию. С точки зрения этнической ассимиляции, Меньшиков полагал, что вхождение евреев в русскую нацию невозможно: во-первых, они обладают очень стойкой этничностью, и ассимилировать их будет крайне трудно, а во-вторых, привнесение их враждебной сущности в кровь русской нации нежелательно. Струве же воспринимал евреев с точки зрения культурной ассимиляции. Он отдавал дань уважения их высокой приспособляемости, способности лучше других адаптироваться к условиям среды, хорошему восприятию ими русской культуры. Поэтому он был горячим сторонником вхождения евреев в русскую нацию.

Пути решения еврейского вопроса, предлагавшиеся Струве и Меньшиковым, вытекали из их отношения к евреям.

Струве выступал за упразднение черты оседлости, отмену всех правовых ограничений в отношении евреев и использование их таланта на благо Великой России, поскольку, с его точки зрения, они представляют «весьма ценный элемент для успешного хозяйственного развития России». «В том экономическом завоевании Ближнего Востока, без которого не может быть создано Великой России, преданные русской государственности и привязанные к русской культуре евреи прямо незаменимы в качестве пионеров и посредников. Таким образом, ради Великой России нужно создавать таких евреев и широко ими пользоваться. Очевидно, что единственным способом для этого является последовательное и лояльное осуществление “эмансипации” евреев»<sup>17</sup>.

Эта фраза отчетливо свидетельствует, что Струве выступал за еврейское равноправие не из побуждений человеколюбия, а из практического интереса и трезвого расчета: евреев можно было бы очень эффективно использовать для достижения идеала Великой России.

Меньшиков в силу эмоционального отношения к евреям гораздо менее последователен в предложении способов решения еврейского вопроса. Он не создал одной стройной концепции, а предлагал различные меры, более или менее утопические. Он не призывал к упразднению черты оседлости «сверху», а выступал за передачу решения вопроса об этом на местный уровень. «В еврейском вопросе должен быть опрошен весь народ как хозяин данной территории: желательно ли для него внедрение евреев в безграничном количестве или нет. Если найдется местность архирадикальная, которая значительным большинством выскажется за евреев, то и прекрасно, пусть евреи будут ей даны. Пусть будет дано населению право опыта в этом

<sup>16</sup> Меньшиков М. О. Народ-искуситель // Национальная империя. М., 2004. С. 176—177.

<sup>17</sup> Струве П. Б. Из размышлений о проблеме русского могущества. С. 41.

тяжелом вопросе, но пусть дано и право исправления, если опыт окажется слишком горьким»<sup>18</sup>.

Ради решения еврейского вопроса Меньшиков также предлагал в первую очередь уничтожить еврейское самоуправление: «Нужно уничтожить кагал, казенный раввинат, регистрацию, как у раскольников, и все денежные сборы: коробочный, свечной, кошерный и прочие. Существует до сотни разного рода сборов, о которых правительство даже не знает. Надо уничтожить казенную опеку, высиживающую национализм еврейский. Рассыпавшиеся евреи не страшны, страшна их организованность, которая уже настолько сильна, что ведет открытую войну с нашим государством»<sup>19</sup>.

С его точки зрения, самым идеальным, но потому трудноразрешимым, решением еврейского вопроса было бы их исчезновение. «Не надо евреев вовсе — вот идеальное, и притом единственное, решение этой проблемы. Не нужно евреев ни в каком количестве, — стало быть, вся политика должна быть построена в направлении исхода этого племени, одного из тех многочисленных исходов, которыми обыкновенно заканчивалось еврейское нашествие на чужие страны... К евреям нельзя, в сущности, относиться даже как к иностранцам: иностранцы имеют свою страну и могут в своей стране ответить нам долгом гостеприимства. У евреев же нет страны. Их отечество — их племя, как верно отметил Шопенгауэр»<sup>20</sup>. Поэтому в дальней перспективе Меньшиков выступал за меры, поощрявшие еврейскую эмиграцию из России. «Сколько ни рассуждайте, есть лишь одно национальное, выработанное еврейской историей решение еврейского вопроса: “исход из Египта”, “расеяние”»<sup>21</sup>. Но конкретных механизмов выселения евреев он не предложил.

Признавая, что физическое изгнание евреев с территории России достаточно проблематично, Меньшиков пропагандировал необходимость вытеснения их и их «приспешников», отстаивающих интересы еврейства, из таких ключевых сфер, как власть, образование, армия. Но и такую чистку Меньшиков считал полностью не осуществимой, и потому предлагал хотя бы ввести квоты, ограничивающие доступ евреев в эти ведомства.

Таким образом, Струве подходил к еврейскому вопросу более последовательно и конструктивно, выступая за использование преимуществ и талантов евреев в государственных интересах. У него был четкий конкретный план привлечения евреев на службу российской государственности.

Меньшиков делал много предложений, но последовательного плана действий на их основании составить невозможно. Так, остается неясным, являлись ли выдвигаемые им разнообразные меры взаимодополняемыми или взаимозаменяемыми. Скорее, он был озабочен пропагандой своих идей, доказательством враждебности евреев, описанием их грехов. Использовать сотрудничество с евреями в своих интересах он считал невозможным ни под

---

<sup>18</sup> Меньшиков М. О. Народ-искуситель. С. 175.

<sup>19</sup> Там же. С. 179.

<sup>20</sup> Меньшиков М. О. Язва растущая // Русское пробуждение.

<sup>21</sup> Меньшиков М. О. Народ-искуситель. С. 179.

каким видом, потому что в них заложена генетическая ненависть к русскому народу и государству.

б) Финляндия и Царство Польское. В отношении Польши и Финляндии взгляды Струве и Меньшикова более совпадают, чем в еврейском вопросе. Эти области были самыми развитыми в Российской империи, их культура не уступала русской, а уровень политической культуры даже превосходил ее. Поэтому оба они признавали, что по отношению к Польше и Финляндии нужна совершенно особая политика.

Струве просто констатировал, что эти культуры достигли высокого уровня развития. Меньшиков же к этому добавлял: да, они действительно высокоразвитые, но сумели добиться столь впечатляющих успехов благодаря тому, что использовали нас как «питательный бульон» для развития своих культур и, следовательно, своим высоким развитием обязаны русским. Теперь же, напитавшись силами, они желают отвалиться, как присосавшиеся пиявки.

Оба политических деятеля видели в высоком уровне развития финнов и поляков непреодолимое препятствие для их ассимиляции. Струве пишет: «Финляндия и Царство Польское неразрывно связаны с Российской империей и в то же время эти области никогда не могут стать русскими. Не могут стать русскими потому, что в них невозможно вселение русского элемента и что по своим историческим судьбам каждая из этих областей создала своеобразную, богатую традициями культуру, независимую от русской и ей не уступающую»<sup>22</sup>. В финском и польском вопросе Струве, таким образом, не питал иллюзий в отношении ассимиляционной способности русских.

Что касается Меньшикова, то вот что он пишет по поводу ассимиляции Польши (но это вполне можно отнести и к Финляндии): «Мысль переварить Польшу, обезличить тысячелетний, крайне своеобразный славянский народ, лишить его национальности — мне глубоко противна. Когда поляки добровольно делаются русскими, это мне нравится, но насильственно внедрять в себя несродное, нерастворимое тело — эксперимент столь же опасный, сколько жестокий... нации, организованные культурно... лучше не трогать, иначе не оберешься хлопот, и сомнительные выгоды будут куплены несомненными бедствиями»<sup>23</sup>.

Поэтому никакой ассимиляторской политики в отношении этих стран Струве и Меньшиков не предполагали. Однако выводы из того, что Финляндию и Царство Польское нельзя будет ассимилировать, они делали разные.

Струве предлагал ввести для Польши и Финляндии особый режим, предполагающий политическую автономию, но категорически противился их отделению. Он был верен идеалу «единой и неделимой России». Как пишет О. Ю. Малинова, «Струве, как все русские либералы, считал нужным

<sup>22</sup> Струве П. Б. Политика внутренняя и политика внешняя // *Patriotica: Россия. Родина. Чужбина*. С. 77.

<sup>23</sup> Меньшиков М. О. Великоорусская партия // *Национальная империя*. С. 165.

сохранить Финляндию и Польшу в составе Российской империи: он считал, что жизнеспособное государство не может позволить себе терять часть своей территории»<sup>24</sup>. «Пока эти области входят в состав большого государственного целого, которое именуется Российской империей, из этого для них неизбежно вытекают известные политические следствия. Эти следствия общей политической жизни с огромным целым, которое именуется Российской империей, но которое по своим историческим судьбам и по основной, задающей в ней тон культуре есть национальное русское государство, должны быть с честной ясностью и разумной умеренностью очерчены и национальным русским государством, и государственно спаянными с ним, но культурно независимыми от русской национальности историко-политическими индивидуальностями, входящими в состав России»<sup>25</sup>.

Как утверждает В. В. Шелохаев, «автономию Польши и Финляндии Струве понимал не как признание за ними права на политическую независимость, а как автономию в границах единого государства»<sup>26</sup>.

Меньшиков тоже выступал за автономию Польши и Финляндии, но для него это не было пределом: он не исключал возможности предоставления этим регионам государственной независимости.

Струве с негодованием воспринял упразднение конституции Финляндии и требовал признания законодательных прав финляндского сейма: «Конституционное правосознание Финляндии, в отличие от конституционного правосознания России, есть уже оформившаяся политическая сила. Просто сломить его прямо невозможно. Финляндцы доказали свою политическую выдержку и с нею в дальнейшем ходе конфликта придется очень и очень считаться... их конституция... имеет слишком крепкие исторические корни и слишком естественный базис для того, чтобы ее можно было упразднить»<sup>27</sup>.

Меньшиков, наоборот, поддерживал упразднение финской конституции: «...Не конституцию свою они (финны) защищают (ее никто и не трогает), — утверждал Меньшиков, — они под предлогом конституции отстаивают право своего полупаразитного существования, право сидеть на шее русской и сосать соки России»<sup>28</sup>. Признавая культурную и политическую развитость финнов, Меньшиков приписывал им скверные черты характера. Он называл финнов «сварливым маленьким племенем», обвинял в паразитизме, сравнивал их с насосавшейся пиявкой, которая хочет отвалиться»<sup>29</sup>.

На примере финнов и поляков Меньшиков хотел проиллюстрировать мысль о пагубности равноправия и предоставления больших прав нерусским

---

<sup>24</sup> Малинова О. Ю. Либеральный национализм (середина XIX — начало XX века). М., 2000. С. 138.

<sup>25</sup> Струве П. Б. Политика внутренняя и политика внешняя. С. 77.

<sup>26</sup> Шелохаев В. В. Национальный вопрос в России: либеральный вариант решения // Кентавр. 1993. № 2. С. 50.

<sup>27</sup> Струве П. Б. Общее политическое положение // Русская мысль. 1910. № 4. С. 171.

<sup>28</sup> Цит. по: Лукьянов М. Н. Указ. соч. С. 76.

<sup>29</sup> Меньшиков М. О. Новый и старый национализм // Нация и империя в русской мысли начала XX века. С. 70.



народностям: им было предоставлено слишком много прав, и они отплачивают нам за это черной неблагодарностью, требуя еще больше: «Александр I, покорив Финляндию и Польшу, признал их нации равноправными с нашей. В результате ряд ожесточенных бунтов в Польше и революционное брожение в Финляндии»<sup>30</sup>. Меньшиков полагал, что чем больше предоставляешь прав покоренным народам, тем больше становятся их претензии и требования. «Финляндский вопрос бесконечно прост: Финляндия отрицает Россию, Россия отрицает это отрицание. Тут не может быть иного решения, кроме того, что утверждено историей. Мы получили Финляндию по Фридрихсгамскому договору, и последний должен быть наконец исполнен. Россия должна осуществить свое державное обладание покоренными шведскими губерниями, уважая те особенности быта жителей, сохранение которых предполагалось в трактате. Финляндия, как старуха в пушкинской сказке, этим не довольствуется. Чем милостивее к ней относилась верховная власть, тем капризная окраина становилась требовательнее».

Поэтому права поляков и финнов должны сужаться: «Я против укрепления в Западной Руси польского элемента признанием за ним куриальной обособленности... В интересах этой идеи нужно не расширять права евреев и поляков в коренной России, а всемерно суживать их, постепенно вытесняя польско-еврейский наплыв»<sup>31</sup>.

Струве решал польский вопрос с точки зрения политических и международно-политических соображений: «Польский вопрос», с той точки зрения, с которой мы разбираем здесь вообще вопросы русской государственности, является вопросом политическим или международно-политическим *par excellence*. Что бы там ни говорили, в хозяйственном отношении Царство Польское нуждается в России, а не наоборот. Русским экономически почти нечего делать в Польше. Россия же для Польши — ее единственный рынок. Принадлежность Царства Польского к России есть для последней чистейший вопрос политического могущества. <...> Опираясь на экономическую прикрепленность Польши к России, мы должны воспользоваться ее принадлежностью к империи для того, чтобы через нее скрепить наши естественные связи со славянством вообще и западным в частности. Польская политика должна служить нашему сближению с Австрией, которая теперь является по преимуществу державой славянской. Либеральная польская политика в огромной степени подымет наш престиж в славянском мире и психологически совершенно естественно создаст нам впервые в истории моральную связь между нами и Австрией, как государством»<sup>32</sup>.

Иначе говоря, для Струве польская политика должна быть орудием внешней политики, а сама Польша нужна России только для престижа. В польском вопросе наиболее явственно просматривается суть империализма Струве: он хотя и осознает экономическую нерентабельность и даже убыточность удержания Польши, фактор престижа перевешивает здравый смысл.

<sup>30</sup> Меньшиков М. О. Государственность без народности // Русское пробуждение. С. 78.

<sup>31</sup> Меньшиков М. О. Крупные люди // Национальная империя. С. 331.

<sup>32</sup> Струве П. Б. Из размышлений о проблеме русского могущества. С. 42—43.

Удержание Польши также необходимо ради соблюдения принципа неделимости России: как уже было сказано, потерю каких-либо территорий Струве считал несовместимой с имперским статусом.

Отношение Меншикова к полякам было не столь однозначным, как к евреям, хотя в своих трудах он часто ставил знак равенства между ними.

С одной стороны, Меншиков приравнивал поляков к евреям и так же демонизировал их: им-де присуща имманентная ненависть к России и желание ее разрушения. Стремление Польши к независимости от России опасно тем, что «...Им хочется не только восстановить Польшу, но непременно “на развалинах России”, им хочется отторгнуть от России коренные части русского народа — белорусов и малорусов, которые никогда поляками не были»<sup>33</sup>.

Большую опасность Меншиков усматривал в польском коло в Думе: «Это “коло” в будущем угрожало явиться осиновым колом, забитым в гроб Русского государства. Нет сомнения, именно поляки, организовавшись в русской Думе в свою крепко сплоченную группу, являются заразительным примером для других инородческих депутатов, и те в свою очередь тоже спешат обособиться в национальные фракции. Сейчас же за поляками выделились в парламент татары, имеющие претензию объединить под флагом общей религии целую кучу мелких тюрко-финских племен»<sup>34</sup>.

Но, с другой стороны, поляки — славяне, и, с точки зрения расовых рассуждений, Меншиков не мог ругать и унижать их столь же агрессивно, как евреев. Поэтому все негативные черты поляков он объяснял еврейской примесью в их крови, и, поскольку еврейской примеси практически нет в простом народе, делал вывод, что плохие поляки — это шляхта, а хорошие — простой народ: «В простом польском народе или в чисто славянских фамилиях шляхты этих будто бы “национальных” польских черточек нет»<sup>35</sup>.

Меншиков признавал в то же время «европейскость» поляков — в положительном смысле этого термина: «В лице поляков среди славян просыпаются европейцы нашего племени, люди трезвые, отчасти немецкой, отчасти английской складки»<sup>36</sup>.

Он полагал, что ошибка царской политики в польском вопросе, так же как и в отношении Финляндии, заключалась в том, что «присоединение Польши не было поддержано силой и определенной политикой», в результате чего произошло «мирное завоевание поляками России»<sup>37</sup>.

Меншиков считал отделение Польши возможным и даже желательным. Причина, по какой он с особенной легкостью говорил о таком отделении — это большое количество евреев на ее территории. Отделением Польши, таким

---

<sup>33</sup> Меншиков М. О. Великорусская партия. С. 166.

<sup>34</sup> Там же. С. 156.

<sup>35</sup> Меншиков М. О. Еврейское иго // Национальная империя. С. 113.

<sup>36</sup> Цит. по: Коцюбинский Д. А. Русский национализм в начале XX столетия: Рождение и гибель Всероссийского национального союза. М., 2001. С. 282.

<sup>37</sup> Меншиков М. О. Преступная романтика // Нация и империя в русской мысли начала XX века. С. 77.

образом, можно было убить двух зайцев: избавиться и от нелояльных поляков, и от евреев, спасая Россию от революционной заразы.

Меньшиков поддерживал выдвинутую некоторыми идеологами Всероссийского национального союза идею «обмена» Польши на принадлежавшую Австро-Венгрии Галицкую Русь, где проживали русины: «Мне всегда казалось, что если вы не можете проглотить кусок, то лучше выплюнуть его... В отношении Польши я держусь мнения Николая I, который думал, что лучше бы нам вовсе не владеть ею. Я не знаю, что отклонило императора от мудрого совета, данного Паскевичем: обменять у Австрии Польшу на Червонную Русь»<sup>38</sup>.

В отношении Польши и Финляндии Струве и Меньшиков сходятся в том, что ассимилировать их народы нельзя — как с точки зрения культурной (потому что их культуры слишком высокоразвиты и самодостаточны), так и этногенетической. Струве выступал за проведение в этих регионах политики, поощрявшей националистические требования местных элит, для удержания этих окраин и сохранения территориальной целостности Российской империи. Меньшиков подходил к проблеме гораздо радикальнее: он выступал против любых уступок местным национализмам и не видел особой ценности в этих окраинах, которые несут только материальный убыток и распространяют революционные настроения в стране.

в) Украина и Белоруссия. Зато Струве и Меньшиков полностью сходятся в вопросе, какую политику следует проводить в отношении родственных русским восточнославянских народов. Оба они считали русских, украинцев и белорусов единым народом, и их принадлежность к будущей русской нации не подлежала сомнению. Поэтому они очень болезненно реагировали на появление национализма у украинцев и белорусов, расценивая это как нечто противоестественное, беспочвенное, плод деятельности местных элит, пытающихся искусственно сконструировать новые языки и культуры на теле русской нации. И Струве, и Меньшиков выступали за преодоление этнографического деления внутри восточных славян, за их приобщение к общей — великорусской — культуре, а также за противодействие малорусскому и белорусскому национализмам.

Как утверждает Д. А. Коцюбинский: «“Беспочвенность” украинофильства, по мнению идеологов ВНС (Всероссийского национального союза. — А. Т.), подтверждалась фактом полного равнодушия малороссийского простонародья к “украинской идее”: <...> ...К счастью... среди хохлов украинофильство едва заметно. Простые хохлы считают себя такими же русскими, как и москали, — такими же православными, подданными одной русской власти, детьми одной матери — русской земли. Простые хохлы любят свой край, как жители Волги — свой край, жители Архангельской губернии — свой край... но в общегосударственной жизни любят и великорусский быт, и великорусский язык... Хохлацкий сепаратизм явление вовсе не народное. Это измышление недалеких умов, продукт обезьяньей подражательности»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Меньшиков М. О. Великорусская партия. С. 165.

<sup>39</sup> Цит. по: Коцюбинский Д. А. Указ. соч. С. 295—296.

Струве считал украинский вопрос «вредной интеллигентской выдумкой», Меньшиков называл его «мазепинством» и «этнографическим романтизмом», а язык — «нелепым»<sup>40</sup>.

В интеллигентских кругах к украинскому движению далеко не все относились серьезно: «...Либерально и радикально настроенные русские люди относятся крайне благодушно к украинскому движению, в сущности, потому, что они фактически придают ему ничтожное значение, а его конечные цели признают утопическими, если не прямо вздорными»<sup>41</sup>.

Струве и Меньшиков, наоборот, видели в нем крайнюю опасность, тем более потому, что, вслед за украинцами, аналогичные требования и претензии стали предъявлять белорусы. Меньшиков подчеркивал, что «мазепинство чрезвычайно опасно для России»; «подобно всякому романтизму, этнографический имеет огромную потенциальную силу»; «мазепинское движение в России следует объявить государственно-преступным и подавлять его всемерно»<sup>42</sup>.

Для Струве главная опасность украинского партикуляризма и национализма состояла в его культурных последствиях, так как, по его мнению, он вел к раздвоению и растроению единой русской культуры: «Все наши “окраинные” вопросы окажутся совершенными пустяками в сравнении с такой перспективой “раздвоения” и — если за “малороссами” потянутся и “белоруссы” — “растроения” русской культуры»<sup>43</sup>. Показательно, что Струве, традиционно безэмоциональный, невнимательный к этнической стороне и обычно не усматривавший угрозы русским со стороны других этносов, в вопросе украинского и белорусского партикуляризма становился нетерпимым и эмоциональным, подобно Меньшикову. Струве придавал столь большое значение проблеме партикуляризма восточнославянских народов именно потому, что считал все три братских народа русскими, а «сепаратизм на теле русской нации» виделся ему едва ли не главным злом.

О. В. Малинова пишет, что яростное сопротивление Струве украинскому партикуляризму было вызвано не столько политическими, сколько культурными соображениями. Струве «решительно отказывал “малорусской” и “белорусской” культурам в статусе национальных... он готов был поддержать требования свободы украинской печати на общих основаниях и свободы образования — но не претензии на культурную самостоятельность... Вместе с тем, Струве не отрицал своеобразия украинской и белорусской культур и готов был поддерживать их развитие — но в качестве “местных или областных”, а не национальных. Ему казалось, что корнем украинского сепаратизма являются настроения, проистекающие из Галиции, которая оказалась оторвана от русской культуры»<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Меньшиков М. О. Преступная романтика // *Нация и империя в русской мысли начала XX века*. С. 77.

<sup>41</sup> Струве П. Б. Несколько слов по украинскому вопросу // *Русская мысль*. 1913. № 1. С. 10.

<sup>42</sup> Меньшиков М. О. Преступная романтика. С. 77, 80.

<sup>43</sup> Струве П. Б. Общерусская культура и украинский партикуляризм // *Русская мысль*. 1912. № 1. С. 85.

<sup>44</sup> Малинова О. Ю. Указ. соч. С. 139.

Струве писал по этому вопросу: «Я не отрицаю вовсе того, что в известном смысле существует “самостоятельная малорусская культура”, и я не желаю вовсе исчезновения малорусского языка. Я глубоко убежден, что — наряду с общерусской культурой и общерусским языком — культура малорусская, или украинская, есть культура местная, областная. Это положение “малорусской” культуры и “малорусского” языка определилось всем ходом исторического развития России и может быть изменено только с полным разрушением исторически сложившегося уклада не только русской государственности, но и русской общественности»<sup>45</sup>.

В украинском националистическом движении Струве различал две разновидности. К первому виду — культурному украинофильству, предполагавшему движение в поддержку местной культуры, — он относился благожелательно и не считал нужным ему противодействовать. Зато считал крайне опасным второй — воинствующий партикуляризм, под которым подразумевал яростные попытки поставить белорусскую и малоросскую культуры в один ряд с «великорусской» и добиться политической независимости. В воинствующем партикуляризме он видел величайшую угрозу: ведь тут речь идет не просто о «преподавании в начальной школе на местном языке»; перед нами не более, не менее как огромный, поистине титанический замысел раздвоения или растроения русской культуры на всем ее протяжении — от букваря до «общей патологии» и «кристаллографии», от народной песни до переводов из Овидия, Гете, Верлена или Верхарна<sup>46</sup>.

Меньшиков не делал таких различий внутри украинского националистического движения и выступал в равной степени против любого проявления сепаратизма в отношении русского народа. С его точки зрения, националистам не следует потворствовать ни в чем, поскольку за скромными требованиями поддержания культуры рано или поздно неизбежно последуют более серьезные политические претензии.

Итак, мы видим, что Струве и Меньшиков пропагандировали одинаковую политику в отношении восточнославянских народов: они оба противились сепаратизму, попыткам конструирования украинской и белорусской культур, языков и тем более государственности, отдельных от русских. В отношении этих народов должна проводиться политика, способствующая их слиянию с русской, т. е. великорусской, народностью и культурой. Небольшая разница между взглядами двух политических деятелей на проблему заключалась в том, что Струве готов был предоставить известную свободу украинцам и белорусам в сфере культуры, но только при условии, что они не будут претендовать на статус «национальных», а останутся региональными, местными.

Причиной консенсуса Струве и Меньшикова в этом вопросе можно считать то, что украинцы и белорусы близки русским как культурно, так и генетически. Оба они не сомневались в правомерности включения этих двух народов в русскую нацию, так как их ассимиляция представлялась им легкой и сопряженной с минимальными издержками.

<sup>45</sup> Струве П. Б. Общерусская культура и украинский партикуляризм. С. 66.

<sup>46</sup> Струве П. Б. Что же такое Россия? // Русская мысль. 1911. № 1. С. 185.

Мы видим, что термин «национальная империя», несмотря на кажущуюся эклектичность, имеет вполне адекватное содержание, представляющее собой синтез имперской и националистической идей. Формы этого синтеза у Струве и Меньшикова отличаются своеобразием.

В том, что касается политики государства в отношении конкретных этносов, Меньшиков выступает как империалист; его видение этнической картины будущего государства предполагает отсутствие равноправия между народами: в зависимости от этнической принадлежности, народы будут обладать разными правами, и не все подданные будут иметь право быть гражданами и членами нации. Он предлагает достроить Россию, как империю, по примеру Англии, где титульная нация находится в привилегированном положении, тогда как другие народности лишены многих прав, в первую очередь, на участие в политическом управлении.

Струве свою политику в отношении национальных окраин выстраивает в соответствии с представлениями о современном национальном демократическом государстве, не дифференцирующем своих граждан по каким-либо признакам и предоставляющем им полный набор прав и свобод. Русские, как титульный этнос, не получают никаких особых преференций, кроме официального закрепления за ними статуса «национального ядра», что, по сути дела, является аналогом роли «старшего брата» в советской послевоенной национальной политике.

Зато в вопросе территориальных приобретений они меняются местами: Меньшиков ставит прагматический национальный интерес выше абстрактных империалистических идеалов; политически нелояльные России и этнически далекие от русского народа окраины Меньшиков не стремится удерживать ценой любых уступок и даже готов отказаться от них ради спасения национального ядра. Для Струве же любые территориальные уступки равносильны национальному предательству.

Но их антагонистичные взгляды причудливым образом смыкаются в экспансионистском желании присоединить русинов и в националистическом страхе дать волю малоросскому и белорусскому национализму, потому что эти народы, с их точки зрения, — неотъемлемая часть русской нации.

Через отношение к нетитульным народам и политику на окраинах проявляется взгляд двух политических деятелей на русский этнос. Нежелание Меньшикова распылять силы на территориальные приобретения и включать в русскую нацию этнически чуждые компоненты отражает его негативную оценку жизненной силы русского этноса, которому будет не под силу удержать и ассимилировать против воли инородческие элементы. Экспансионизм Струве и его вера в ассимиляционную способность русских отражают его оптимистическую оценку потенциала русского народа.

Именно такая оценка силы и состояния русского народа подталкивала Меньшикова выступать за удержание национальных окраин «кнудом», а Струве — «пряником».

**М. Урсегова**

## **История изучения антропологии питания**

### ***Изучение антропологии питания за рубежом***

Изучение традиционного питания народов — важный раздел современной этнографии. Объектом данной статьи является история изучения антропологии питания. Следует начать с важного вопроса: когда с точки зрения научной методологии возникает изучение антропологии питания и какие работы являются ключевыми по этой теме. Изучая литературу разных европейских стран, можно провести сравнение подходов отдельных национальных школ, выявить влияние их теоретических разработок на изучение антропологии питания и методологию этого изучения.

Изучению антропологии питания за рубежом в последние 20 лет уделяется большое внимание в связи с повышенным запросом общества, высших учебных заведений, государственных и международных институтов, которые зачастую финансируют исследования (например, министерство сельского хозяйства Франции с 1990 г. финансирует исследовательские программы, а Европейский Союз, в соответствии с пятой программой своего развития, выделяет значительные средства на разработку тем по питанию и здоровью).

Изучение пищи — тема не новая: первые работы по антропологии питания появились уже в начале XX в., когда ученые начали интересоваться функциями, свойственными определенным продуктам, их культурным классификациям (съедобные, несъедобные, желательные, нежелательные), правилам распределения, разделения и потребления<sup>1</sup>.

Среди теоретических подходов к изучению питания можно выделить этнологический, антропологический, исторический и социологический — все они повлияли на изучение питания и сильно переплетаются, поэтому надлежит дать краткую характеристику каждому из них.

В 1960—1970-е гг. были созданы научные общества с целью стимулирования и координации этнологических, исторических и антропологических исследований в сфере питания: международный комитет по антропологии пищи и особенностей питания (International Committee for the Anthropology of Food and Food Habits, 1968); этнологическая исследовательская группа по питанию (Ethnological Food Research Group, 1970); а также между-

---

<sup>1</sup> Contreras J., Arnáiz M. Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas. Barcelona: Ariel, 2005. P. 93—94.

народная комиссия по антропологии питания (International Commission on the Anthropology of Food, 1977). Эти организации финансировались существовавшими в годы их создания международными организациями антропологов и этнологов. Некоторые конгрессы послужили поводом для публикации первых важных сборников, например, «Гастрономия: антропология пищи и особенности питания»<sup>2</sup>; «Пища в перспективе: работа третьей международной конференции по этнологическим исследованиям пищи»<sup>3</sup> и др. В этих изданиях дан обстоятельный обзор разнообразных тем по питанию Восточной и Северной Европы, а также по этноботанике. Можно упомянуть, например, темы по виноделию, выращиванию кукурузы, а также новому направлению — антропологии здорового питания, получившему особенное развитие в Соединенных Штатах Америки. В течение 70—80-х гг. тема питания приобрела огромную популярность, особенно в связи с большой озабоченностью состоянием здоровья в обществе.

В связи с тем, что этнологические исследования, как правило, пересекаются с историческими и антропологическими, зарубежные авторы зачастую не разграничивают их и называют всю эту область антропологией питания<sup>4</sup>.

Одной из первых чисто этнографических работ стало исследование Г. Вигельманна («Повседневные и праздничные блюда: изменения и современность», 1967)<sup>5</sup>, автора нескольких книг, ставшими ключевыми в формировании направления «этнография питания». В нем он оценивает изменения в немецком питании, изучает распространенные продукты, которые пришли на территорию страны много веков назад (например, картофель, который до 1740 г. назывался большинством «едой бедняков» и только век спустя смог проникнуть в кухню буржуазии). Исследователь также составил карту распространения различных методик сохранения продуктов в Германии (1975), которая была опубликована в связи со II Международным симпозиумом по этнологическим исследованиям пищи.

Вскоре схожие по методике и тематике труды появились в Великобритании и Нидерландах. Важными вехами в развитии «этнографии питания» стали конференции по этнологии и истории питания, в том числе шестая (1985), по итогам которой опубликована работа «Инновации в пищевых традициях»<sup>6</sup>. Она отразила интерес исследователей к таким, например, темам, как периодизация и выявление ключевых моментов в изменении диеты европейских стран.

Антропологические исследования, связанные с питанием, стали относительно регулярно проводиться после опубликования работы ученицы Б. Малиновского О. Ричардс (1932), которая занималась изучением голода в

---

<sup>2</sup> *Arnott M.* Gastronomy: The anthropology of food and food habits. The Hague: Mouton, 1976.

<sup>3</sup> *Fenton A., Owen T.* Food in perspective // Proc. of the 3rd Intern. conf. on ethnological food research. Edinburgh: John Donald, 1977.

<sup>4</sup> *Mennel S.* The sociology of food: eating, diet and culture. London: Sage Publications, 1992.

<sup>5</sup> *Wiegelmann G.* Alltags und Festspeisen: Wandel und gegenwärtige Stellung (Everyday and festive dishes, change and contemporary position). Marburg: N. G. Elwen, 1967.

<sup>6</sup> *Dembinska M.* Innovation in food habits: The 6th Intern. conf. on ethnology and history. 1986.



Южной Африке. Она выделила этапы подготовки, производства и потребления пищи в социальном и психологическом контекстах, показав, что в племенах, служивших предметом ее внимания, эти этапы соотносились с жизненным циклом, строились на межличностных отношениях<sup>7</sup>.

В 1960—1970-х гг. интерес к изучению питания заметно возрос. Публикуются теоретически ориентированные работы структуралистов — М. Дуглас и К. Леви-Строса, а также Чана (1977), посвященная культурно-исторической значимости еды в Китае<sup>8</sup>. В трудах по антропологии культуры питания превалировал не описательный, а практический подход: т. е. их авторы «не смотрели на еду, а исследовали ее»<sup>9</sup>. Для антропологов еда выражает главным образом групповую идентичность.

С 1980-х гг. делаются первые попытки теоретически и методологически обосновать, что же такое антропология питания в рамках социальной антропологии. В последние 20 лет большие споры велись по поводу определения и выработки концепций этого поля исследований. Предлагавшиеся термины часто отражали не только несходство академических традиций (например, англосаксонской или романских стран), но и смысловые различия, в том числе и по отношению к объекту изучения<sup>10</sup>. Так, франкоязычные, а с ними и испанские и итальянские, авторы употребляют термин «пищевой стиль», «особенности питания», акцентируя, таким образом, внимание на символических представлениях, формирующих питание, а термин «пищевые привычки» (исп. «hábito alimentario») относят к области медицины, тогда как английские авторы употребляют вторую концепцию, вкладывая в нее общее значение. В США, как уже говорилось, применительно к соотношению здоровья и пищи предпочитают употреблять термин «нутриционистская антропология» (буквально «антропология питания» — «anthropology of nutrition»). Так в антропологии питания появилась субдисциплина прикладного характера, сочетающая интересы социальных и физических антропологов, а также нутриционистов, которая анализирует взаимосвязи между социокультурными и пищевыми процессами.

Перечисленные теоретические разработки далеки от традиционных этнографических методов изучения пищи. Их авторы занимаются больше специальными функциями и символическими значениями определенных традиционных блюд и ритуалов, значением еды в системе народной медицины.

Одна из ключевых работ по теории антропологии питания — монография П. Фарба и Г. Армелагоса «Антропология пищевых традиций»<sup>11</sup>. После выхода в свет первого издания (1980) книга сразу же была переведена на французский и итальянский языки. Она состоит из трех частей: 1) питание и человеческий организм (биологическая основа); 2) питание и социализация,

<sup>7</sup> Richards O. Hunger and work in a savage tribe: A functional study of nutrition among the Southern Bantu. London: Routledge, 1932.

<sup>8</sup> Mennel S. Op. cit. P. 32.

<sup>9</sup> Fishler C. L'Homnivore: le goût, la cuisine et le corps. Paris: Éditions Odile Jacob, 1990.

<sup>10</sup> Contreras J., Arnáiz M. Op. cit. P. 94.

<sup>11</sup> Farb P., Armelagos G. Anthropologie des coutumes alimentaires. Paris: Denoël, 1985.

структуры пищевого поведения, где анализируются вкусы; 3) кулинарное искусство. Во введении дано обоснование важности темы пищи, как социокультурного феномена. Подобно К. Леви-Стросу, высказавшему мысль, что именно приготовление пищи из природных, «некультурных» объектов, переход от употребления сырого (*le cru*) к приготовленному (*le cuit*) является той чертой, которая отделяет человека от других животных<sup>12</sup>, авторы данной монографии развивают тезис о том, что все живые существа питаются, но только люди готовят себе пищу<sup>13</sup>.

Антрополог, изучающий пищевые привычки членов социальной группы на основе информации о том, кто добывает провизию, кто готовит еду, с кем она потребляется, может, считают исследователи, сделать выводы о механизмах функционирования этого общества и господствующих в нем отношениях. Питание неразрывно связано с поведением и биологией человеческого вида, а также обладает адаптивными качествами, используемыми человеком для приспособления к условиям жизни на земле. Культурные характеристики, социальные институты, национальная история не могут быть поняты до конца без учета пищевых пристрастий и их особенностей. Во всех обществах, какими бы сложными они ни были, поддержание человеческих отношений происходит в первую очередь через разделение еды<sup>14</sup>.

В 1998 г. в Италии была издана коллективная работа антропологического характера «Мифы и традиции в питании»<sup>15</sup>. Ее авторы, на основе анализа фольклора и традиций, связанных с пищей, развивают тезис о том, что изучение еды находится в тесной связи с анализом эмоций, ценностей, верований, идеологии. Они отмечают имеющую место в наши дни тенденцию к употреблению натуральной пищи, показывают, как современная бытовая техника (микроволновая печь, морозильная камера) меняет отношение к еде и времени, затрачиваемому на ее приготовление и потребление.

В опубликованной в 2003 г. монографии Л. Раппопорта «Как мы едим. Аппетит, культура и психология еды»<sup>16</sup> проводится мысль о том, что «мы являемся тем, что мы едим»; пища, утверждает автор, не только определяет нашу принадлежность к определенному народу, наш социальный статус и культурную идентичность, но также является частью каждого из нас. Комбинируя исторические, психологические и антропологические исследования, автор анализирует пристрастия в области питания с древнейших времен до современности. Таким образом, пищевой выбор проливает свет на жизнь человеческого общества.

Важное значение с теоретической точки зрения имеет монография «Питание и культура: антропологические перспективы» (2005)<sup>17</sup>. Один из ее авто-

---

<sup>12</sup> *Леви-Строс К.* Предметная область антропологии // Путь масок. М.: Республика, 2000.

<sup>13</sup> *Farb P., Armelagos G.* Op. cit. P. 9.

<sup>14</sup> *Ibid.* P. 11.

<sup>15</sup> *Brugo I., Ferraro G., Schiavon C., Tartari M.* Al sangue o ben cotto. Miti i riti intorno al cibo. Roma: Meltemi, 1998.

<sup>16</sup> *Rappoport L.* Come mangiamo. Appetito, cultura e psicologia del cibo. Milano: Ponte alle grazie, 2003.

<sup>17</sup> *Contreras J., Arnáiz M.* Op. cit.

ров, культурный антрополог Хесус Контрерас, является координатором международного магистерского проекта по истории и культуре питания в университете Барселоны. В книге рассматривается социокультурное поведение, определяющее человеческое питание: кулинарные практики, категории различных продуктов, принципы включения/исключения в рацион тех или иных продуктов, повседневная структура питания населения Европы.

Граница между этнологическими и историческими исследованиями пищи в европейских работах очень тонка, особенно это касается истории повседневности, связанной, конечно, со «школой Анналов». Призыв в 1961 г. Фернана Броделя обратиться к истории материальной жизни и биологического поведения положил начало потоку работ по истории питания. Упомяну его знаменитую трилогию «Материальная цивилизация, экономика и капитализм»<sup>18</sup>, особенно ее первый том — «Структуры повседневности».

Исторические исследования пищи в последние годы отражают возросший интерес к повседневной жизни прошлого. Интересен подход С. Меннела<sup>19</sup>. Он утверждает, что историки долгое время занимались «продовольственной» стороной еды, в то время как спросом пользуется тема по истории вкуса.

В начале 80-х гг. появилось множество книг по региональной и местной кухне. Во Франции в это время получило распространение движение «новая кухня» (*nouvelle cuisine*). Некоторые авторы высказывали точку зрения, что очень часто туристические интересы стран играют большую роль в сохранении местных особенностей.

Особенно большое внимание изучению пищи стало уделяться в Европе после выхода в свет работ итальянских историков Массимо Монтанари и Пьеро Кампорези — о питании в Средние века<sup>20</sup> и в Новое и Новейшее время.

В мае 1991 г. исследователи, занимающиеся этой проблематикой, из различных университетов Европы провели в Альгеро (Италия) конференцию по теме: «Питание и социальные изменения между 1800—1900 гг.». По итогам этого форума был опубликован тематический номер журнала «Возрождение».

В том же году под руководством М. Монтанари была издана трехтомная антология «Пир сегодня», посвященная истории и культуре наслаждений, которые люди получают за обеденным столом в современную эпоху<sup>21</sup>. Из ее авторов необходимо выделить Альберто Каппати, перу которого принадлежит раздел об эволюции консервированных продуктов.

М. Монтанари в 1993 г. опубликовал историю питания в Европе, броско озаглавленную «Голод и изобилие»<sup>22</sup>. Две последние главы работы охватывает время от XVIII до XX в. Автор, преподаватель средневековой истории и истории питания в Болонском университете, руководитель европейских магистерских курсов по истории и культуре питания, является и одним из

<sup>18</sup> Braudel F. *Civiltà materiale, economica e capitalismo (secoli X—XVIII)*. Torino: Einaudi, 1981.

<sup>19</sup> Mennel S. *Prospects for the history of food*. 1986.

<sup>20</sup> Montanari M. *Alimentazione e cultura nel Medioevo*. Roma—Bari: Laterza, 1989.

<sup>21</sup> *Convivio oggi. Storia e cultura dei piaceri della tavola nell'età contemporanea*. Roma—Bari: Laterza, 1992.

<sup>22</sup> Montanari M. *La fame e l'abbondanza*. Roma—Bari: Laterza, 1993.

организаторов ассоциации «Слоу фуд» — ведущего в Европе движения по изучению питания и распространению знаний о нем, которое проводит каждые два года гастрономические выставки «Салон вкуса», представляющие продукты всего мира, приготовленные по традиционным рецептам. Согласно М. Монтанари, во время промышленных переворотов происходили глубокие сдвиги в различных сферах, связанных с пищевыми продуктами и питанием, как то: преодоление узкой локализации продуктов, размытие сезонных приоритетов, относительная униформизация и «урбанизация» продуктов.

Интересна статья М. Монтанари, вошедшая в сборник по истории питания в Южной Европе<sup>23</sup> — «Питание, культура и общество в Средние века»<sup>24</sup>. В ней автор подчеркивает, что при изучении культуры питания той эпохи следует помнить, что таких культур было много: разные способы производства, разные модели потребления. Главная особенность периода Средневековья состояла в постоянном взаимодействии двух традиций: греко-римской и кельтско-германской, истоки которых уходят в эпоху античности; эти две традиции встретились, взаимно дополнились, сблизились. Важным выводом статьи стал тезис о том, что в Средние века на территории Европы пищевая модель служила и средством проведения различия между своей культурой и чужой.

Несколько лет спустя ряд французских и итальянских авторов подготовили книгу «История питания»<sup>25</sup>, изданную под редакцией Жана-Луи Фландрена и М. Монтанари. Это сборник интересных исследований, основанных на работе с источниками, дополненных содержательной историографией. Большое внимание в нем уделено современному периоду.

В 1998 г. издательство «Einaudi» выпустило 13-й том «Анналов по истории Италии», посвященный вопросам питания. Книга выпущена под руководством А. Капатти, А. Варни и де Бернарди и содержит 23 статьи по этой теме<sup>26</sup>.

Значительный интерес представляет также работа по истории питания А. Чиприани — «Есть, чтобы жить»<sup>27</sup>, опубликованная в 1999 г. В ее основу положен курс лекций, которые автор читал в Университете г. Пистойя в 1998—1999 гг. Социальная история пищи — это сопоставление динамик разных способов питания. Автор развивает идею о том, что продукты, которые мы потребляем, в действительности имеют непосредственную связь с нашими традициями, характеризуют культуру и обычаи. Мало того, что они просто вкусны, они должны быть хорошими уже на уровне сознания. В книге есть разделы, посвященные как Древнему Риму, так и современности<sup>28</sup>. С индустриальной революцией, вместе с пищевыми моделями, меняются модели наслаждения едой, способы приготовления (бытовая техника).

---

<sup>23</sup> Il Colloqui d'Història de l'alimentació a la Corona d'Aragó. Institut d'estudis ilerlencs. Lleida: Fundació Pública de la Diputació, 1995.

<sup>24</sup> Ibid. P. 21.

<sup>25</sup> Flandrin J. L., Montanari M. Storia dell'alimentazione. Paris: Fayard, 1996.

<sup>26</sup> L'alimentazione. Annali 13 Storia d'Italia. Torino: Einaudi, 1998.

<sup>27</sup> Cipriani A. Mangiare per vivere. Breve storia dell'alimentazione. Roma: Edizioni dell'Università Popolare, 1999.

<sup>28</sup> Cipriani A. Op. cit. P. 59.

К 2000 г. вышел в свет коллективный двухтомник европейских и американских авторов о мировой истории питания — «Кембриджская всемирная история пищи»<sup>29</sup>. Во втором томе ее приведена характеристика питания народов разных стран, среди которых особо выделена область Южной Европы.

Библиография по истории питания быстро пополняется: сегодня тема эта — модная и популярная не только в Европе, но и во всем мире. Много издается коллективных работ по истории питания.

Нельзя обойти вниманием и социологический подход к изучению питания и пищи.

В конце XVIII в. английский пастор Дэвид Дэвис приступил к изучению потребления продуктов в семьях. Его целью было понять, как жили и чем питались бедные слои населения, чтобы помочь им, и потому он изучал положение сотен нуждающихся семей. Следуя этой же логике, Эден в 1797 г. опубликовал работу «Положение бедняков», которая также построена на исследовании жизни неимущих слоев населения<sup>30</sup>. Некоторое время спустя Эрпен и Верджер<sup>31</sup> выделили три основания, определившие направление социологии питания. Во-первых, гуманитарный подход религиозного характера, пионером которого был Дэвис, переосмысленный в XIX в. в контексте социалистических идей. Во-вторых, санитарно-гигиенические аспекты питания, в-третьих, распространение статистических методик, особенно теории вероятностей и ее применение для анализа социальных фактов. Подчеркну решительное влияние Кетлета, бельгийского математика на идеи Дюркгейма и методы применения статистики при изучении социальных феноменов. В работах Дюркгейма пища в основном упоминается в контексте тотемических запретов и религиозных классификаций родовых систем<sup>32</sup>.

Тема социологии питания разработана в западной историографии очень детально, и я выделю только ключевые современные работы, сыгравшие большую роль в становлении и развитии этого подхода.

На развитие социологии питания сильное влияние оказали работы Клода Фишле. Название одной его статьи, опубликованной в 1979 г., построено на игре слов: «Гастро-аномия» («Gastronomie, gastro-anomie», т. е. нарушение традиционных законов в области питания)<sup>33</sup>. Эта работа важна для развития темы питания с социологической точки зрения. Две идеи в ней являются основополагающими: междисциплинарный подход и попытка дать интерпретацию изменений, происходящих в сфере питания. Второй пункт заслуживает особого упоминания. Благоприятно воспринятый читательской аудиторией, тезис о «гастро-аномии» вызвал живую дискуссию в социологических исследованиях. Вывод об имеющей место «гастро-аномии» сделан

<sup>29</sup> The Cambridge world history of food. New York: Cambridge university press, 2000.

<sup>30</sup> Stigler G. J. The early history of empirical studies of consumer behaviour // J. of Political Economy, LXII-2, april.

<sup>31</sup> Herpin N., Verger D. La consommation des Français. Paris: La découverte, 1991. P. 32.

<sup>32</sup> Mennel S. The sociology of food: eating, diet and culture. P. 2.

<sup>33</sup> Fischler C. Gastronomie, gastro-anomie // Communication: Anthropologie bioculturelle de l'alimentation. XXXI. 1979.

Фишле на основании анализа современного состояния в сфере питания в Европе, которое, в свою очередь, определяется тремя сопутствующими факторами: состоянием изобилия, ослаблением социального контроля и значительным ростом интереса к теме питания.

Важным является исследование уже упоминавшегося С. Меннела — «Социология еды. Пища, диета, культура» (1994)<sup>34</sup>. В нем дана характеристика классических работ по истории изучения социологии, антропологии и этнологии питания.

В 1996 г. опубликована книга Д. Лаптон по социологии питания — «Душа блюда»<sup>35</sup>, переведенная в 1999 г. на итальянский язык. В исследовании превалирует социологический подход к проблеме питания, но автор все же старается привести междисциплинарную точку зрения, включая анализ различных подходов к рассмотрению исторического и социокультурного значения питания в западных обществах. Основные разделы книги посвящены здоровой пище, определению понятия «вкус», питанию как зеркалу общества, ментальным различиям, эмоциям и др.

В 2005 г. вышла в свет работа французского социолога, антрополога, преподавателя университета г. Тулузы Ж.-П. Пулена «Питание, культура и общество»<sup>36</sup>. Она посвящена современности, изменениям, происшедшим в сфере питания в последние годы; автор задается вопросом, что из всего этого — результат глобализации, как может «макдоналдизация» сочетаться с подъемом национальных кухонь, каким образом влияет на питание организация жизни в городах. Ж.-П. Пулен рассматривает эти вопросы комплексно, применяя понятие «социальное место питания» — новый научный подход, сочетающий в себе методики социологии и культурологии.

Охарактеризованные теоретические работы имели ключевое значение для становления антропологии питания, повлияли на изучение питания народов всего мира. Особый вклад в развитие этой дисциплины внесли французская и американская школы; важную роль для привлечения внимания к этой теме сыграл тезис нутриционистской антропологии о пользе средиземноморской диеты.

### **Теоретический подход к изучению питания в отечественной науке**

Отечественные ученые накопили обширный материал о материальной культуре: быте, питании народов, населяющих территорию нашей страны и близлежащие территории. Написаны статьи, собранные в сборники по отдельным продуктам, по регионам. Здесь эти исследования будут подвергнуты анализу с точки зрения методологии, теоретических вопросов, касающихся изучения пищи.

---

<sup>34</sup> *Mennel S.* The sociology of food. Eating, diet and culture.

<sup>35</sup> *Lupton D.* L'anima del piatto. Bologna: Mulino, 1999.

<sup>36</sup> *Poulain J.-P.* Alimentazione, cultura e società. Bologna: Mulino, 2008.

Общие вопросы методики этнографического изучения пищи рассматриваются в главе «Пища» монографии Г. Громова<sup>37</sup>. Автор подчеркивает значение силы традиций в сфере, имеющей отношение к пище и питанию: «...Она такова, что многие примечательные особенности местной пищи устойчиво сохраняются и тогда, когда внешние условия жизни народа давно уже и значительно изменились. Эта традиционная устойчивость некоторых видов пищи позволяет с достаточным основанием говорить об этнической специфике пищи, свойственной отдельным народам или этническим группам»<sup>38</sup>. Он выделяет причины, которые в немалой степени ослабляют влияние местных географических, хозяйственных и историко-культурных факторов на состав пищи жителей разных географических областей: развитие торговых связей, совершенствование способов консервации продуктов, развитие промышленности и средств доставки пищи потребителям. В книге приводятся методические советы этнографам, желающим изучать питание народов.

В 1981 г. вышел в свет сборник «Этнография питания народов стран зарубежной Азии»<sup>39</sup> под редакцией С. А. Арутюнова. В книге исследуется отражение в пище азиатских народов их этнической и социальной истории, взаимных связей и контактов. Описываются основные блюда, напитки, специи и приправы, дается общая характеристика особенностей различных национальных кухонь. Выявляется корреляция между местными системами питания и хозяйственно-культурными типами, структура этих систем, специфика кулинарной обработки продуктов, поведенческие, ритуальные и престижные аспекты питания. Во введении определяется суть этнографического подхода к изучению пищи. Этнографов еда интересует не с точки зрения технологии ее приготовления или сравнительной питательной ценности, а как явление бытовой культуры, находящееся во взаимосвязи с другими аспектами жизни, отражающее взаимоотношения людей в обществе и нормы и формы их поведения, традиционные для данного общества<sup>40</sup>. Вводятся термины системы и модели питания. Первая включает в себя: набор основных продуктов, употребляемых в пищу, и типы блюд, приготовляемых из них, характерные дополнительные компоненты (приправы), способы обработки продуктов и приготовления блюд, пищевые ограничения и предпочтения, правила поведения, связанные с приготовлением и приемом пищи. Модель питания прежде всего подразумевает продукт, за счет которого обеспечивается основная калорийность пищи, в каком виде употребляется этот продукт, а также какими продуктами и в каком виде покрывается потребность в белках.

В 2001 г. вышел сборник статей по этнологии питания народов Европейской России, Западной Сибири, Украины, Кавказа и Средней Азии, основу которого составили материалы III конгресса этнографов и антрополо-

<sup>37</sup> Громов Г. Методика этнографических экспедиций. М.: Изд-во Московского ун-та, 1966. С. 81—85.

<sup>38</sup> Там же. С. 82—83.

<sup>39</sup> Этнография питания народов стран зарубежной Азии: Опыт сравнительной типологии. М., 1981.

<sup>40</sup> Арутюнов С. А. Введение // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. С. 3.

логов России (Москва, 8—11 июня 1999 г.)<sup>41</sup>. На основе полевых исследований авторы показывают, как такой обыденный и повседневный элемент культуры, как пища и напитки, остается важным элементом этнического самосознания. Некоторые исследования посвящены отдельным продуктам, например, традиции домашнего пивоварения на Русском Севере, другие — питанию малочисленных этнографических групп. Особый интерес имеет статья «Питание как важнейший механизм этноэкологической адаптации»<sup>42</sup>, в которой, в частности, речь идет о том, что устойчивость пищевого комплекса связана: во-первых, с хозяйственной деятельностью, во-вторых, с устоявшимися нормами потребления, «вписанными» в конкретную этнокультурную реальность, и, в-третьих, с длительным процессом приспособления этносов к своей среде<sup>43</sup>. Статьи сборника отражают взаимодействие и сближение культур разных народов России на протяжении XX в., затрагивают вопрос о месте питания в формировании национального самосознания.

В 2007 г. был издан сборник «Питание в культуре этноса»<sup>44</sup> по итогам VI Санкт-Петербургских этнографических чтений, проблематика которых имела специализированную направленность: пища/питание в рамках традиционного хозяйства, этнографические особенности изучения кулинарных рецептов, типов питания и потребления пищи, ритуальные аспекты системы питания, музееведческие аспекты показа комплексов «пища/утварь», а также сохранение традиционных элементов питания в современной культуре. Географически статьи сборника охватывают в основном народы, проживающие на территории России, а также стран ближнего зарубежья. Ценность многих исследований состоит в применении сравнительного анализа при изучении пищи народов.

Интересна статья Д. А. Баранова «Об особенностях этнографического изучения пищи»<sup>45</sup>. Ее автор оспаривает расхожее мнение, распространенное в исследованиях пищи и системы питания этносов, о будто бы имеющей место консервативности и ярко выраженной этнической окрашенности пищи. Одно из оснований для таких представлений, считает исследователь, — известная способность пищи служить «этнической маркой» того или иного народа. Эти представления особенно распространились во второй половине XX в., когда появилось много ресторанов национальной кухни, репрезентирующих или конструирующих определенный гастрономический образ культуры или идентичность народа. «Щи становятся одним из кулинарных символов русской кухни и шире — культуры, паста — итальянской»<sup>46</sup>. Но,

---

<sup>41</sup> Традиционная пища как выражение этнического самосознания / Под ред. С. А. Арутюнова. М., 2001.

<sup>42</sup> Григулевич Н. И. Питание как важнейший механизм этноэкологической адаптации // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. С. 147—194.

<sup>43</sup> Там же. С. 153.

<sup>44</sup> Питание в культуре этноса: Материалы VI Санкт-Петербургских этнографических чтений / Под ред. В. М. Грусмана и А. В. Коновалова. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2007.

<sup>45</sup> Баранов Д. А. Об особенностях этнографического изучения пищи // Там же. С. 11.

<sup>46</sup> Баранов Д. А. Цит. соч. С. 11.



возражает автор, тем самым происходит подмена понятий: статус этнической марки какого-либо блюда отнюдь не свидетельствует о его «этничности», традиционности. Во-первых, символом культуры может стать блюдо, имеющее узколокальную область распространения. Обычно это происходит вследствие децентрализации, т. е. выхода за границы своей культуры<sup>47</sup>. Во-вторых, значение этнического символа может приобрести блюдо или продукт, относительно недавно укоренившиеся в традиционной системе питания.

Важная причина того, что новое блюдо легко становится «традиционным», по мнению автора статьи, лежит на поверхности: пищу, как повседневную потребность человека, готовят каждый день. Это означает, что ежедневно возникает нужда в знании того, как приготовить то или иное блюдо. Изо дня в день реализуется кулинарная практика, приобретающая, таким образом, непрерывный характер. Это-то и обуславливает быстроту — иногда в считанные десятилетия — превращения новации в традицию в системе питания, тогда как в других сферах культуры этот процесс более длительный. Д. А. Баранов отмечает также, что языковое обозначение блюда оказывается гораздо консервативнее самого блюда, рецепт приготовления которого вовсе не был неким каноном, а активно подвергался самым разнообразным интерпретациям, что делает реконструкцию традиционной системы питания даже относительно недавнего прошлого народа весьма проблематичной задачей<sup>48</sup>. Обойти возникающие трудности отчасти помогает непосредственное интервьюирование носителей традиции.

На мой взгляд, эти теоретические утверждения, хотя и очень ценные, нельзя обобщать и переносить на культуру питания всех стран. Так, например, при изучении питания итальянцев мы имеем возможность опираться в качестве источников на региональные кулинарные книги, самые старые из которых восходят к XII в. В них подробно описан процесс приготовления блюд, подбор продуктов, имеющие значение некоего канона, сохранившегося до наших дней.

Таким образом, в теоретическом подходе к изучению пищи в отечественной этнографии произошли глубокие изменения: переход от тезиса, что пища в наибольшей степени выражает этнически специфические черты народа, к утверждению, что в этнографическом аспекте пища — один из самых динамичных элементов культуры, а ее история — прежде всего история культурных обменов и социальных изменений в обществе<sup>49</sup>.

Проблемы, относящиеся к этому разделу науки, требуют междисциплинарного подхода. Изучением пищи в нашей стране, кроме этнологов, занимались ученые смежных дисциплин: в том числе филологи, биологи, экологи, технологи, диетологи. Каждая из этих наук занималась питанием в соответствии со своими интересами. Взятые в отдельности, результаты таких работ неполны, ибо раскрывают столь сложный объект лишь с одной стороны.

<sup>47</sup> Каппати А., Монтанари М. Итальянская кухня. История одной культуры. М.: Нов. лит. обозрение, 2006.

<sup>48</sup> Баранов Д. А. Цит. соч. С. 9.

<sup>49</sup> Баранов Д. А. Цит. соч. С. 11.

В 1993 г. была опубликована книга Ю. М. Новоженова и Л. Н. Сопиной «Кухни народов мира»<sup>50</sup>. Ее авторы, являющиеся не этнографами, а практическими специалистами, дают характеристику национальных кухонь: режима питания, набора продуктов. Во введении речь идет о том, что гастрономические привычки и пристрастия каждого народа складывались на протяжении многих веков. Постепенно создавались национальные кухни, являющиеся неотъемлемой частью всякой национальной культуры. Используя одно и то же сырье, кухня каждого народа может применять различную технологию приготовления продуктов, своеобразные, присущие только ей, их сочетания. Иными словами, национальная кулинария создается национальной общностью людей, объединенных присущими им особенностями вкусовых восприятий. Это не значит, что национальная кухня есть нечто замкнутое, застывшее. Кулинария — одна из наименее изолированных частей национальной культуры. Существуют взаимопроникновение и взаимовлияние национальных кухонь, что, однако, не исключает их самобытности, так как каждый народ придает любым кушаньям свой особый вкус<sup>51</sup>.

В 2005 г. вышла работа М. В. Коротковой «Застольные и кулинарные традиции»<sup>52</sup>, посвященная общим вопросам истории питания, в том числе истории отдельных продуктов и блюд. Исследовательница указывает на два переворота, отразившихся на европейском питании: крестовые походы, когда в Европу проникла восточная кухня, и Великие географические открытия, приобщившие европейцев к какао-бобам, арахису, ванили, картофелю, маису, подсолнечнику, томату и др. Большой раздел посвящен кухне древних римлян. История кухни в Средние века, а также в эпоху Возрождения рассматривается в общем разделе для всей Западной Европы.

Интересна работа технолога Н. В. Щениковой «Питание народов мира: культура и традиции»<sup>53</sup>. Это учебное пособие по курсу «Традиции и культура питания народов мира», который читается в Дальневосточном региональном учебно-методическом центре. В книге рассматриваются вопросы, связанные с традиционным питанием народов разных эпох — от древних цивилизаций до наших дней. Особое внимание уделено влиянию религий на формирование, становление традиций и культур питания. Отдельные главы посвящены кулинарному искусству европейских стран.

В книге доктора биологических наук, физического антрополога А. И. Козлова «Пища людей»<sup>54</sup> рассматриваются причины возникновения различий в питании у представителей различных групп населения планеты с точки зрения врача. Традиционная кухня соответственно определяется как своеобразное отражение экосистемы, в которой формировалась та или иная группа обитателей планеты. Влияние экологических условий выражается не только через доступность пищевых ресурсов или интенсивность обмена веществ.

---

<sup>50</sup> Новоженов Ю. М. Сопина Л. Н. Кухни народов мира. Ч. 2. М.: Высшая школа, 1993.

<sup>51</sup> Там же. С. 5.

<sup>52</sup> Короткова М. В. Застольные и кулинарные традиции. М.: Дрофа-Плюс, 2005.

<sup>53</sup> Щеникова Н. В. Питание народов мира: культура и традиции. Владивосток: Дальнаука, 2006.

<sup>54</sup> Козлов А. И. Пища людей. Фрязино: Век-2, 2005.

Специфика конкретных биотипов влияет и на возникновение «национальных традиций питания». Потребности организма в питательных веществах в сочетании со специфическими ресурсами среды обитания ведут к формированию привычек и традиций, которые закрепляются на долгое время. В книгу включены разделы о традиционной кухне и о питании человека в современном мире, о ритмах большого города, где говорится, в числе прочего, об усредненной «урбанизированной» европейской кухне: рабочем (повседневном) варианте питания, основанном на потреблении сравнительно простых блюд утром и вечером дома, «перекусах» или обедах в недорогих кафе и ресторанах — в середине дня. И все же автор признает, что в различных регионах пища имеет свои, специфические черты<sup>55</sup>.

В рамках темы экологии человека в 2005 г. вышла работа М. В. Добровольской «Человек и его пища»<sup>56</sup>. В книге обобщены данные археологии, культурной и физической антропологии, психологии об изменении питания предшественников человека и древних людей. Оценивается роль экологических и культурных факторов в сложении древнейших кулинарных традиций. Прослеживаются взаимные влияния особенностей питания, поведения, состояния здоровья, верований и культурных традиций древнего человека.

Область антропологии и истории питания чрезвычайно обширна и открывает широкое поле деятельности для исследователей. Пища не только удовлетворяет голод, но и предполагает восприятие вкуса на уровне одного человека, социальной группы, а этот вкус, в свою очередь, влияет на выбор одних и отказ других. Питание — тема, генерирующая все новые подходы: на стыке экономики и изучения общества, антропологии и религиозных материй, народной культуры и диетологии. Между этнографическими, антропологическими и историческими исследованиями проблемы питания нет четкой границы: их подходы и методика во многом переплетаются.

Методологическую основу исследований по питанию, как правило, составляют системный подход и принцип историзма. Объект исследований рассматривается, с одной стороны, как сложившая комплексная совокупность, а с другой — как элемент более сложной исторической системы. Для решения поставленных задач системно-исторический подход дополняется некоторыми специально-научными методами этнологии и ее субдисциплин, одной из которых является этносоциология. Так, на стадии сбора эмпирического материала продуктивно использование метода этнологического включенного наблюдения, качественных методов опроса — глубокого интервью.

Анализ работ по истории антропологии питания, написанных в рамках смежных дисциплин, подтвердил, что пища как сложный полифункциональный феномен культуры должна изучаться комплексно, объединенными усилиями ученых разных специальностей.

<sup>55</sup> Там же. С. 235.

<sup>56</sup> Добровольская М. В. Человек и его пища. М., 2005.

## Часть III. Этнограф в поле

---

Л. Б. Заседателева

### Соционормативные аспекты казахьей общины на Северном Кавказе. Середина XVI — начало XX вв.

В середине XVI в. на Северном Кавказе начала формироваться субэтническая общность гребенских казаков, положивших начало терскому, черноморскому и кубанскому казачеству.

В общественном укладе вольных казахьих обществ на раннем этапе их жизни на Северном Кавказе (середина XVI в.) большую роль играла община и «курень». На землях терских, а позднее и кубанских, казаков сложилось три типа владений: общинные земли, которыми непосредственно распоряжалась община, земли войскового запаса, находившиеся в ведении казахьих «верхов», и частновладельческие земли, пожалованные в полную собственность вышедшим на пенсию офицерам.

В казахьих войсках верховным собственником станичных земель была община. Коллективное пользование общинными угодьями строго регламентировалось нормами обычного права. Оно занимало особое место в регулировании этносоциальных отношений культуры казачества. Его можно считать эталоном традиционной народной этноправовой культуры. Обычное право — это система норм, неписаных правил поведения, основывающихся на обычае, которые регулируют общественные отношения в сообществе, в определенной местности либо внутри этнической или социальной группы.

В начальный период заселения Северного Кавказа действовало обычное право русских, далее значительную роль приобрели особенности военизированного быта казачества.

Общинник имел право только пользоваться общинной землей. Община же могла ее продать, заложить, разделить или сдать в аренду. Она устанавливала и правила пользования общинными землями, угодьями и сооружениями. Соблюдение всех этих норм было необходимым условием существования станичной коллективной собственности<sup>1</sup>.

Общинная собственность в системе имущественных отношений казаков занимала основополагающее место, но она не исключала понятий о личном имуществе отдельных членов семьи.

---

<sup>1</sup> Максимов Е. Д. Терское казахье войско. Владикавказ, 1890. С. 61; Попко И. Д. Терские казаки с стародавних времен. СПб., 1890. С. 78; Полевые материалы Северо-Кавказской этнографической экспедиции Исторического факультета МГУ. 1961—1989. (Далее — СКЭЭ).

За почти четыре столетия существования (середина XVI — начало XX вв.) земельные отношения в казачьей общине претерпели значительную эволюцию. Со времени первых поселений казаков на Тереке (1560-е гг.) и до 1840-х гг., а в ряде районов Кубани — и до более позднего времени — во всех станицах казачьего войска господствовало «право захвата» земли, или «вольница»<sup>2</sup>. Общины признавали за своими членами право на дополнительные участки пахотной земли, если земли эти были обработаны и приведены в культурное состояние их трудом. Этим путем складывались так называемые родовые владения. Они тоже относились к общественным землям, но переделам не подлежали.

Владельца «родной земли» наделяли землей на общих основаниях, не принимая во внимание, что он уже владеет «родным участком» какого угодно размера. Иногда такой участок мог быть продан внутри куреня, но с согласия всего станичного общества. Продать участок «иногороднему» (жителю станицы, не приписанному к казачьему сословию) казак не мог, т. к. «иногородний» не был членом казачьего общества. Эти участки, как и остальные «паи», казак мог только сдать в аренду — краткосрочную или долгосрочную — «иногороднему», что и делали обнищавшие или состоятельные казаки<sup>3</sup>.

Основанные на обычном праве трудовой заимки, «родовые» владения были двух категорий: старинные и новые. Старинные владения принадлежали старожилам, а вновь образовавшиеся «родовые участки» создавались на бросовых и диких землях, не включаемых в переделы: солончаках, болотах, песчаных землях, «бурунах» и других некультурных участках.

Все они могли быть заняты по принципу «вольной заимки» любым казаком — членом казачьей станичной общины (но не «иногородним») и обработаны им. Когда на бросовых землях станичник начинал получать урожай, он заявлял об этом общине и становился владельцем обработанного участка. Переходя по наследству во втором поколении, эта земля становилась «родовым владением», а община признавала за наследниками право на владение ею. Если «родовой участок» по каким-либо причинам забрасывался владельцем, такой участок мог быть передан любому желающему или включен в общестаничную, подлежащую дележу, землю (в первом случае с компенсацией всей или части его стоимости, во втором — без какой-либо компенсации). Аналогичным образом поступали и с сенокосными, лесными угодьями и пр. Подобные земли по старине, владения по давности, старинные «вотчинные угодья» существовали и у ясачного аборигенного населения Сибири. Их признавало Московское государство, согласуясь с местным и русским общинным правом<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Голубицкий В. А. Черноморское казачество. Киев, 1956. С. 97; Попко И. Д. Указ. соч. С. 191; Потто В. А. Два века терского казачества. СПб., 1893. С. 97—102.

<sup>3</sup> СКЭЭ. 1964—1983.

<sup>4</sup> СКЭЭ. 1964—1966.

<sup>5</sup> Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII — в начале XVIII в. М.—Л., 1946. С. 62.

Частные «родовые владения» — оригинальная форма соединения коллективной собственности с частной, разновидность свойственной истории собственности переходного состояния, компромиссного между общинным и частным землевладением.

В общине действовало право «экономически сильного» на присвоение войсковых угодий. Казачья администрация, офицеры и старшины поддерживали это право. Станичное правление шло на поводу у местных богачей и своими общественными приговорами узаконивало непрерывавшийся захват земель отдельными богатыми казаками. В официальных же донесениях в Петербург истинное положение дел искажалось, представлялась картина полного равенства в распределении войсковых земель<sup>6</sup>. Казачью общину XVII—XVIII вв. отличали неустоявшиеся формы социально-экономической жизни и неразвитые, во многом натуральные, формы хозяйства. По сравнению с русской крестьянской общиной<sup>7</sup> казачья община была более отсталым институтом.

В связи с ростом численности населения станиц возникла необходимость ограничить права отдельных лиц на эксплуатацию земли. Уже в 1820—1830-е гг. вводятся определенные ограничения на пользование общинной землей. В некоторых станицах каждому казаку разрешалось распахивать столько земли, сколько он мог обработать силами своей семьи, не прибегая к найму «складчиков» — работников, не принадлежавших к станичному обществу. В других местах труд наемных рабочих использовать разрешалось — при условии, что они наняты «за деньги, а не из части урожая».

Наделяя казаков землей, правительство старалось обеспечить сохранение их сословной замкнутости и несение ими воинской службы. Достижение этих целей требовало упрочения экономической базы казачества, иначе трудно было бороться с обеднением казаков, из-за чего часть из них становилась неспособной к несению воинской службы. Именно этими причинами объясняется существование института «круговой поруки» в станичном обществе.

Переход от «вольницы» к дележу земельных участков между казаками «на паи» произошел не сразу. Земельный надел каждой станицы был общим достоянием, собственностью населявших ее казаков. Поэтому и порядок пользования землей устанавливался и регулировался самой общиной. В итоге размежевания, проведенного в 1850—1860-х гг.<sup>8</sup> были созданы станичные «юрты», представлявшие собой совокупность казачьих наделов, размеры которых нормировались, как правило, войсковой администрацией. Пахотная земля общины использовалась по-разному. Земли «на поду» — ближайшие к станице освоенные земли — подлежали ежегодному переделу между станичниками, которому предшествовал раздел их на «паи», а так называемые буруны — более удаленные от станицы песчаные степные земли — продолжали эксплуатироваться на основе традиционного права «захвата».

---

<sup>6</sup> Голубицкий В. А. Указ. соч. С. 98.

<sup>7</sup> Ефименко А. Е. Крестьянское землевладение на Крайнем Севере // Рус. мысль. 1882. № 4—5; Максимов Е. Д. Указ. соч. С. 89.

<sup>8</sup> Караулов Н. А. Терские казаки. Владикавказ, 1912. С. 27, 270; СКЭЭ. 1965—1990.

Участок «бурунов», после использования в течение сезона, обычно два года отдыхал, а затем снова занимался «под пахоть»<sup>9</sup>.

Наиболее распространенным было распределение земли по числу «отбывших душ», которыми считались все казаки с 17-летнего возраста, обязанные нести военную службу. Но, как свидетельствуют полевые материалы, практиковались и другие подходы. «Паи» нарезали на каждого новорожденного мальчика, называя его «отзывной душой» с момента рождения. Распределялась земля и «по плугам» (то есть по числу имеющих плуги) и по «тяглам», «дворам», «хозяйствам». Казацким вдовам во всех станицах выделяли половину пая. При наличии детей поступали по-разному. В большинстве станиц на вдову и ее детей (независимо от их числа) выделялся один пай<sup>10</sup>. В станице Ищерской землей наделяли даже девушек, которые не могли выйти замуж из-за физических недостатков. Бывали случаи, что после наделения станичников землей (паями) оставался излишек земли. Тогда по решению схода его делили между семьями, где было много девочек (по обычаю пай выделялся только мужчинам). Оставшаяся земля иногда превращалась в «сиротский пай»: им наделяли сирот. «Иногородние» земельного надела в казачьих станицах не получали.

Примечательной чертой общинного землепользования был обычай передела земельных участков — «паев». Сроки, на которые выделялась земля, были неодинаковыми: это зависело от ее качества. Существовали многочисленные способы межевания земельных угодий в казачьих общинах. В общинах Терской и Кубанской областей строго соблюдались межевые границы, с чем были связаны многочисленные обычаи. Частые переделы (через 1—2 года) практиковались в станицах, где земля была более плодородной (как, в станицах, приписанных к Волгскому и Сунже-Владикавказскому полкам, в значительной части Кубанских станиц). В других станицах (например, Кизляр-Гребенского полка) срок пользования «паями» доходил до четырех лет и более<sup>11</sup>. Здесь из-за малоплодородной почвы земледелец имел право пользоваться наделом до тех пор, пока полностью не окупались затраты на его обработку, особенно существенные в первые годы. В отдельных случаях право на надел сохранялось и тогда, когда он «отдыхал» от посевов, находился под паром. Бывало так, что хозяин снимал со своего поля сено в течение пяти лет подряд, не получая с него зерна<sup>12</sup>.

Каждый казачий курень имел четко определенные границы, которые могли быть изменены только при разделе общины или при общем перемереживании. Границами отдельных куренных земель служили природные рубежи: балки, ручьи, дороги, возвышенности. Размежевания, попытки захвата земельных владений друг у друга станицами приводили к длитель-

<sup>9</sup> СКЭЭ. 1965—1991.

<sup>10</sup> Статистические материалы для изучения современного станичного быта Терского казачьего войска. Тифлис, 1878. С. 347—348; Положение 21 апреля 1869 г. «О землеустройстве в Терском казачьем войске».

<sup>11</sup> ЦГА ЧИАССР. ф. 62, оп.1, ед.хр. 1.

<sup>12</sup> СКЭЭ. 1970—1990.

ным распрям и тяжбам. Обычно их разрешали представители казачьей администрации, но часто и сами общины приходили к обоюдному соглашению и устанавливали границы своих владений по договору<sup>13</sup>. С установлением межи у казаков связаны определенные традиции, видимо, восходящие к старинным земледельческим обычаям. Так, в XIX в. на межевание брали нескольких мальчиков 11—15-летнего возраста. Самые старые и почтенные старики пороли их. Как рассказывали старожилы, это делалось для того, чтобы дети на всю жизнь запомнили, где проходит межа их общинных куренных земель<sup>14</sup>.

Существовал ряд способов межевания земельных угодий. Землю делили «клиньями», «углами», стараясь получить участки одинакового размера. При отсутствии естественных рубежей землю делили на участки доверенные лица; размер этих участков намечался заранее. Во время дележа казаки группировались партиями по несколько человек или десятками и «записывались на общий жребий». Состав группировки обычно определялся желанием станичников иметь смежные участки или работать совместно<sup>15</sup>.

Существовали и другие способы дележа. Все желающие получить участок выезжали в поле. Тот, кто приехал первым, принимался пахать. От границы первого пая, или «запашки», начинал пахоту второй. При таком порядке хозяин каждого плуга заявлял на сходе, сколько земли он намерен поднять. Если кто-нибудь из казаков хотел обработать больший участок, чем ему положено, он получал его после того, как все станичники наделались землей<sup>16</sup>.

Размер наделов, выделявшихся из земель всех разрядов, был неодинаков в разных станицах. Различная пригодность войсковых земель для сельского хозяйства заставила прибегнуть к делению ее на пять категорий, каждая из которых делилась на три разряда, в свою очередь. За норму был взят низший, третий, разряд четвертой категории: 30 десятин — казакам, 200 — офицерам, 400 — офицерам, вышедшим в отставку, и 1500 десятин — генералу<sup>17</sup>. В остальных категориях и разрядах выделялся участок земли соответственно большего или меньшего размера.

Кроме пахотных угодий, коллективную собственность казачьей общины составляли: станичные пастбища, дороги, участки леса, мельницы, водные источники, места проведения общественных праздников и сходов, станичное кладбище и т. п.<sup>18</sup> В отличие от пахотной земли, пастбища разделу не подлежали. На них пасли весь скот, принадлежавший общинникам. В систему общественных пастбищ входили и дороги, по которым перегоняли скот. Наличие водопоя на пастбищах представляло большую ценность, т. к. пользование водопоями на пастбищах соседних общин было сопряжено с

---

<sup>13</sup> СКЭЭ. 1968—1991.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Максимов Е. Д. Указ. соч. С. 89.

<sup>16</sup> Там же; СКЭЭ. 1975—1984.

<sup>17</sup> СКЭЭ. 1969—1986.

<sup>18</sup> СКЭЭ. 1965—1989.



дополнительными расходами. Существовала определенная система и очередность использования водопоев.

Сенокосные угодья, расположенные вблизи станиц, служили для заготовок сена на зиму. Они делились общиной на «паи» по тому же принципу, что и пахотная земля<sup>19</sup>. В притеречных и кубанских станицах существовал порядок пользования сенокосными угодьями, встречающийся у славян. Расположенные на берегах Терека и Кубани, эти угодья представляли собой сплошные заросли «ошиповника» (горной травы). Освободить такие участки от сорной травы можно было только после многолетней работы. Казаки называли их «родными» и пользовались ими из поколения в поколение. В передел такие участки не поступали, а передавались по наследству.

Пользование общинными лугами регламентировалось обычаем «вольницы». При этом, однако, действовал ряд ограничений. Так, община назначала срок, до которого никто не мог приступить к покосу. На «вольницу» запрещалось нанимать рабочих (в XIX в. этот запрет на практике обходился казачьей верхушкой). Ни один казак не мог начать косить на вольнице, не скосив принадлежавшего ему «лугового надела» вблизи станицы.

Огороды тоже относились к разряду «родовых» участков и составляли достояние тех, кто их обрабатывал, предварительно огородив. Естественно, сначала это были общинные земли, как и «родовые владения», и родные сенокосы, не подлежавшие сенокосу и переходившие из поколения в поколение. К 1880 г. их стали отводить только с разрешения станичного схода<sup>20</sup>. Виноградные сады были общественным достоянием. Они не подлежали переделу и передавались по наследству. Если они забрасывались хозяином, то поступали в пользование всей общины, а за бывшим хозяином сохранялось лишь право брать корни виноградной лозы.

Интересные обычаи, нетипичные для славянских общин России, были связаны с распределением лесных угодий. Весь лес, принадлежавший общине, делился станичным обществом на участки по числу душ, отбывавших воинскую повинность. Вместе с тем, несколько участков оставалось под общие станичные нужды, как, например, укрепление берегов Терека, Сунжи, Кубани, Лабы и других рек. Один участок — на дрова. Остальные лесные участки предназначались для изготовления опор под виноградные лозы. Их называли «таркалами». Этими участками казаки пользовались сообща<sup>21</sup>.

Коллективной собственностью терской казачьей общины были и мельницы, строительство и ремонт которых производился за счет куреня. Каждая казачья семья имела право пользоваться мельницей при соблюдении определенной очередности. Мельник, как правило, нанимался из «иногородних»<sup>22</sup>.

В целом для Северного Кавказа в пореформенный период характерны те же типичные явления, что и в России. Товарно-денежные отношения охватили все сферы традиционного хозяйства казаков и «иногородних», которое

<sup>19</sup> СКЭЭ. 1965—1989.

<sup>20</sup> СКЭЭ. 1964—1975; Терский календарь на 1895 г. Владикавказ, 1894. С. 197.

<sup>21</sup> СКЭЭ. 1962—1963.

<sup>22</sup> Терский календарь. Владикавказ, 1891. С. 137; СКЭЭ. 1967—1982.

приспосабливалось к потребностям общероссийского рынка. Они подрывали основы общинно-уравнительных порядков у казачества, ставшего неспособным противостоять начавшейся борьбе за землю, усилившимся противообщинным тенденциям и стремлению большинства казаков и «иногородних» к хозяйственной обособленности. Новой формой существования обычного права (регламентации правовых норм) стали нормы, появившиеся в ответ на потребности пореформенного экономического развития. Становилось все более очевидной неизбежность распада военно-территориальных общин (войска) и превращения их в классические территориальные сельские общины с военной специализацией в рамках государства.

В середине XIX в. правительство законодательным путем постепенно закрепляло социальное неравенство среди казаков. Так, государственное законодательство утвердило потомственное землевладение за штаб- и обер-офицерами казачьих войск. Лишь как исключение во второй половине XIX в. при заселении предгорной полосы Кубани за казаками-«охотниками» т. е. добровольными переселенцами закрепились такие же права.

Частновладельческие земли в казачьей общине в основном образовались в результате отвода казачьим офицерам, чиновникам и их семьям огромных земельных участков (с 1870 г.) взамен денежных пенсий, получаемых военными служащими других сословий после выхода в отставку, в запас. За офицерами сохранялось право выбора участков. Они могли также обменивать отведенные им участки на другие, выделяемые из войскового запаса. Таким образом, лучшие земли становились частновладельческими. В отличие от куренных общинных земель, частновладельческие пенсионные земли можно было продать<sup>23</sup>.

На казачьих землях Северного Кавказа существовал так называемый войсковой запас. Земли «войскового запаса» представляли собой резервный фонд для наделения земель казаков в связи с естественным ростом населения. Из этого фонда должны были выделяться дополнительные наделы станицам. Практически войсковое начальство использовало эти земли иначе. Значительная часть их переходила к офицерам и чиновникам войска.

Оставшиеся земли войсковое начальство сдавало в аренду, получая большие прибыли. Были установлены определенные правила и сроки аренды этих земель<sup>24</sup>. На землях войскового запаса находились леса, реки и др., эксплуатация которых приносила общине значительные доходы. Часть земель войскового запаса, хотя и отводилась для лагерных сборов, но использовалась и для земледелия. Доходы с этих участков поступали на благоустройство лагерей. Казачья община в конце XIX в. была социально разнородной. Богатые казаки узурпировали различные общинные права и привилегии, обрекли беднейшую часть казачества на беспощадную

---

<sup>23</sup> ЦГА ЧИАССР. ф. 32, д. 198, оп. 1, л. 4—5; Максимов Е. Д. Указ. соч. С. 89.

<sup>24</sup> Грищенко Н. П. Социально-экономическое развитие притеречных районов в XVIII — первой половине XIX в. Грозный, 1961. С. 16—24; Денискин В. И. О землепользовании в Терском казачьем войске во второй половине XIX в. Грозный, 1972. С. 68; Статистический ежегодник. Владикавказ, 1888. С. 94.

эксплуатацию, в одних случаях используя нормы общинных традиций и права, в других открыто их нарушая.

Вместе с тем, обычное право осталось определяющим фактором правовой культуры казаков. Оно явилось нормативной основой повседневной жизнедеятельности казачьей общины в той мере, в какой было функционально в сложившейся административно-правовой ситуации.

Как низшая административно-территориальная единица казачья община юридически могла решать свои дела самостоятельно. Фактически же она контролировалась государственной властью, высшими гражданскими и правительственными учреждениями. В станицах существовала стройная система управления. Исполнительную власть на местах осуществляли станичный сбор (сход, войсковой круг), станичный атаман, станичное правление и станичный суд<sup>25</sup>.

Заботы о содержании казачьего войска правительство перекладывало на самих казаков, освобождая их от обычных крестьянских повинностей. Оно прикрепляло казаков к земле, помещая их на свободных землях государства, при условии несения ими воинской службы на рубежах государства. Это привело к превращению казачества в особое служилое сословие, каждый представитель которого был одновременно и служилым, и землевладельцем.

Одной из главных обязанностей казаков была военная служба. На Тереке все мужское население станицы считалось служилым. Вопросы службы были урегулированы в 1711 г.

Весь служилый состав терских и кубанских казаков делился на три разряда: приготовительный, строевой и запасной. В приготовительный входили казаки в возрасте от 18 лет до 21 года. Их готовили к службе и обучали военному делу. С 21 года казаки переходили в строевой разряд, в составе которого находились до 33-летнего возраста. Первые четыре года казак числился в «первом полку» на действительной службе. В остальное время, если не было военных действий, он находился дома, но обязан был ежегодно являться на лагерные сборы<sup>26</sup>.

Лошадь и амуницию продавать в этот период не разрешалось. В запасном разряде находились казаки в возрасте от 33 до 38 лет. Казак в этом разряде мог продать амуницию. Он призывался на службу только в случае войны. На сборы он не призывался и нес лишь станичные повинности. Когда казаку исполнялось 39 лет, его вычеркивали из военных списков, но он продолжал нести станичные повинности и по-прежнему получал земельный надел<sup>27</sup>.

Лицам казачьего сословия предоставлялось право поступления на службу вне своего полка и выход из казачьего сословия. Оба эти перехода разрешались станичным сходом и верховным начальством. Разрешения давались в том случае, если выходящему было не менее 17 лет и он отказывался от

<sup>25</sup> Положение об общественном управлении станиц казачьих войск. Екатеринодар, 1908. С. 81—82; Статистический ежегодник. Владикавказ, 1890. С. 21.

<sup>26</sup> Караулов Н. А. Указ. соч. С. 327.

<sup>27</sup> Дебу И. Описание Кавказской линии. СПб., 1829. С. 80; Максимов Е. Д. Указ. соч. С. 152—153.

участия в пользовании станичными землями. При выходе необходимо было уплатить обществу все недоимки и выполнить все повинности. Если у выходящего из сословия или переходящего в другой полк были дети, живущие с ним и достигшие 17 лет, он обязан был обеспечить их всем снаряжением. Если же, наоборот, это был молодой казак, живущий вместе с родителями, надо было получить их согласие<sup>28</sup>. Если с уволенными отцами были малолетние дети, то они по достижении возраста от 17 до 25 лет имели право возвратиться в войсковое сословие, в те же станичные общества, к которым принадлежали ранее, не спрашивая предварительного разрешения этих обществ<sup>29</sup>. Выход из войскового сословия разрешался незамужним казачкам и вдовам. Если казачка выходила замуж за «иногороднего», она также переставала числиться в казачьем сословии. Для окончательного решения всех этих вопросов была необходима санкция атамана отдела.

Выполняя воинскую повинность, северокавказские казаки освобождались от поземельного налога и подушной подати. Денежные сборы взимались с казаков только на некоторые общественные и станичные нужды. Все казаки несли квартирную, дорожную и другие повинности. На них лежали обязанности по доставке леса, строительного материала, вырубке леса<sup>30</sup> и др. Особенно обременительна была подводная повинность (предоставление подвод и возчиков). Для ее отбывания не хватало мужчин, поэтому привлекались даже женщины. Тяжелы были и квартирная повинность (размещение войск). До 1845 г. существовала почтовая повинность.

Каждый казак должен был участвовать в общественных работах: починке и укреплении плотин, рытье водосточных канав, посадке лесов. Богатые казаки нередко нанимали вместо себя бедняков. Иногда за небольшое жалование общество нанимало (чаще всего на год) постоянных лиц (из числа «иногородних») для выполнения тех или иных работ.

Община регламентировала все нормы быта казачества с присущими ему прочными традициями коллективизма и взаимопомощи. Сфера проявления этих традиций была очень широкой: здесь и защита членов общины от врагов, и совместная традиционная деятельность: артельное рыболовство, коллективная охота, совместный выпас скота, воинское казачье «односумье», «складничество», различные «помочи» и «спрячачество», разнообразные события жизни казачьих городков и станиц — общие посиделки, вечерки, традиционные свадьбы и т. д.<sup>31</sup>

Казачья община регулировала общественный быт переселенцев, следила за нравственностью ее членов, контролировала семейные разделы, решала вопросы, связанные с наследством и опекуном. Словом, она регулировала ту часть семейных отношений, которая имела общественное значение. Формы проведения досуга, развлечения также определялись общинными традициями и передавались из поколения в поколение.

---

<sup>28</sup> Караулов Н. А. Указ. соч. С. 345—349.

<sup>29</sup> Там же. С. 344.

<sup>30</sup> ЦГА Дагестанской АССР. ф. 115, ед. хр. 7, С. 41—42; СКЭЭ. 1981—1989.

<sup>31</sup> СКЭЭ. 1964—1989.

Как показывает изученный нами материал, охватывающий почти 400-летний период, казачья община на Северном Кавказе характеризовалась рядом специфических черт и претерпела значительную эволюцию от «вольной заимки» к «частной собственности» со всеми сопутствующими консолидационными и дифференцирующими процессами. Автономность и военизированный характер были свойственны для нее на ранних этапах существования. В это время в ней не было четко выраженной имущественной дифференциации. В конце концов казачья община как социальный институт превратилась в классическую территориальную сельскую общину, но с военной специализацией в рамках государства. На ее землях проживало многочисленное «иностранное» славянское население, не выполнявшее военной функции. С казачьими общинами соседствовали поселения государственных крестьян, в которых бытовала типичная русская сельская территориальная община, имевшая много общего с классической русской общиной.

Таким образом, казачья община Терека и Кубани представляла собой сложный социально-экономический организм с этнически неоднородным населением, что, бесспорно, оказывало воздействие на общественный быт ее членов. На определенных стадиях существования она выполняла своеобразные социально-политические и идеологические функции. Изучение казачьей общины в наши дни имеет особую актуальность, ибо современное казачество поднимает вопрос о возрождении казачьей общины, ошибочно считая ее эталоном территориального устройства общества.

**П. Н. Калмыков**

## **Китайские учащиеся в Москве. Этносоциологическая характеристика и проблемы адаптации**

История зарубежной китайской миграции насчитывает не одну тысячу лет. В письменных источниках первые упоминания о китайцах, уехавших за пределы своей страны, относятся к эпохе правления династий Цинь и Хань<sup>1</sup>, то есть к III в. до н. э. (именно в это время на месте нынешней Китайской Народной Республики впервые появляется могущественное единое государство). Вплоть до XIX в. китайская эмиграция направлялась почти исключительно в государства Юго-Восточной Азии. Лишь в середине XIX в. ситуация стала меняться, все больше китайцев уезжало в страны Южной и Северной Америки, Австралию, а позже — в Европу и даже Африку. В основном это были т. н. кули — чернорабочие, которые, по сути дела, пришли на смену неграм-рабам, после того как работорговля была осуждена решением стран — участниц Венского конгресса. Вплоть до окончания Первой мировой войны абсолютное большинство трудовых мигрантов вывозилось из Китая силой или путем обмана.

Почти одновременно в структуре китайской эмиграции стала формироваться еще одна важная составляющая. С 1872 г. Цинское правительство, осознавая катастрофическое отставание Китая в большинстве областей научного знания, принимает решение посылать за рубеж молодежь для получения образования. В первую очередь, китайские учащиеся ехали в США и Японию. С этого времени начинается история китайской учебной миграции. По подсчетам экспертов, за период до 1949 г. за пределами Китая получило образование в общей сложности около 150 тыс. китайцев<sup>2</sup>.

После образования КНР в 1949 г. новое правительство Китая взяло под жесткий контроль перемещение своих граждан внутри страны и выезд за ее пределы. В результате вплоть до середины 1960-х гг. единственной страной, принимавшей китайских учащихся, был «старший брат» КНР — Советский Союз. За время сближения СССР с Китаем в нашей стране получило образование около 11 тыс. китайских студентов и аспирантов<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> The Chinese overseas / ed. by Hong Liu. London; New York, 2006. Vol. 1. P. 1.

<sup>2</sup> Zhang Yufa. Returned Chinese students from America and the Chinese leadership 1846—1949 // Chinese students in history. 2002. Vol. 35. N 3. P. 52.

<sup>3</sup> Цветко А. С. Советско-китайские культурные связи. М., 1974. С. 36.

В годы культурной революции любой выезд за пределы КНР приравнивался к предательству родины. В условиях коренной ломки существовавшей в КНР системы образования это означало полное прекращение учебной миграции вплоть до 1978 г., когда правительство Китая взяло курс на проведение т. н. политики реформ открытости. Начался принципиально новый, наиболее масштабный этап внешней китайской миграции, в которой заметное место принадлежит китайским учащимся.

Хотя в общем объеме выезжающих на длительное время за рубеж китайцев учащиеся составляют небольшой процент, значение этой категории в наши дни нельзя переоценить — как для Китая, так и для принимающих стран. На то есть несколько причин.

Во-первых, для этих лиц окончание зарубежного вуза потенциально обеспечивает по возвращении на родину, в Китай автоматическое вхождение в политическую, научную или культурную элиту своей страны. В ближайшие десятилетия именно эти люди будут определять политику КНР в самых разных областях, от них будут зависеть перспективы сотрудничества Китая с другими государствами.

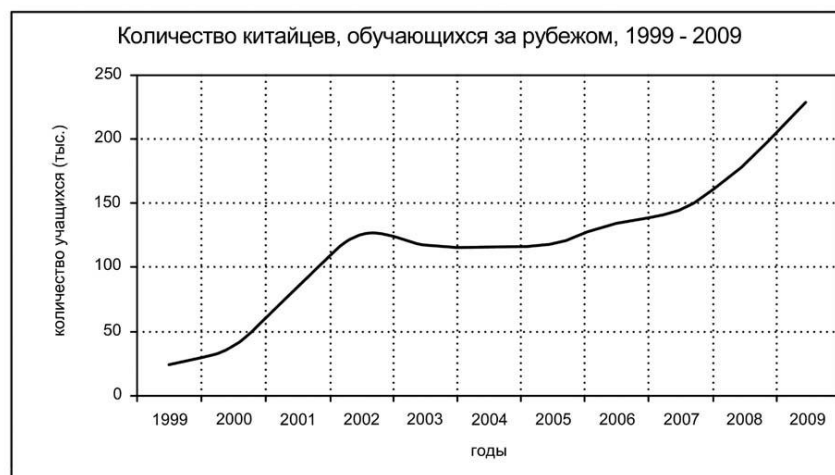
Во-вторых, в отличие от соотечественников, уезжающих за границу с целью получения прибыли или заработка, учащиеся готовы идти на весьма значительные денежные затраты. Это говорит о том, что они принадлежат к материально более благополучной, а значит, и влиятельной, части китайского общества, чем большинство торговцев, обслуживающего персонала гостиниц и ресторанов и представителей иных малопrestижных профессий.

В-третьих, серьезно относиться к китайской учебной миграции заставляет то, что она — самая многочисленная в мире, и число мигрантов этой категории неуклонно растет. По официальным данным, с 1999 по 2009 г. количество китайских студентов, обучающихся за рубежом, выросло почти десятикратно — с 23,7 тыс. до 229,3 тыс. чел. (см. рис. на с. 128)<sup>4</sup> На самом деле, судя по всему, их еще больше. Официальная статистика учитывает только зарегистрированных в отделах образования посольств в соответствующих странах, но эту процедуру проходят далеко не все. По данным ООН, в 2003 г. только в развитых странах обучалось около 260 тыс. лиц из Китая<sup>5</sup>; статистика же КНР приводит цифру в 117,3 тыс. (причем для всего мира, а не только развитых стран), то есть в 2,2 раза меньше.

Наконец, следует помнить, что с 1978 г. — с самого начала проведения реформ открытости — китайская учебная миграция активно поддерживается и стимулируется китайским правительством. Ее рассматривают как средство ликвидации научно-технологического отставания КНР от развитых стран и инструмент модернизации страны. Долгое время значительная часть студентов (а в начальный период проведения реформ открытости — почти все) отправлялись на учебу за рубеж за счет государства.

<sup>4</sup> Zhongguo tongji nianjian 2010 (Статистический ежегодник КНР 1996—2008) URL: <http://www.stats.gov.cn/tjsj/ndsj/2010/indexeh.htm>

<sup>5</sup> International migration and development. Regional fact sheet. Asia. URL: [http://www.un.org/migration/presskit/factsheet\\_asia.pdf](http://www.un.org/migration/presskit/factsheet_asia.pdf)



Основная задача правительства КНР всегда состояла в побуждении как можно большей части своих граждан, обучающихся за границей, к возвращению в Китай. Дэн Сяопин заявил в 1992 г., что, если хотя бы половина китайских учащихся придет обратно на родину, пройдя обучение в других странах, это принесет Китаю огромную пользу<sup>6</sup>. Принят целый комплекс мер, стимулирующих китайскую молодежь возвращаться в КНР по окончании обучения в вузах Европы и Америки или хотя бы работать на благо Китая, продолжая при этом жить за границей. Такая политика приносит реальные плоды: с 2002 г. доля студентов, вернувшихся в Китай по получении образования, неуклонно растет, достигнув почти 50% от их общего числа к 2009 г. (см. рис. на с. 129).

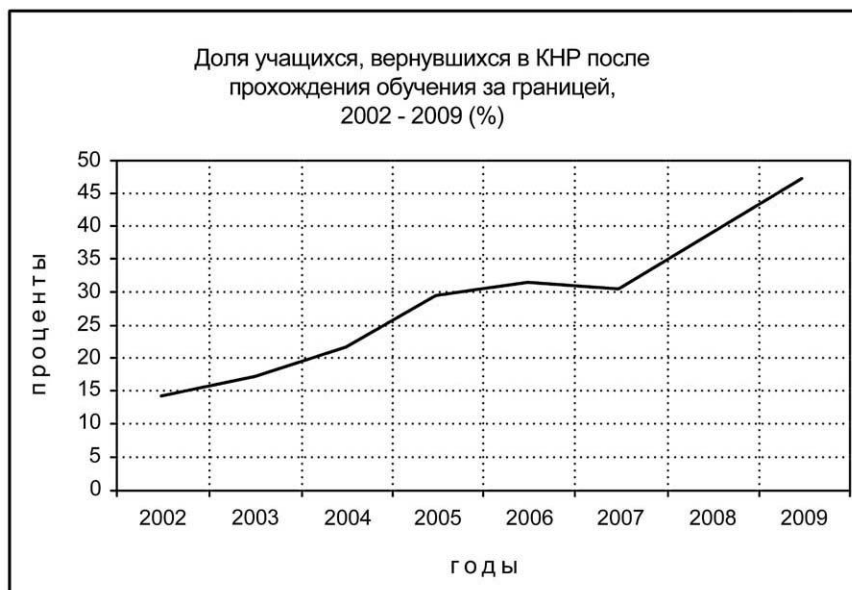
Россия не входит в число основных стран-реципиентов учебных мигрантов из Китая, занимая среди них лишь 11-е место. На начало 2007 г. у нас обучалось около 20 тыс. китайцев<sup>7</sup>. Во многом поэтому российские эксперты зачастую обходят вниманием это явление, сосредоточиваясь на трудовой, коммерческой и нелегальной миграции из Китая, и проблема обучения и адаптации китайской молодежи в России остается недостаточно изученной. Но такая недооценка китайской учебной миграции категорически неправильна.

В настоящей статье сделана попытка проанализировать одну из важнейших составляющих миграционного потока китайцев в Россию — учащихся из КНР. В качестве объекта внимания была избрана московская китайская община — наиболее развитая и влиятельная из всех китайских диаспор на территории бывшего Советского Союза.

<sup>6</sup> Анохина Е. С. «Новая» китайская миграция и политика КНР по ее регулированию в 1978—2008 гг.: Дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2010. С. 169.

<sup>7</sup> Ларин А. Г. Китайские мигранты в России: История и современность. М., 2009. С. 222—223.



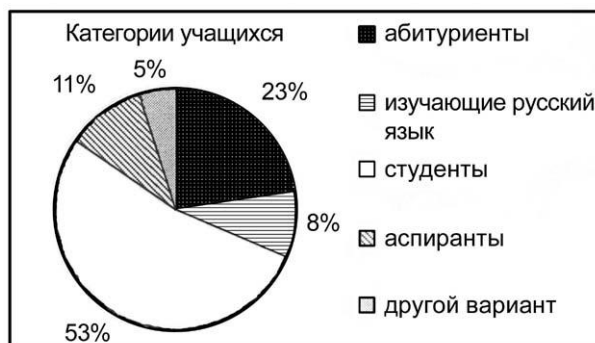


Главным источником данных для исследования послужил проведенный в 2007 г. автором опрос китайской молодежи в Москве. Всего было опрошено 182 чел., обучающихся в различных вузах столицы: МГУ им. М. В. Ломоносова, МПГУ им. В. И. Ленина, РГГУ, Московском государственном университете культуры и искусств, Государственном институте русского языка им. А. С. Пушкина, Российском университете дружбы народов и др. Сбор информации осуществлялся методом «снежного кома». Анкета была составлена на китайском языке и включала следующие блоки вопросов: социально-демографические характеристики, социальное происхождение, род занятий на родине, место проживания в Китае, продолжительность пребывания в Москве, характеристика учебного процесса и условия жизни в Москве (материальное положение, жилищные условия, характер формальных и неформальных контактов), намерения дальнейшей трудовой деятельности.

Кроме формализованного опроса, было проведено значительное число экспертных интервью. Экспертами послужили преподаватели, обучающие китайских студентов, сами студенты, абитуриенты и аспиранты.

Кем же представлена китайская учащаяся молодежь в Москве?

Вопреки распространенному мнению, студенты составляют лишь немного больше половины всех граждан КНР, получающих образование в Москве. Кроме них, в эту категорию входят: абитуриенты (те, кто только готовится к поступлению в одно из высших учебных заведений Москвы) — они составляют до четверти от общего числа «учащихся»; около 11% — аспиранты или соискатели (см. рис. на с. 130).



Основной мотивацией приезда китайской молодежи для учебы в Россию послужило оптимальное, с их точки зрения, сочетание цены за обучение и уровня преподавания: этот вариант объяснения (сравнительно дешевое и качественное обучение) дали почти 43% опрошенных. 17,5% респондентов ответили, что избрали для продолжения обучения Россию потому, что здесь живут и работают их родственники. 14,5% мотивировали свой выбор тем, что «хотят жить и работать в России». Встречались и другие виды мотивации, как то: необходимость изучения русского языка для продолжения работы или учебы; определенный научный интерес или исследование, связанное с Россией; любопытство, желание больше узнать о северном соседе; совет друзей.

Большинство (95%) китайцев, обучающихся в Москве, составляют молодые люди — не старше 30 лет. Из них более половины (57%) принадлежат к возрастной группе от 21 года до 25 лет, 30% — к категории до 21 года. Лиц старше 25 лет гораздо меньше: от 26 до 30 лет — 8% и свыше 30 лет — 5%.

Девушки и молодые люди представлены почти поровну: разница составляет всего 1,5% (в пользу юношей), что может быть результатом статистической погрешности вычислений.

Выяснилось, что среди молодых мигрантов из Китая в Москве процент представителей нацменьшинств почти вдвое больше, чем их доля в народонаселении Китая — в Москве на долю ханьцев приходится примерно 84%, на долю нацменьшинств — 16%, в населении Китая соответственно 91,5 и 8,5% (по предварительным данным переписи населения КНР 2010 г.)<sup>8</sup>.

По оценкам опрошенных — представителей этнических меньшинств, их материальное положение, непосредственно перед тем, как они покинули Китай, заметно уступало его уровню у ханьцев: среди опрошенных учащихся — ханьцев лиц, посчитавших свое материальное положение до переезда в Россию «хорошим» или «очень хорошим», было в 2,5 раза больше, чем среди

<sup>8</sup> Di liu ci quan guo renkou pucha zhuyao shuju fabu (Публикация основных данных VI Всекитайской переписи населения). URL: [http://www.stats.gov.cn/tjfx/jdfx/t20110428\\_402722521.htm](http://www.stats.gov.cn/tjfx/jdfx/t20110428_402722521.htm)

представителей нацменьшинств, а тех, кто посчитал его неудовлетворительным («плохим» или «очень плохим»), — в четыре с лишним раза меньше (см. табл.).

Оценка учащимися своего материального положения перед приездом в Москву на учебу (%):

Оценка	Ханьцы	Нацменьшинства
Хорошее и очень хорошее	42,3	17,5
Среднее	49,6	55,0
Плохое и очень плохое	8,1	35,0

Эти данные дают основание думать, что граждане КНР неханьских национальностей избрали Москву в качестве места для получения образования в первую очередь по материальным соображениям. Это лишний раз подтверждает тот факт, что для большинства представителей этнических меньшинств решающее значение при выборе места для продолжения образования имело сочетание цены и качества, а не какая-нибудь иная причина. Для ханьцев такой выбор на 20% менее характерен (всего 40% опрошенных).

Абсолютное большинство приехавших на учебу в Москву, до того как попасть сюда, были учащимися в Китае: более 85% опрошенных. Еще около 10% тоже приехали из КНР, но непосредственно перед отъездом не учились, а работали у себя на родине. Иными словами, почти все лица, о ком идет речь, приехали из Китая в Москву сразу, не проходя никакой подготовки в других российских городах. Практически без оговорок можно утверждать, что последним местом их проживания до приезда в Москву была провинция Китая, где они жили.

География исхода китайских мигрантов очень широка (см. табл.). Среди опрошенных есть представители почти всех провинций и районов Китая. Больше всего выходцев с Востока, что вполне объяснимо, учитывая, что это самая населенная и экономически развитая часть КНР.

Как же в реальной действительности обстоит дело с подготовкой иностранных специалистов в России? Как происходит адаптация китайской молодежи к иноэтнической среде и новой социальной реальности?

По прибытии в Россию китайцы попадают на факультеты для иностранных учащихся. Такие существуют во всех крупнейших российских вузах. Обучение, как правило, продолжается один-два года, по пять дней в неделю, в течение 6—8 академических часов в день. По итогам обучения иностранцы сдают экзамены и

Место жительства китайских учащихся накануне их приезда в Москву (%)

Шаньдун .....	11,2
Хэбэй .....	8,4
Шаньси .....	8,4
Пекин .....	6,3
Чжэцзян .....	6,3
Хэйлуцзян .....	5,6
Хэнань .....	5,6
Гуандун .....	5,0
Синьцзян-Уйгурский автономный р-н .....	5,0
Сычуань .....	5,0
Цзянсу .....	5,0
Шанхай .....	5,0
Цзилинь, Ляонин, Хубэй, Хунань, Фуцзянь, Шэньси .....	Менее 5,0
Другие территории .....	7,6
ИТОГО .....	100,0

получают право заниматься на основных факультетах вузов. Обучение начинается в начале сентября, а уже через девять месяцев занятий китайский абитуриент должен владеть русским языком достаточно хорошо, чтобы наравне с русскоговорящими студентами справляться с дисциплинами, предлагаемыми ему на первом курсе избранного вуза. Это — идеальная схема, на которую ориентируются все приезжающие в Россию абитуриенты, но в реальной жизни все оказывается гораздо сложнее. Первые серьезные трудности начинаются уже вскоре после начала учебы.

Мы выяснили, что 95% китайцев, учащихся в Москве, попадают в столицу России непосредственно из КНР. Иными словами, те, кто изучал русский язык до того, как приехать сюда, имели такую возможность только в Китае, но в КНР нет достаточно совершенной системы обучения русскому языку, на что жаловались многие респонденты. Большинство приезжих начинает осваивать русский язык в России с нуля.

О том, насколько хорошо китайские абитуриенты овладевают русским языком на подготовительных факультетах в первые месяцы пребывания в России, можно судить по их собственной оценке. По прошествии двух третей — трех четвертей подготовительного курса примерно 50% опрошенных начали думать, что «могут объясняться и читать» по-русски, а другие 50% (или чуть больше) — еще считали, что «плохо говорят и понимают».

Ни лиц, свободно говорящих по-русски, ни вовсе не владеющих им, среди опрошенных не оказалось. Казалось бы, результаты вполне приемлемы, тем более что у абитуриентов было еще несколько месяцев в запасе, чтобы усовершенствовать свои языковые познания. Но, к сожалению, на преодоление языкового барьера уходит гораздо больше времени, осложняя жизнь многих китайских граждан, когда из ранга абитуриентов они переходят в категорию студентов или аспирантов. Опросив китайцев, проживших в Москве от одного до трех лет, мы установили, что среди них таких, кто «может объясняться и читать» по-русски, стало уже вдвое больше, чем тех, кто «плохо говорит и понимает». Но сказать о себе, что он владеет русским языком «свободно», смог лишь один респондент из десяти.

То есть, из-за языкового барьера на этой стадии обучения фактически лишены возможности заниматься по своей специальности свыше четверти китайских учащихся. Понятно, что если даже на бытовом уровне иностранец испытывает значительные трудности в общении, то он тем более оказывается беспомощным в научной сфере, и обучение проходит для него впустую.

Только в категории лиц, проживших в России от трех до пяти лет, доля способных «объясняться и читать» на русском языке становится достаточно высокой — более 75% опрошенных. Вместе с теми, кто ответил «владею свободно», они составляют подавляющее большинство — около 90,5% респондентов указанной группы. После 5 лет проживания в Москве все учащиеся перестают «испытывать серьезные языковые трудности». Таким образом, при той системе подготовки иностранцев, какая существует в московских вузах сегодня, приезжим учащимся, чтобы стать полноценными участниками учебного процесса, необходимо заниматься русским языком на подготовительных курсах гораздо дольше, чем им предлагают сегодня.

Эти выводы подтвердили экспертные интервью, взятые у преподавателей столичных вузов, которым приходится работать с китайскими студентами-первокурсниками. По их утверждению, в большинстве своем китайские учащиеся сильно отстают от своих российских однокурсников, причиной чего является существующий между ними и русскоязычными преподавателями языковой барьер. Китайские студенты различаются по успеваемости, но в целом их уровень подготовки совершенно не соответствует требованиям вузов. За редчайшими исключениями, китайские учащиеся (равно как и другие иностранцы) к зачетам и экзаменам приходят неподготовленными, а преподаватели, следуя негласному указанию руководства того или иного факультета, обычно закрывают глаза на пробелы в их знаниях. На трудности в освоении материала, связанные с недостаточным знанием русского языка, пожаловалась без малого половина опрошенных студентов — около 44%.

Другая важнейшая причина низкой успеваемости иностранных студентов в Москве — их недостаточные, по стандартам российского образования, базовые знания по основным предметам, необходимым для успешного обучения в вузе. Дело в том, что, в отличие от российских абитуриентов, сдающих при поступлении в вуз целый ряд вступительных экзаменов, к которым они вынуждены готовиться, занимаясь сверх школьной программы, иностранцы попадают в московские учебные заведения практически без конкурса. Чтобы стать студентами, им достаточно пройти собеседование, продемонстрировав элементарное знание русского языка, а испытания по другим предметам обычно носят формальный характер.

Кроме того, как неоднократно отмечали наши эксперты, на учебу в Россию зачастую едут не самые прилежные и способные представители китайской молодежи. Значительную долю их составляют люди, кто не смог поступить в престижный вуз у себя на родине и для кого не по карману обучение в ведущих университетах Европы и США. Их основная мотивация на этапе пребывания в России состоит в получении диплома о высшем образовании, а не в приобретении полезных знаний и навыков.

Если добавить к этому некоторое различие в учебных программах и образовательных стандартах России и Китая, становится понятным, почему приезжие студенты не готовы к получению высшего образования в Москве и испытывают столько трудностей, особенно на начальной стадии обучения. Очевидно, что сделать из китайского мигранта, приехавшего в Россию по окончании средней школы у себя на родине, высококлассного специалиста гораздо сложнее, чем дать высшее образование коренному жителю нашей страны, выпускнику российской средней школы или приезжему из страны ближнего зарубежья, уже до прибытия в Россию свободно владеющему русским языком. И до тех пор, пока обучение в вузах России будет пользоваться спросом у таких категорий населения, массовое привлечение представителей китайской молодежи с целью подготовки из них специалистов для российского рынка труда (такие предложения высказывались в научной литературе<sup>9</sup>) будет оставаться нерациональной мерой.

<sup>9</sup> Гельбрас В. Г. Россия в условиях глобальной китайской миграции. М., 2004. С. 149.

Медленное и малоэффективное развитие коммуникативной функции у китайских мигрантов, связанное с некоторыми этнолингвистическими особенностями, а также с недостаточно совершенной системой преподавания русского языка на подготовительных факультетах, предопределяет в значительной мере слабую эффективность их обучения в московских вузах и, как следствие, их неконкурентоспособность в интеллектуально-научной сфере столичного рынка труда. Как следствие, абсолютное большинство (более 85%) китайских студентов, окончивших российские вузы, бывает вынуждено уехать из России, не желая выступать в роли низкоквалифицированных работников и ориентироваться на малопrestижные вакансии.

Дальнейшее трудоустройство китайских выпускников российских вузов на родине может иметь для России значительную потенциальную выгоду. Очевидно, что, прожив здесь несколько лет своей жизни, выучив русский язык, китайский мигрант, по окончании обучения в России будет заинтересован в реализации своих знаний, в том, чтобы максимально эффективно использовать приобретенные в России навыки в своей профессиональной деятельности. Тем самым он фактически невольно становится контрагентом российской науки, культуры или экономики в Китае, ориентируясь на установление тесных взаимоотношений с Россией.

От того, насколько удачно он реализует полученные за годы обучения в России знания по приезде в Китай, напрямую зависит судьба российско-китайских отношений на самом разном уровне и в разных сферах общественной жизни. То, какое впечатление произведет на него наша страна за годы обучения, будет определять его отношение к России на протяжении всей жизни. Это дает представление о том, какое значение имеет проблема адаптации китайских учащихся к новой этнической и социальной реальности.

Анализ статистического материала показал, что у исследуемой категории мигрантов адаптация протекает со значительными особенностями. Был изучен целый ряд аспектов этого процесса: нас интересовал уровень владения мигрантами русским языком, использование русскоязычных источников информации в повседневной жизни, круг общения, расположенность/нерасположенность к контактам с принимающим обществом и многие другие моменты. Выяснилось, что приспособление китайской молодежи к новой среде обитания проходит ряд стадий — от энтузиазма, приподнятого настроения первых месяцев пребывания мигранта в новой стране через культурный шок, сопровождающийся потерей собственного жизненного статуса, нарушением сложившейся системы ценностей, психическими травмами, депрессией, к полноценному участию в жизни общества, полному привыканию к окружающей действительности. В этом отношении китайские учащиеся не отличаются от любых других иностранцев, попавших в новую среду обитания, однако для них процесс адаптации имеет специфические черты, заключающиеся в крайней глубине культурного шока и продолжительности кризиса. По нашим данным, у большинства приезжих учащихся из Китая он занимает от полутора до двух с половиной лет. С трудностями справляются далеко не все: значительное число мигрантов возвращается на родину после трех-четырёх лет жизни в России.

Важными показателями, на основании которых можно судить о протекании адаптации мигранта, являются субъективные оценки им окружающей действительности. Мы попросили респондентов оценить качество предлагаемого им образования, их жилищные условия, а также отношение к ним со стороны москвичей. Ответы опрошенных приведены в таблице:

Оценки отдельных аспектов окружающей действительности китайскими учащимися.  
По группам, различающимся временем, прожитым в России (%)

	Менее года	1—3 года	3—5 лет	Более 5 лет
<b>Качество образования:</b>				
Не удовлетворен	13,6	35,3	32,1	21,4
Более или менее удовлетворен	50,0	52,9	52,8	50,0
Вполне удовлетворен	20,5	11,8	9,4	21,4
Очень доволен	6,8	—	—	7,2
<b>Жилищные условия:</b>				
Очень плохие	9,1	11,8	18,9	—
Плохие	29,5	35,3	30,1	14,3
Нормальные	56,8	52,9	49,1	71,4
Хорошие	4,6	2,9	1,9	14,3
<b>Отношение со стороны москвичей:</b>				
Не удовлетворен	10,0	5,6	35,7	14,3
Более или менее удовлетворен	6,8	14,7	17,0	7,1
Вполне удовлетворен	65,9	61,8	56,6	78,6
Очень доволен	13,6	17,6	3,8	7,1

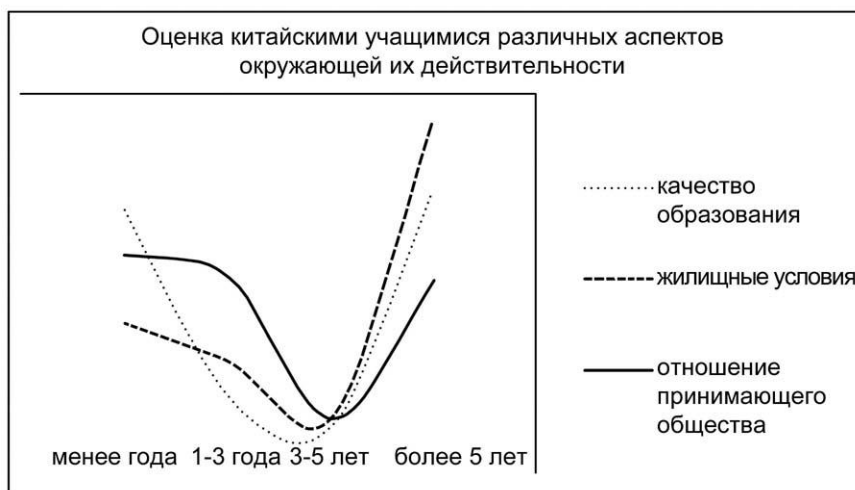
Поскольку нами были использованы закрытые вопросы, варианты ответа представляли собой номинальные показатели. Для того чтобы проанализировать их и отобразить происходящие изменения на графике, каждой из указанных оценок был присвоен определенный балл (от 0 до 5): худшей — 0, лучшей — 5 баллов. Соединив математические расчеты по всем трем вопросам, мы получили следующую картину (см. рис. на с. 136).

Как мы видим, все три показателя отражают одну и ту же тенденцию: после периода эйфории и состояния удовлетворенности, у мигранта возникают сложности в процессе адаптации, когда под воздействием непривычной обстановки он испытывает разочарование во всем, что его окружает. Но постепенно этот эффект сходит на нет, и на последнем этапе адаптации отношение мигранта к действительности быстро исправляется.

Интервью с информаторами полностью подтвердили данные, полученные путем математических расчетов и обработки статистического материала. В беседе китайцы, прожившие в России более пяти лет, вспоминали, что особенно тяжело им было именно на третьем — четвертом году пребывания в Москве, когда часть их соотечественников, не справившись с трудностями, даже возвратилась на родину.

Такой сценарий адаптации мигрантов — не исключение из правил; примерно по такой же схеме проходит процесс привыкания приезжих к новой окружающей действительности. Кривые, описывающие процесс психологи-

ческой адаптации визитеров, которые можно наблюдать на составленных нами графиках, — не что иное, как различные модификации так называемой кривой процесса адаптации, выведенной известным американским психологом Г. Триандисом<sup>10</sup>.



Однако вопрос о том, почему стадия кризиса у китайских учащихся оказывается столь продолжительной и глубокой, остается открытым. На быстроту и успешность адаптации мигрантов к новым условиям жизни влияют разные обстоятельства. Между населением России и Китая существуют значительные культурные и ментальные различия; взаимоотношения между гражданами России и приезжими учащимися по преимуществу носят характер редких, непродолжительных и неглубоких контактов; имеет место правовая неполноценность мигрантов и подозрительность по отношению к ним со стороны чиновников; наконец, сказываются и расовые различия, подчеркиваемые радикальными националистами.

Основной трудностью, которая мешает адаптации китайских учащихся в Москве, является недоброжелательное отношение к ним части российского населения. Предвзятости о вреде и опасности иммиграции, которые порождаются у населения СМИ, приводят к удручающим последствиям.

В ходе опроса нами было установлено, что 22% китайских учащихся, проживающих в Москве, оценивают отношение москвичей к себе либо как «не очень доброжелательное» (12,5%), либо как «враждебное» (9,5%). При этом доброжелательным его нашли лишь чуть более 10% опрошенных. Схожие цифры были получены А. Г. Лариным в масштабах всей России: «не

<sup>10</sup> Triandis H. C. Culture and social behaviour. NewYork, 1994.



вполне доброжелательным» или «враждебным» сочли отношение к себе те же 22% учащихся<sup>11</sup>.

Даже та часть приезжих, которая не составляет реальной конфликтной группы и даже, напротив, ориентирована на сближение с принимающей стороной, в силу некоторых стереотипов, испытывает негативное отношение к себе со стороны местного населения: 47% участников нашего опроса пожаловались на проявления недоброжелательного отношения со стороны москвичей, 58% — на поборы милиции; 46% — почти половина опрошенных — за время, прожитое в Москве, сталкивались с проявлениями расизма!

Столь недоброжелательный прием, оказываемый приезжим местным населением, заметно усложняет и без того чрезвычайно непростую, в силу целого ряда причин, адаптацию их к российской действительности, оставляя у них в основном неблагоприятные впечатления от России.

В результате китайские учащиеся в абсолютном большинстве случаев ведут предельно замкнутый образ жизни, стараясь свести к минимуму контакты с местным населением и даже со своими русскоязычными однокурсниками. Часто они полностью ограждают себя от принимающей стороны, замыкаясь внутри национальной общины и общаясь только со своими земляками.

А между тем, положение будущих выпускников российских вузов можно было бы использовать самым благоприятным для России образом. О том, какую роль может в перспективе сыграть продуманная политика вузов в сфере обучения иностранцев, можно судить по тому, что масштабы привлечения китайской молодежи в нашу страну для получения образования сейчас на порядок больше, чем это было в середине XX в. Сейчас в России одновременно проходят обучение не менее 20 тыс. китайцев — вдвое больше, чем за целое десятилетие сближения КНР и Советского Союза. А ведь роль, какую впоследствии сыграли китайские специалисты, прошедшие подготовку в СССР, в научной, экономической, политической и культурной жизни Китая, трудно переоценить, и она могла бы быть еще большей, если бы не репрессии времен культурной революции, особенно сильно ударившие по людям, «замешанным» в связях с Советским Союзом.

Эффективное использование потенциала китайских выпускников российских вузов на благо нашей страны, возможно только при выполнении двух условий: во-первых, по возвращении на родину они должны представлять собой конкурентоспособную силу и широко участвовать в экономической, политической или культурной жизни страны, для чего нужно обеспечить высокое качество образования для иностранцев, обучающихся в России. Во-вторых, у людей, приехавших сюда учиться, необходимо создать максимально благоприятное впечатление о России, стимулировать их интерес к нашей стране.

Нельзя забывать и про тех мигрантов, кто, хорошо освоив русский язык, пожелает остаться здесь и по окончании обучения. Этим людям, владеющим двумя сложнейшими мировыми языками, предстоит занять место в наиболее престижном и высокооплачиваемом сегменте российского рынка труда.

<sup>11</sup> Ларин А. Г. Китайские мигранты в России: проблемы адаптации и толерантности // Этногр. обозрение. 2011. № 2. С. 120.

**И. В. Лосеева**

## **«Узян, Авзян, Кага — одна кулага». К вопросу о формировании горнозаводского населения в Башкортостане и его идентификации**

В Белорецком районе, на крайнем востоке Республики Башкортостан, находится цепь бывших горнозаводских предприятий, расположенных по течению р. Белой. В прошлом русские селения этой местности представляли собой заводские поселения металлургического и металлообрабатывающего профиля. К их числу относятся поселок Верхний Авзян, село Инзер, село Кага, поселок Ломовка, село Нижний Авзян, поселок Тирлян, село Узян.

Население верхнебельской группы сел указанного ареала (Верхний и Нижний Авзян, Кага, Узян) представляет большой интерес для изучения. Эти населенные пункты были образованы на базе медеплавильных и железоделательных заводов, когда-то составлявших единый производственный комплекс. Их жители были связаны между собой родственными отношениями.

Поселок Верхний Авзян (1754) и села Нижний Авзян (1755), Кага (1769) и Узян (1777) расположены в нескольких километрах друг от друга, на территории прежнего Тамьян-Катайского кантона, включавшего Белорецкую, Тирлянскую, Ломовскую, Узянскую, Кагинскую, Авзяно-Петровскую, Инзерскую и Усмангалинскую волости. То были земли, арендованные у башкирских баев. Формирование этих поселений осуществлялось путем принудительного переселения крепостных, государственных крестьян, солдат, рекрутов, преступников — преимущественно из Центральной России.

Территориальные и временные аспекты переселенческого движения в этот регион, его причины и последствия неоднократно рассматривались автором<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Осипова И. В.* Из истории образования и заселения горнозаводских поселений Белорецкого района Башкирии // *Материалы XXXVII Урало-Поволжской археолог. студ. конф.* Челябинск, 2005. С. 152; *Она же.* К истории организации и развития русских горнозаводских поселений Белорецкого района Башкирии // *Катанаевские чтения: Материалы VI Всерос. науч.-практ. конф.* Омск, 2006. С. 311—314; *Она же.* Топонимический мотив в преданиях горнозаводских поселений Белорецкого района Башкирии // *Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание: Сб. науч. тр.* Омск, 2005. С. 294—298; *Она же.* История становления металлургических заводов на Южном Урале во второй половине XVIII в. и формирование горнозаводских рабочих // *Наука — Вуз — Школа: Сб. науч. тр. молодых исследователей.* Магнитогорск, 2007. Вып. 12. С. 188—193. *Она же.* Горнозаводское население русских сел Белорецкого района как социально-этническое образование // *Современные проблемы науки и образования: Материалы XLV науч. конф. преподавателей МаГУ.* Магнитогорск: МаГУ, 2007. С. 101—102.

Пестрота состава населения сел, противоречивость информации о появлении первых поселенцев в горных районах Южного Урала, времени основания заводского производства и самих населенных пунктов свидетельствуют о сложности, длительности и противоречивости процессов создания здесь горно-металлургической промышленности и формирования ее рабочей силы.

На первых порах для обеспечения создания крупных железоделательных заводов на Южном Урале правительство осуществляло массовую приписку к ним государственных крестьян близлежащих сел и слобод. Тогда категория приписных крестьян составляла самую многочисленную группу рабочей силы местных заводов. «Людей у коробе привозили да вываливали. И калмыков привозили, и всяких языков, ну и рубили на месте, быдто, дома. И, быдто, озеро здесь было. Это раньше, когда село образовывалось» (Кузнецова А. А., 1921 г. р., с. Кага)<sup>2</sup>. «Мамка рассказывала, что приехали в эти места выселенные откуда-то, и Кага так оказалась. От какая оказия. А откуда эти люди были выселенные, я не помню уже. От где щас колодец у нас на огороде, тут раньше рещка текла. Завод тут был» (Королева Т. Д., 1930 г. р., с. Кага).

После реформы 1861 г. и закона 1869 г. о свободной продаже вотчинных земель в Башкирию устремился поток русских заводчиков, лесоторговцев, купцов, которые скупали у башкир земли и основывали на них свои предприятия. «Мамка говорила, что башкиры большое место занимали раньше, даже больше русских. Они продавали покосы, закупали земли. Баи они были, обширное место занимали. Мать, бывало, скажет: «Купили у них земли — будем покос убирать, а нет, так нет» (Гнедкова Е. А., 1934 г. р., с. Кага).

Постепенно вновь прибывшие поселенцы обустроивали пространство вокруг себя в соответствии со своими этническими традициями. По словам информаторов, их села получили свои названия по фамилии человека, который был хозяином здешних земель: «Узян — башкирское название, это фамилия хозяина здешнего места» (Латохин А. А., 1926 г. р., с. Узян).

По данным полевых наблюдений, строительство южноуральских заводов осуществлялось по единой схеме. Заводские селения были тесно связаны производственными отношениями, поскольку составляли единый комплекс, основой которого служили железоделательные предприятия — главные и вспомогательные. Местные заводы объединялись в горные округа и представляли собой звенья одной технологической цепи.

Экспедиции позволили выявить основные элементы пространственной структуры, традиционной для русских поселений изучаемого района. Это: расположение по берегам реки, на которой в XVIII—XIX вв. существовала плотина, а рядом — заводское производство; четкое деление поселения на части (концы), каждый из которых имеет свое название; уличный тип планировки; наличие в центре села (как правило, на возвышенности) церкви, храма или молебного дома.

<sup>2</sup> В статье использованы полевые материалы из архива Лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета, собранные в ходе экспедиционных исследований русских сел Белорецкого района Башкортостана начиная с 1991 г. Сохранены особенности устной речи.

Кроме того, вблизи поселений нередко имелась система «святых» источников и ключей, служивших местом паломничества в религиозные или сугубо местные праздники.

На протяжении всей истории поселений их жители отмечали престольные праздники, практически ставшие межприходскими (Девятая пятница в с. Верхний Авзян), а также обетные дни данной местности (Обещанный день в с. Кага), которые закрепились в календарных ритмах и зафиксировали важнейшие моменты в истории сел.

История формирования русских поселений и населения вокруг заводских предприятий ярко отражена в топонимике Белорецкого района. Топонимы зафиксировали многие события, связанные с данной территорией, в том числе миграционные процессы, которые сопровождались «перенесением» тех или иных географических наименований с прежних на новые места жительства.

Во многих селах сохраняются названия их частей (микрорайонов), позволяющие догадываться о местах происхождения первых поселенцев: Вятка, Калуга (Калужовка), Литва, Тула, Мыза и др. «Я в Авзяне урожденная. У нас в Авзяне-то в основном много из Калуги. Отсюда и название — «Калуга» (Плотникова Н. А., 1937 г. р., с. Инзер). «Кукарка, улица, называется так потому, что здесь когда-то был Кукарский уезд. Конная улица называется так из-за того, что на этом месте раньше были кузни» (Горбатова Е. П., 1918 г. р., пос. Верхний Авзян). (Из исторической литературы известно, что Кукаркой называлась слобода на границе Вятского и Казанского уездов<sup>3</sup>. В XVII в. рядом с Кукаркой располагались «черные леса» — поселения старообрядцев.)

Местные жители рассказывали, что раньше границы между отдельными частями поселений обозначались очень четко. «Да у нас по носкам можно определить, кто идет: в «Литве» с красными крестиками носки вяжут, в «Заводе» — черно-белые носки или однотонные, в «Николаевке» — с полосками. И щас если стануть вязать, обязательно полоски делают. Раньше ведь грозой Узяна была Литва, вот носки обязательно с красным делали. Со Пскова вроде переселенцы, а потом завод построили — смешалось население» (Серпков Ф. М., 1951 г. р., с. Узян). «Завод» — потому, что завод раньше был. «Николаевка» — это мы живем. «Литва» — там весь народ кто откуда. Малиновые рубашки носили у Литве, много-много пуговиц. Они носки, бывало, малиновые свяжут и идут. И говорили везде по-разному. Литва говорить: «Коромыслу-то взял?» Николаевские: «Коромысел взял?» Литвинская сторона меньше грамотная. Парни раньше враждовали, молотили всех» (Лотохина В. С., 1930 г. р., с. Узян).

Информаторы рассказывали, что в старое время молодые парни дружили и старались брать в жены девушек исключительно из той части села, где сами жили, не говоря уже о соседних селениях: «Драки были жуткие, парни одной части Каги шли на парней другой части, из-за чего-нибудь такие драки были, аж жуть! Да и девки Усть-Каги выходили замуж только за парней

---

<sup>3</sup> История Урала с древнейших времен до наших дней: Учеб. / Под общ. ред. И. С. Огоновской, Н. Н. Попова. Екатеринбург: Сократ, 2003. С. 105.

Усть-Каги, так было раньше. Попробуй выйти за авзянского или за парня из Замоста — нельзя было!» (Желнина Л. И., 1938 г. р., с. Кага). «Раньше и жители одного села дрались между собой. Вот Этап и Сафон дрались, чтобы на Завод не ходили. Теперь драки другия» (Андрянова А. С., 1930 г. р., с. Кага). «И между нами тоже вражда была: Усть-Кага — Замост — Елань. А с авзянскими вообще драки были несусветные!» (Гнедкова Е. А., 1934 г. р., с. Кага).

Информатор Татьяна Дмитриевна Королева показала нам дом в Каге, который во времена ее детства служил границей двух микрорайонов села — Усть-Каги и Центра: «Ще говорить про соседние села, езди сами кагинские дрались между собой кольями. Тогда граница была между Центром и Усть-Кагой — дом Пашки Колесниковой. Езди, например, замостние али центровские перейдут Пашку Колесникову, ее дом, то есть к уськажным, то мялка была. Вот как было» (Королева Т. Д., 1930 г. р., с. Кага).

Пути передвижения людей, их прежнее место жительства и характер освоения новой территории способны показать так называемые мигрировавшие топонимы. Коренной житель села Узьян рассказывает: «Мама говорила, что люди были сосланные сюда. Часть села называется “Литва”. “Завод” — местные люди. Это вот я у матери интересовался. Она с 1906 года была, умерла. Чисто узьянские мы — и родители, и деды, и бабки» (Филиппов И. Н., 1948 г. р., с. Узьян). Однако есть основания думать, что задолго до возникновения завода на территории современного села Узьян располагался старообрядческий скит. Деревня эта именовалась «Хитровкой» — по занятию жителей, которые «хитрили» кузнечным делом. В XVIII в. Петр Иванович Шувалов выиграл в карты поселение в Псковской губернии, которую в народе называли «Литвой». Возможно, сюда и были переселены жители «Литвы», которые со временем влились в среду староверов<sup>4</sup>. Название «Литва» закрепилось за преобладающим населением Узьяна и с тех пор обозначает одну из частей села. Разговаривая с пожилыми информаторами, можно получить очень четкое представление, к какой части поселения они принадлежат: «литвинская я», «я — заводской житель», и т. д.

Из бесед с жителями Верхнего Авзяна стало известно, что один из микрорайонов села — «Кукарка» — был основан переселенцами-плотниками из одноименного села Вятской губернии, а «Мызу» изначально заселяли выходцы из Прибалтики: «Жители завезены на завод: рабочие, крепостные. “Кукарка” — район возле аптеки. “Калужовка” — завезли из Калужской губернии, и сейчас там город Кукарка есть. “Тула” есть, “Вятка”. Из Уфимской губернии есть [переселенцы], из Оренбурга, Тулы, есть и Вятка» (Копытов Л. П., 1920 г. р., пос. Верхний Авзян).

Жители села Кага утверждают, что их поселение — бывшая колония административно-государственных арестантов. Будто бы по начальным буквам этого наименования место и стали называть «Кагой». «От деда я слышал, Семен Иммануилович его звали. Лет 20 его нет. Он рассказывал, что ссыльные из Иванова сюда переселялись. Политические ссыльные здесь строили. По этапу гнали в сторону Верхнего Авзяна ссыльных по проторенной дорож-

<sup>4</sup> Каримов Р. Ерастов камень // Урал. 1997. 21 окт. С. 3—4.

ке. Я его расспрашивал: “Расскажи, дед, как заселяли?” Вот и рассказал он мне» (Осипов В. Д., 1954 г. р., с. Кага). «Раньше на месте села была река, а вокруг была тайга. Был такой Петр I, я его у кине видела. Он сослал сюда, в тайгу, людей и нащали они рубать, строиться. Кага — населенная: людей у карты пригрывали и их присылали сюда, перегоняли. Населяли возле реки. Мой дед проигранный был. Щас на могильнике люди живут, от моста» (Елкина М. Д., 1926 г. р., с. Кага).

Из мест переселения информаторы называли Владимирскую, Тульскую, Рязанскую, Московскую и Курскую губернии, Калугу, Вятку, Псковщину, Повольжье. «Род наш заселен из Подмосковья. Люди у нас из пяти губерний: Рязанской, Московской, больше не помню. Книга была такая: “История Каги”. Рассказывали, что Екатерина ссылала. Люди на этапе были, потом строились» (Сухов Н. П., 1929 г. р., с. Кага). «Отец и мать говорили: “Мы из Латвии”. Усяких сюда ссылали. Мало же тогда народу было. Вот лес стали рубить на месте и сюда работников сгоняли. Говорили, и германцы были. Немец завод строил. Драп был» (Артемьева В. П., 1923 г. р., с. Кага). «Я где-то читала, что привозили сюда людей в основном из центральных областей — Новгородской, Курской» (Юлина А. А., 1927 г. р., с. Кага).

Полевые исследования показали, что и сегодня в Каге есть места, называемые «этап», «карантин», где, по словам старожил, стояли заключенные и проходили карантин. По этим этапам гнали политических ссыльных в сторону Верхнего Авзяна, где со временем и был основан поселок. «У нас и щас Этап, Карантин есть. У Нижнем Авзяне тюрьма была, я помню. Туда на работу заключённых гнали, конвоир у них был, он ругался сильно, если люди подавали им еду или ишо щё-то» (Андрянова А. С., 1930 г. р., с. Кага). Анастасия Петровна Оглобличева рассказывает: «Отец мой, Петр Ефимович Артемьев, 1892 года рождения, говорил, откуда приехали сюда наши предки, ну я вот уже не помню. И вот Карантин, Этап звали так потому, что там остановка была, проверка, медицина была ведь во все годы. Ехали с той стороны, знать, ну вот на Карантине проверяли их. Там и ссыльные были, всякие. Много отец рассказывал об этом, а ему в свой срок его отец рассказывал, дед мой, но я деда-то не помню совсем. Но мы, родня вся наша, щисто русские» (Оглобличева А. П., 1920 г. р., с. Кага).

Еще один факт подтверждает предположение о прохождении заключенных через рассматриваемые поселения — наличие района «Кордон» в Верхнем Авзяне. «Кордонами» называли домики для ссыльных и заключенных на этапе; их отличала черно-белая полосатая окраска стен. Из воспоминаний известного уфимского врача Дмитрия Ивановича Татарина<sup>5</sup> мы знаем, что версты за две от селения Кага действительно существовали кордоны, в которых останавливались на ночлег партии каторжан. Через уральские заводы также пролегал путь в Сибирь многочисленных партий уголовных преступников<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Татарин Д. И. Воспоминания // Башкирский край: Сб. ст. Уфа: Изд-во Башкирского государственного объединенного музея, 1992. Вып. 2. С. 37—38.

<sup>6</sup> Там же.

Информаторы обратили наше внимание на значительные различия в говорах жителей рассматриваемых здесь поселений: «Ну а говор у каждого села свой — это врожденное» (Абакумова А. Н., 1925 г. р., с. Кага). «Говор у нас один, но различия есть. Авзянские на “я” говорят — “ВанькЯ”, “МанькЯ”, а у нас его нет. Говор щё, над нами и теперь смеются» (Гнедкова Е. А., 1934 г. р., с. Кага). Уроженка Верхнего Авзяна Анна Акимовна Юлина так объясняла различия между местными говорами: «Авзян, Кага, Узян — из разных областей привезенные люди. В один населенный пункт из одной области привозили, в другой — из другой области, потому и говор у нас отличается. Верхнеавзянских “мякинниками” звали, кагинских — “кулажниками”. В Авзяне в речи окончания мягкие, а в Каге этого не было, а если и было, то реже. Тут говорили грамотнее, чем в Авзяне» (Юлина А. А., 1927 г. р., с. Кага).

Таким образом, заселение этой местности, по словам жителей, происходило «отовсюду», потому народ здесь «сбродный», «неприменский», «присланный»: «Мы — кагинские, местные. Как родились, так и живем. Дед отца был кагинский, отец у Каге прожил и умер, и мы также умрем тут. Мама говорила, что съезжались со всех сторон. Тут же лес был, лес рубили и строили дома. Приезжали откуда кто какой. Да ведь вот как тут говорят — Узян, Авзян, Кага — одна кулага. Ет каша такая с калиною» (Абакумова Е. П., 1926 г. р., с. Кага). «Родители, отец и мать, умерли в 1984 году. Присланные, пришлые были. Не рассказывали, откуда предки-то наши. Это заселенные люди. Авзян образовался от таких людей» (Полетавкина Е. А., 1935 г. р., пос. Верхний Авзян). «Раньше, когда тут люди ишо не жили, лес рубили эти выселенные-то, дед наш был плотник, дрова рубил. А откуда эти люди были выселенные, я не помню уже» (Королева Т. Д., 1930 г. р., с. Кага).

Так сравнительно небольшая по площади местность на Южном Урале стала домом для выходцев из самых разных уголков страны. Русские переселенцы принесли на Урал со своей родины культурные навыки и традиции, в том числе фольклор, которые на новом месте жительства трансформировались под влиянием местных условий, контактов с автохтонным населением и т. д.

Со временем произошло языковое и культурное сближение разных групп переселенцев; на основе этого происходило формирование этнокультурного облика русского населения Южного Урала. Одна из важнейших особенностей этого процесса — то, что главным регулятором его стала местная горнозаводская промышленность. Завод на Южном Урале представлял собой не только способ организации горного дела, но и своеобразный жизненный уклад. Так здесь сложился особый, горнозаводской, тип культуры.

Формированию нового этносоциального образования, горнозаводского населения, способствовали, в первую очередь, особенности производственной деятельности, а также контакты с местным населением, природно-климатические условия и др. Данная общность складывалась на крестьянской основе при непосредственном влиянии горных заводов. Пришлого население было вынуждено менять привычный образ жизни. Оторванность от земли и занятия сельским хозяйством выступали основными причинами превраще-

ния хлебопашцев в горнозаводских рабочих. В заводских поселках постепенно формировался новый бытовой уклад, чему способствовало и то обстоятельство, что, по воле владельца, на предприятиях с самого начала оказались соединенными люди из разных мест, без устоявшихся родственных связей, но обладавшие многообразными духовными традициями, богатым практическим опытом.

В условиях становления и развития горно-металлургической промышленности на Южном Урале происходило взаимодействие и взаимовлияние различных групп переселенцев, что способствовало стиранию четких границ между ними, нивелировке различий в быту и культуре. Горнозаводские поселения были разбросаны в горно-лесной местности, между ними практически отсутствовала связь, что еще более привязывало рабочих к предприятиям, консервировало их быт.

Под воздействием местных условий традиционная культура русских переселенцев на Южном Урале приобрела ряд особенностей. Но, наряду с приобретенными чертами, она сохранила также связь с исходной крестьянской культурой.

Удаленность русских сел Белорецкого района от крупных промышленных центров и иноэтничное окружение привели к тому, что традиционная культура их населения (как и культура русских Башкортостана в целом) сочетает в себе и общерусские, и региональные, самобытные черты. Удивительно, но по сей день каждое отдельно взятое село обнаруживает свою неповторимость, проявляющуюся, например, в наличии развитой старорусской песенной культуры (пос. Верхний Авзян), в специфике свадебного и похоронного обрядов (Верхний Авзян, Кага, Нижний Авзян), в календарных и местных датах (Кага, Узян), в некоторых элементах старообрядческой культуры (Верхний Авзян, Узян).

Итак, рассматриваемые населенные пункты Белорецкого района имеют общую историю и время образования, а их жители обнаруживают немало схожего в культуре, хозяйстве и быту. Между жителями разных поселений продолжают сохраняться тесные родственные связи, что сами информаторы объясняют не столько длительным сосуществованием на одной территории, в похожих природных и социальных условиях и этнографическими контактами, сколько спецификой заселения района — крестьянскими семьями из разных губерний России, приписанными к заводам и оказавшимися в связи с производственной необходимостью в соседних населенных пунктах.

Полевые материалы свидетельствуют, что в том, как идентифицируют себя жители горнозаводских поселений, можно усмотреть некую двойственность. С одной стороны — родственные отношения сел, с другой — память о принадлежности к прежнему, до переселения на южноуральские земли, месту жительства, о различиях в языке и духовной культуре. Эта двойственность, на наш взгляд, порождена спецификой переселенческой политики, основной задачей которой была массовая приписка крестьян к заводам, а не сохранение семей переселенцев и их родственных отношений.

Действительно, переселение было организовано так, что в одном населенном пункте зачастую оказывались выходцы из разных областей, а в соседних



— родственные семьи. Отсюда бытование выражения «Узян, Авзян, Кага — одна кулага<sup>7</sup>», один из смыслов которого в том, что шансы на разрешение вопроса о происхождении приписной рабочей силы с каждым годом все уменьшаются. Действительно, работа с архивными документами<sup>8</sup> по этой проблеме дает возможность лишь строить предположения, а старейшие информаторы, располагавшие уникальной информацией, уже ушли из жизни.

Наличие в поселениях Белорецкого района Башкортостана микрорайонов со специфическими наименованиями, существование четких границ между соседними населенными пунктами, запрет на общение и заключение браков «не из своего села», ощутимые различия в говорах, бытовых и культурных особенностях — все это позволяет говорить об отличающихся друг от друга этнолокальных зонах, сформировавшихся начиная со второй половины XVIII в. вокруг горно-металлургических предприятий Южного Урала.

---

<sup>7</sup> Кулага — каша из ржаной муки и солода. Постное блюдо, приготовляемое путем запаривания кипятком муки и солода с добавлением калины или других ягод.

<sup>8</sup> *Лосева И. В.* История, социокультурные процессы и межэтнические отношения русского горнозаводского населения Белорецкого района Башкортостана во второй половине XIX — середине XX вв. по данным фольклора: Дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2009. С. 214—221.

**А. А. Матусовский**

## **Некоторые аспекты типологии традиционных причесок яномамо и шингуано**

Существует большое число научных работ, посвященных типологии и анализу различных аспектов материальной и духовной культуры индейцев Амазонии. Однако среди этих работ отсутствуют специализированные исследования, посвященные прическам индейцев Амазонии.

Отрывочные упоминания авторами причин, побуждавших тот или иной индейский народ делать именно прически признаком, отличающим его от других этносов, носили описательный характер и не объясняли причинно-следственных связей их существования.

В настоящей статье автор, на основе анализа семантики бытования у двух индейских этносов — яномамо и шингуано, населяющих венесуэльскую и бразильскую Амазонию, типичных для них традиционных форм причесок, делает попытку выявить и сопоставить некоторые аспекты культурного функционирования двух отличных друг от друга аборигенных культур.

У индейских племен тропической Америки существуют определенные жизненные циклы, требующие особого отношения к прическе. К таким циклам относятся: погребальные обряды, обряды инициации — как у мальчиков, так и у девочек, — различные периоды ритуальной нечистоты. В эти периоды длину волос прически подвергают значительным изменениям, по сравнению с обычной: их подстригают или отращивают, что служит знаком отличительных переходных состояний, символом культурно-социальной оппозиции «до/после».

Как отмечал Т. Кох-Грюнберг<sup>1</sup>, у индейцев Амазонии толстые, густые и блестящие черные волосы. При несомненном отсутствии следов смешанной крови в некоторых племенах встречаются индивиды с тонкими волнистыми или даже курчавыми волосами. Цвет волос коричнево-черный, а у детей — нередко красновато-рыжий. Седые волосы у стариков встречаются крайне редко, а пожилые люди почти никогда не бывают совсем седыми.

По достижении половой зрелости девушки различных амазонских племен должны пройти ряд особых ритуалов, знаменующих их переход во взрослое состояние. Среди прочих составляющих таких ритуалов важную роль играет

---

<sup>1</sup> Кох-Грюнберг Т. Народы мира в нравах и обычаях / Пер. с англ. С. А. Ратнер-Штернберг, Е. Л. Петри и Ф. И. Павлова. Пг., 1916. С. 65—66.

изменение длины волос головы. Их укорачивают различными способами. Так, у карибских племен Гвианского плоскогорья девушкам, достигшим половой зрелости, опалют волосы<sup>2</sup>.

Девушки племен чане и чиригуано, обитающих в Гран-Чако, в период первой менструации пребывают в ритуальной изоляции до тех пор, пока их коротко остриженные волосы не отрастут<sup>3</sup>. Аналогичная практика распространена у племен шингуано в верховьях реки Шингу.

Манипуляции с волосами головы — характерная черта обычаев, имеющих отношение к смерти и похоронам. Обычай укорачивать волосы во время похоронных обрядов распространен по всей Южной Америке. Это обязательно для вдов; вдова не может вторично выйти замуж, пока ее волосы не станут достаточно длинными<sup>4</sup>.

### **Магический оберег яномамо**

Группа индейских народов яномамо (другие названия: яноам, яномам, яномаме, яномами, вайка, гуаарибо, гуайка, гуахарибо, шаатари, шаматари, шаматри, параури, кобари, кобарива, сурара, шурима) проживает на юге Венесуэлы (юг и восток федеральной территории Амасонас, юго-запад штата Боливар) и на севере Бразилии (север штата Амазонас и северо-запад штата Рорайма). Говорят на яномамских языках, имеющих диалекты: восточный яномами (в горах Серра-Парима), западный яномами (в бассейнах рек Падамо, Окамо, Манавиче, на юге от верховьев реки Ориноко, в бассейнах рек Мавака и Сиапа, до верховий рек Кауабури и Марауиа).

Подгруппа яномамо нинам (другие названия: кричана, явапери, явари, касрапаи, шириана касапаре, шириана, янам) проживает в Бразилии, на северо-западе штата Рорайма, в верховьях рек Урарикуэра и Мукажаи, и в Венесуэле, на юге штата Боливар, в верховьях рек Парагуа и Карун. Говорят на языке нинам яномамской группы языков, в котором различаются диалекты: южный (ширишана или мукажаи) и северный (шириана, в верховьях рек Урауикаа-Парагуа).

Подгруппа яномамо санума (другие названия: чиричано, санема, санима, тсанума) проживает в Венесуэле, на юге штата Боливар, в верховьях рек Каура и Вентуари-Эребато, и в Бразилии, на северо-западе штата Рорайма, в верховьях реки Ауарис. Эти индейцы говорят на языке санема яномамской группы языков, в котором выделяются диалекты: янома (саматари, саматали, шаматари, коорошитари), кобари (кобали, кобарива), каура, вентуари-эребато, ауарис.

В Венесуэле яномамо подразделяются на четыре большие группы: гуайка, ширишана, или шириана, гуахарибо, саматари<sup>5</sup>. Гуайка расселены в верховьях Ориноко и на берегах ее правых притоков, ширишана — в верховьях рек

<sup>2</sup> Кох-Грюнберг Т. Цит. соч. С. 73.

<sup>3</sup> Там же. С. 74.

<sup>4</sup> Там же. С. 86—87.

<sup>5</sup> Grossa D. J. Shori, camíë ya jama. (Amigo, quiero visitarte). Caracas, 1975. P. 22.

Эребато и Каура, гуахарибо — по левым притокам Ориноко, саматари — в верховьях реки Мавака и в бассейне Сиапы<sup>6</sup>.

Группу народов яномамо объединяет ряд культурных признаков: общность языка, мифологических воззрений, ритуальное употребление галлюциногена эпена, приготовляемого из семян *Anadenanthera peregrina*, похоронные обряды, основывающиеся на ритуальном эндоканнибализме.

Но имеют они и специфические различия, проявляющиеся прежде всего в традиционных формах жилища.

У разных групп яномамо выявлены следующие традиционные типы жилищ:

а) кольцевой односкатный — скатом наружу — навес, с одним или несколькими входами, образующий внутри площадь. Сами яномамо называют его «шабоно». Этот тип встречается в Венесуэле, в бассейнах рек Окамо и Путако, в горах Серра-Парима<sup>7</sup>, верховьях Ориноко и Сиапы;

б) навес похожего типа, но с кровлей на два ската, из которых наружный длиннее внутреннего; бытует в Венесуэле, в поселениях по берегам среднего течения Матакуни и верховьев Ориноко, а также в Бразилии, в бассейне Катримани<sup>8</sup>;

в) круговая хижина с конической крышей; зафиксирована в бассейне Паримы<sup>9</sup>;

г) круговая хижина с конической крышей и отверстием-дымоходом вверх; известна в Венесуэле, в верховьях Ориноко<sup>10</sup>;

д) прямоугольные хижины с двускатными крышами из пальмовых листьев, со стенами-плетенками, обмазанными глиной; иногда имеют скругленные торцевые стороны. Встречаются в Венесуэле, в бассейнах Ориноко и Окамо. Представляют собой новшество, заимствованное у креольского населения, однако отличаются от прототипа расположением в деревне по кругу, в результате чего образуется внутренняя площадь, имитирующая форму шабоно<sup>11</sup>;

е) открытые навесы с двускатными пальмовыми крышами; известны в Венесуэле, в бассейнах Ориноко и Окамо<sup>12</sup>;

ж) навесы без передней стены и с односкатной крышей, хижины с двускатной крышей без передней стены<sup>13</sup>.

---

<sup>6</sup> Grossa D. J. Op. cit. P. 22.

<sup>7</sup> Полевые материалы экспедиции автора к яномамо, проживающим в бассейнах рек Ориноко, Окамо и Путако (федеральная территория Амасонас в Венесуэле, январь 2011 г., информатор: Энрике Лучо, 48 лет); далее — ПМА-2011.

<sup>8</sup> Smole W. J. The Yanoama indians. A cultural geography. Austin—London, 1976. P. 60.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Полевые материалы экспедиции автора к яномамо, проживающим в бассейнах рек Ориноко и Окамо (в федеральной территории Амасонас в Венесуэле), апрель—май 2004 г.; далее ПМА-2004. См. тж. ПМА-2011.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Файнберг Л. А. Яномама // Народы и религии мира. Энцикл. / Гл. ред. В. А. Тишков. М., 2000. С. 667.

Традиционная прическа индейцев яномамо уникальна в своем роде. Мужчины, женщины и дети носят короткие волосы, стриженные «под горшок», а на макушке полностью выбривают их, напоподобие тонзуры.

Д. Х. Гросса, автор фундаментального труда по этнографии венесуэльских яномамо, в котором подробнейше описаны различные стороны их традиционной культуры, не может точно сказать, откуда происходит и что символизирует характерная прическа яномамо<sup>14</sup>. Он полагает, что возможно такое объяснение: тонзура позволяет демонстрировать шрамы на голове, остающиеся после ударов, наносимых палкой во время споров-дуэлей. А яномамо очень гордятся этими шрамами<sup>15</sup>.

Мы полагаем, что прическа с тонзурой у яномамо имеет иное происхождение. Этот тип прически распространен только в центре, на западе и юге ареала проживания яномамо, то есть там, где принято строить шабоно. Внешнее сходство прически с тонзурой и шабоно очевидно. Символическую связь между формой этой прически и шабоно подтвердил и мой информатор — яномамо, родившийся и выросший в шабоно, расположенном в среднем течении реки Окамо<sup>16</sup>.

Значимость круга в системе ценностей и в мировосприятии яномамо кроется в функциональной роли шабоно, отводимой ему самими индейцами.

Шабоно — это центр ойкумены отдельно взятой общины яномамо, священный круг, очерчивающий линию раздела между человеческой культурой и дикой природой, окружающей шабоно. Как отмечает Н. Шаньон<sup>17</sup>, яномамо четко различают границу между «духовным» и «природным» началом. Их культурный дуализм восприятия мира базируется на понятиях: *yahi tä rimö* — деревня, культура и *urihî tä rimö* — лес, природа.

Стройматериалы, доставленные из дикого леса, где человека подстерегают различные опасности, благодаря приложенным людьми усилиям окультуриваются, изменяют свою сущность, превращаясь в человеческое жилище.

Во время экспедиции в бассейн рек Окамо и Путако в январе 2011 г. автору довелось посетить общину пачобекитери на реке Путако<sup>18</sup>. В их шабоно, представлявшем собой в плане круг диаметром более 80 м, проживало несколько семей общей численностью до 80 человек. Низ строения имел вид стены (высотой 1,5 м), состоявшей из обмазанной глиной решетки, на которую опиралась наклонная (скатом наружу) крыша из плотно подогнанных друг к другу пальмовых листьев. Ее дополнительно поддерживали высокие опорные столбы. В шабоно каждая семья имела отдельный сектор, отделенный от соседних секторов легкой деревянной перегородкой или подвязанными к опорным столбам поперечными балками, к которым крепились широкие банановые листья — для защиты от глаз посторонних, палящего солнца и дождя.

<sup>14</sup> Grossa D. J. Op. cit. P. 179.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> ПМА-2011.

<sup>17</sup> Chagnon N. A. *Yanomamö*. 5th ed. University of California. Santa Barbara, 1997. P. 55.

<sup>18</sup> ПМА-2011.

На внутренней площади шабоно протекает вся жизнь деревни, совершаются обрядовые действия.

На ночь пачобекитери тщательно закрывают все входы в шабоно, никто не выходит за его пределы из боязни встретить в лесу врагов или диких зверей. Естественную нужду в темное время суток разрешается справлять на внутренней площади шабоно.

В нижнем и среднем течении Окамо расположено много деревень яномамо (шашенаутери, епропотери, укушиветитери, маветитери и др.), которые еще десять лет назад представляли собой шабоно<sup>19</sup>. Сейчас это селения, состоящие из нескольких выстроенных по кругу прямоугольных хижин под двускатными пальмовыми крышами, в центре располагается внутренняя площадь; таким образом, в их планировке прослеживается преемственность с шабоно<sup>20</sup>.

В общинах укушиветитери и маветитери (на реке Окамо) автор имел возможность наблюдать молодых девушек с прическами, имеющими традиционную тонзуру. Большая же часть их жителей предпочитала уже обычную короткую стрижку, без выбритой макушки<sup>21</sup>.

Прическа с тонзурой у яномамо, продолжающих жить или еще недавно живших в шабоно, — своеобразный культурный индикатор, позволяющий предположить жизненность института общинных связей даже в деревнях, уже не являющихся шабоно.

Отказ от традиционной прически с тонзурой может объясняться не только желанием приобщиться к культуре пришлого населения — посредством копирования тех или иных ее элементов (в том числе и прически), но и усилением индивидуального начала в поведении членов аборигенного коллектива, ослаблением или разрушением общинных связей.

Н. Шаньон установил, что прически с тонзурой у разных групп яномамо имеют различия. Так, у саматари тонзуры небольшие в диаметре<sup>22</sup>.

На севере и крайнем востоке ареала их обитания, где они живут не в открытых шабоно, а в круглых общинных домах с конической крышей, яномамо носят обычную короткую стрижку, без выбритой макушки.

Но никто из яномамо не носит длинных волос. Они считают, что обладателем длинных волос может быть лишь чужак, враг, злой дух<sup>23</sup>.

Анализ ряда фактов, присущих культурной традиции яномамо, позволяет углубить понимание значения прически с тонзурой.

Воина, убившего врага, яномамо называют унокаи. Как отмечает Ж. Лизо, это также состояние, относящееся к нескольким ситуациям, общая черта которых — связь с кровью (кровь, пролитая в результате убийства, менструальная кровь и т. п.) и сопряженными с ней опасностями. Состояние унокаи обязывает тех, кто в нем пребывает, выполнять ритуал унокаимоу, главными

---

<sup>19</sup> ПМА-2011.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> *Chagnon N. A. Op. Cit. P. 52.*

<sup>23</sup> *Биокка Э. Яномама. М., 1972. С. 79.*

элементами которого являются изоляция, пищевые ограничения, запрет вступать в сексуальные отношения<sup>24</sup>.

Табу, налагаемые на унокаи, распространяются и на прическу. Унокаи-воины считались «нечистыми», находящимися во власти духов убитых ими людей, жаждущих мщения. Они не стригли волосы, и те росли у них на головах клочьями. Делая себе прическу с тонзурой до очищения, они рисковали ввести к себе в дом враждебных духов. Поэтому только после прохождения унокаи всех очистительных ритуалов, когда, «омытыми», они возвращались в шабоно, другие воины подстригали им волосы и выбривали макушки<sup>25</sup>.

По представлениям яномамо, не успокоившиеся души умерших насильственной смертью могут повредить не только их убийцам, но и соплеменникам последних, если те появятся в шабоно раньше положенного времени. Яномамо испытывают большой страх и перед духом умершего человека. Чтобы нейтрализовать козни злых духов и очистить победителя соблюдают очистительный пост, сопряженный с магическими действиями.

Для девочек яномамо начало ношения прически с тонзурой связано с прохождением обряда инициации: «Потом мать говорит одной из женщин: “Подрежь моей дочери волосы”. И женщина, поплевав девушке на голову, чтобы длинные жесткие волосы стали помягче, приступает к стрижке»<sup>26</sup>.

### **Символ-статус у шингуано**

На другом краю Амазонии прическу, напоминающую по форме прическу яномамо, но без выбритой макушки, носят мужчины межэтнической культурной общности шингуано.

В межэтническую культурную общность шингуано входит ряд индейских народов, проживающих в верховьях реки Шингу. Они говорят на языках различных семей: аравакской (ваура, явалапители, мехинаку), карибской (калалало, матипу, нахуква, куйкуру), тупи-гуарани (авети, камаюра); язык трумаи относится к числу изолированных.

Автор почти не располагает прямыми, полученными от информаторов шингуано, данными, проливающими свет на происхождение своеобразной прически их мужчин. Есть только сведения, добытые от ваура, согласно которым традиционная прическа удобна для ношения головных уборов из перьев<sup>27</sup>. Еще некоторые суждения о ее бытовании можно сделать благодаря параллелям между прической «под горшок», распространенной у индейцев верховьев Шингу, и формой керамических изделий, изготавливаемых аравакскими племенами, принадлежащими к общности шингуано.

Прическа «под горшок» существовала у индейцев верховьев Шингу уже в конце XIX в. К. фон ден Штейнен, не называя конкретных племен, писал, что

<sup>24</sup> Lizot J. À propos de la guerre. Une réponse à N. A. Chagnon // J. de la Soc. des américanistes. 1989. Vol. 75. Nr. 1. P. 108.

<sup>25</sup> Биокка Э. Указ. соч. С. 47.

<sup>26</sup> Там же. С. 60.

<sup>27</sup> ПМА-2011.

прическу «под горшок» носили индейцы бассейна реки Кулизеу, среди которых, кроме того, был распространен обычай выбривать на макушке небольшую, диаметром около 7 см, тонзуру. Такую тонзуру носили мальчики — до перехода в категорию взрослых<sup>28</sup>.

Информаторы фон ден Штейнена объясняли традицию делать тонзуру как «древний обычай дедушек». Взрослые мужчины уже тогда практически оставили этот обычай. Только старики еще иногда носили тонзуру, но и то плохо следили за ней.

Фон ден Штейнен предположительно объяснял происхождение прически с тонзурой у шингуано заимствованием у католических миссионеров<sup>29</sup>. Нам эта гипотеза представляется совершенно несостоятельной. В этой традиции несомненно просматривается параллель с яномамо, а у тех обычаев делать прически с тонзурой определенно имеет местные корни.

Что выступает объединительным фактором для шингуано?

Несмотря на лингвистические и культурные различия, эти народы роднит: похожая мифология, общие междеревенские праздники, музыкальные инструменты (священные флейты, которые запрещено видеть женщинам), обрядовая меновая торговля, круговая планировка деревень с хижинной для священных флейт в центре, связь через межплеменные браки.

Каждая из этих этнических общностей специализируется на производстве некоторых характерных предметов или продуктов, используемых в обрядовой меновой торговле. Так, камаюра изготавливают ритуальные дротики; калапало, куйкуру, матипу, нахуква — ожерелья из зубов и когтей ягуара; авети, мехинаку и трумаи — выделяют из лилий определенного вида соль; трумаи до распространения среди шингуано металлических орудий производили каменные топоры, для чего на территории их проживания имелось необходимое сырье. Аравакские племена мехинаку и ваура владеют гончарным искусством<sup>30</sup>.

Среди керамики мехинаку и ваура преобладают три типа, различающиеся по величине и назначению: крупные (диаметром 115 см) горшки с плоским основанием и низкими стенками, используемые для варки маниока; горшки диаметром 18—20 см и высотой 12 см, служащие для варки мелкой рыбы и овощей; небольшие овальные чаши со звероморфным орнаментом на стенках, применяемые для подогрева пищи и в качестве тарелок<sup>31</sup>.

Любопытную гипотезу относительно общности индейских народов верховьев Шингу высказал в свое время К. В. Боас: «...особая теория, основанная на ваурском горшке. Из всех... племен только ваура... владеют секретом гончарного ремесла. Без горшков невозможно приготовить маниоковый хлеб

---

<sup>28</sup> Steinen K. von den. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingu-Expedition 1887—1888. Berlin, 1894. S. 174.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibid. S. 215, 241.

<sup>31</sup> Ibid. S. 241—242, 289—292; Barcelos N. A. A cerâmica wauja: etn classificação, matérias-primas e processos técnicos. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 2005—2006. N 15—16. P. 357—370.



и многие индейские мясные и рыбные блюда, и если почти все необходимое для жизни индейцы находят в лесу, то горшков они там найти не могут. Поэтому гончарное искусство среди шингуано стало синонимом богатства, и каждое вновь приходящее в Шингу племя стремилось овладеть этим ремеслом. В конце концов ваура добились исключительного влияния в этих местах и даже стали выступать в качестве посредников-дипломатов по всему Шингу... Таким образом, горшок послужил краеугольным камнем шингуанской цивилизации»<sup>32</sup>.

Ряд этнографических фактов, характеризующих культуру шингуано, позволяет согласиться с теорией Боаса. Горшок, большой глиняный горшок, в частности, послужил не только символом материального богатства, но и социальным критерием всей культуры шингуано. Племя, имевшее глиняные горшки, обладало не просто посудой, необходимой в быту, но и символом достатка и благополучия.

Традиционная прическа, своей формой имитирующая жизненно необходимый глиняный горшок, свидетельствует о социальной адаптации человека, который ее носит. Типичная стрижка «под горшок» становится средством самовыражения не только конкретного человека, но и аборигенного сообщества, к которому он принадлежит.

Весьма показательны параллели, которые можно наблюдать, сопоставляя узоры (наносимые индейцами растительной краской) на глиняных горшках и на волосах.

Так, широкая красная линия по верху внешней поверхности горшков походит на орнаментацию, наносимую авети (красной краской уруку) на шевелюру, в виде сплошной полосы, шириной около 2 см, вокруг всей головы, от кончиков волос до макушки<sup>33</sup>. Параллельные вертикальные полосы вверху внешней стенки горшков тоже перекликаются с узорами, наносимыми мужчинами нескольких племен шингуано на свои прически<sup>34</sup>.

Для объединенных племен верховьев Шингу ваурский глиняный горшок послужил не только одним из главных связующих звеньев межэтнической культуры шингуано, но и маркером границы между культурой и природной дикостью. «Дикими» шингуано называли соседние, не входящие в их общность, племена, во многом еще оставшиеся «не усмирёнными» в 1950—1970-е гг. В мифологии шингуано им отводится отдельное место. Характерно, что все эти народы (суя, кайяби, тшукаррамае) не стригутся «под горшок» и носят длинные волосы.

Длина волос служит для шингуано признаком, отделяющим в их сознании культуру и природную дикость. В языке бакаири, ближайшего южного соседа шингуано, и, как полагает К. фон ден Штейнен, в языках других племен верховьев Шингу, слово, которым индейцы обозначали одновременно и волосы, и перья, изначально означало понятие «лес»<sup>35</sup>. И бакаири, и

<sup>32</sup> Цит. по: Кауэлл А. В сердце леса. М., 1964. С. 71.

<sup>33</sup> Steinen K. von den. Op. cit. S. 176.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibid. S. 177.

шингуано, старательно удаляя волосы на теле, полагали, что последние, как и растительность, от которой должен быть очищен лесной участок, чтобы быть пригодным для возделывания, подлежат удалению, дабы тело было приведено в культурное состояние<sup>36</sup>.

Деревни у шингуано, как и у яномамо, имеют круговую планировку, но проследить причинно-следственную связь между прической «под горшок» и формой их поселений не представляется возможным. Это связано с тем, что женщины шингуано носят длинные волосы и никогда не стригутся, как мужчины.

Женщины шингуано лишь подрезают челку, позволяя волосам свободно ниспадать по сторонам головы и на плечи. Если бы, как у яномамо, прическа «под горшок» выполняла у шингуано функцию магического оберега, представители обоих полов имели бы одинаковые прически<sup>37</sup>.

Вероятным объяснением бытования длинных волос у женщин шингуано служит наличие ритуальной вражды между полами, составляющей элемент системы религиозно-мифологических ценностей этого народа (институт дома для священных флейт и запрет видеть их женщинам).

Во время первой менструации девушке, находящейся в изоляции (продолжающейся несколько месяцев), в специально огороженной для этого части жилища, не укорачивают отросшую челку, как это делают взрослые женщины, и она опускается ей на глаза и даже ниже, до подбородка.

Традиционная прическа мужчин шингуано «под горшок» выполняет функцию символа-статуса, а не магического оберега, как у яномамо.

Культурные общности — весьма распространенное явление для аборигенных культур бассейнов Амазонки и Ориноко. Кроме шингуано и яномамо, сегодня существуют культурные общности араваков бассейна Риу-Негру и тукано бассейна реки Ваупес. Феномен их существования связан не только с единством языка. Их зарождение, формирование и социокультурное функционирование обусловлено большим числом различных исторических, географических, духовных, социальных и материальных факторов, требующих отдельного анализа.

Традиционные прически яномамо и шингуано, по сути дела, — культурные коды, одна из многих составляющих, позволяющих понять функционирование сложных механизмов, каковыми являются две затронутые в статье столь отличные друг от друга аборигенные индейские культуры Амазонии.

---

<sup>36</sup> Steinen K. von den. Op. cit. S. 176—177.

<sup>37</sup> Ibid. S. 175.

**Г. А. Никитина**

## **К изучению песенной традиции терского казачества**

В составе русского народа, составляющего 82% населения Российской Федерации, различаются несколько субэтнических общностей с более или менее особым самосознанием и исторически сложившейся культурной спецификой. Признаки таких особых культурно-исторических общностей сохраняет, например, часть населения прежних территорий казачьих войск.

Настоящая заметка посвящена песенной традиции, как музыкально-этнографическому целому, одной из казачьих общностей — терского казачества. Терская народная музыкальная традиция уникальна по своей синтетической природе. Она изучается с позиций различных наук (истории, этнологии, филологии, музыковедения и др.), но ее точное место в системе диалектов русской песни, к южнорусскому варианту которой она, несомненно, принадлежит (как и музыкальная традиция донских казаков), пока не определено.

Интерес к казачьему песенному фольклору год от года растет — и со стороны фольклористов-исследователей, и со стороны композиторов, и со стороны слушателей. Особенно ярко он проявляется со стороны исполнителей — как сельских, так и городских.

Сегодня в силу ряда причин происходит постепенное угасание фольклорного пения в сельском быту. Отсюда стремление сохранить казачью песенную традицию в исполнительской практике самодеятельных коллективов (в том числе и нетрадиционных по составу участников и ситуации функционирования)<sup>1</sup>.

Казачья фольклорная специфика — порождение и проявление не только регионального, но и социально-исторического своеобразия казачества. Она развивалась внутри общерусского фольклорного и культурного единства, ибо история казачьего фольклора представляет собой пусть полную своеобразия, но неотъемлемую часть истории общерусского народного фольклора<sup>2</sup>.

Истоки русского музыкального фольклора непосредственно связаны с песнетворчеством наших предков — древних восточных славян, живших на территории Руси уже в I—II вв. н. э.

---

<sup>1</sup> Современное состояние казачьей песенной традиции и проблемы ее изучения // Казачество: история и современность. Тезисы науч. конф. М., 2003. С. 3.

<sup>2</sup> Путилов Б. Н. Некоторые общие проблемы истории казачьего фольклора. М., 1988. С. 14.

Можно предположить, что на развитие музыки восточных славян оказали влияние культуры других народов, населявших в древности территорию Руси (скифов, сарматов и др.), а также культуры восточных соседей славян — хазаров, печенегов, половцев (кыпчаков)<sup>3</sup>.

Весьма значительным было, вероятно, воздействие фольклора народов Поволжья. Из них следует прежде всего упомянуть волжских булгар, о музыкальной культуре которых до нас дошли свидетельства историков раннего Средневековья — например, мусульманского писателя Ибн-Фадлана и арабского географа Омара ибн-Даста (X в.). Русская песня, несомненно, впитала в себя многие характерные попевки, обороты, ладовые особенности музыки башкир, чувашей, марийцев, мордвы, калмыков и других поволжских народов. Одним из проявлений такого воздействия может служить значительная распространенность в песнях русских Поволжья пентатонного звукоряда<sup>4</sup>.

Преобладание пентатоники в фольклоре современных тюркских народностей — башкир, чувашей и других — делает вероятным предположение о наличии таковой и у половцев, тем более что все упомянутые народы в эпоху, предшествующую монгольскому нашествию, входили в состав половецкого государства Дешт-и-Кыпчак. Значительная распространенность пентатоники в песне донских казаков (как и населения ряда областей Украины) может быть в таком случае объяснена влиянием фольклора жителей оседлых поселений половцев-кыпчаков и так называемых черных клобуков в придонской области<sup>5</sup>.

Вероятно и влияние татарского фольклора на русскую песню — во времена монгольского ига, — однако следует помнить, что татары, покорившие Дешт-и-Кыпчак в 30-е гг. XIII в., даже в пору апогея могущества Золотой Орды не составляли в ней преобладающей народности.

В свою очередь, внутри казачьего фольклора мы находим различные филиации, возникновение которых связано с историческим развитием казачества. Характер, основы казачьей фольклорной общности, ее границы, специфика музыкально-поэтического творчества отдельных групп казаков — донских, уральских, оренбургских, астраханских, терских, гребенских и других — пока еще слабо изучены. Иногда исходят из представления о донском казачестве как о своего рода «метрополии», давшей жизнь другим казачьим группам и обеспечившей их «запасами» фольклорной культуры<sup>6</sup>.

Действительность гораздо сложнее; сопоставление фольклора отдельных казачьих групп могло бы показать различия — подчас принципиального порядка — в их репертуаре, сюжетном составе, музыкально-поэтическом стиле.

На культуру и быт казачества повлияли не только своеобразные социальные и исторические условия, но и окружение и межэтнические связи. Возьмем, к примеру, терских казаков, особенно гребенских. Длительные

---

<sup>3</sup> Русская народная песня // История русской музыки. М., 1956. Гл. 1. С. 8.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Путилов Б. Н. Указ. соч. С. 15.

контакты с горскими народами сформировали своеобразие их быта, во многих сторонах которого просматривается любопытный сплав исконно русских и новоприобретенных элементов. Не обошло стороной это взаимодействие и фольклор — словесный и музыкальный. Яркой иллюстрацией может служить ритм зажигательной лезгинки, которую и казаки и казачки танцуют под типичную русскую плясовую песню — скоморошину, вплетая в нее в виде припева кавказский «орнамент». На эту сторону обратил внимание еще Л. Н. Толстой в повести «Казаки». Его персонаж Брошка поет песни и казачьи, и чеченские, и кумыкские, рассказывает горские предания, щеголяет знанием татарского языка и т. д.

Изучение творчества терских казаков велось почти параллельно с собирательской работой — с середины XIX в. Большой вклад в собрание и изучение дореволюционного фольклора внесли Л. Н. Толстой, В. Ф. Миллер, М. Карпинский, Ф. С. Панкратов, В. П. Пожидаев. В 40—50-е гг. XX в. гребенским фольклором занимался Б. Н. Путилов, которому принадлежат труды о песенном фольклоре гребенцов, особенно былинных и исторических песнях и балладах. Взаимосвязям творчества гребенских казаков и народов Северного Кавказа посвящены также исследования Ю. Г. Агаджанова, нашедшие отражение в сборнике «Песни Терека»<sup>7</sup>.

Любопытно, что и современные исследования терского музыкального фольклора также посвящены гребенцам (территория Чеченской Республики), обобщающих же исследований музыкального фольклора терского казачества, как музыкально-поэтического целого, практически нет.

Этот пробел могут восполнить сборы музыкально-этнографической экспедиции кафедры этнологии Исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова. В 2009 г. экспедиция производила запись песен местного населения, в том числе казаков, в Кировском, Георгиевском, Ессентукском и Пятигорском районах Ставропольского края. Собранные материалы представляют значительный интерес для сравнительного изучения песенной традиции терского казачества.

---

<sup>7</sup> *Белецкая Е. М.* Традиционный песенный фольклор станицы Гребенская. М., 1993.

**Д. Сальникова**

**«Если не упадешь с меня — буду тебе опорой,  
а если упадешь — расстелю тебе свою  
гриву». Духовные аспекты коневодческой  
культуры тюркских народов Алтая в  
прошлом и настоящем**

«Алтай соразмерен человеку. Он надежен и вечен.  
Он бережно хранит в себе кости предков  
и обещание новой жизни»<sup>1</sup>.

Алтай — название горной страны, которое переводится как «золотые горы». И действительно, культурное, историческое и природное богатства Алтайского края поражают своей обширностью и многогранностью.

Алтайский регион всегда представлял интерес для специалистов, ученых, в том числе и этнографов. Различным этнографическим проблемам региона посвящено большое число статей и монографий. Среди наиболее известных российских этнографов — тюркологов можно назвать имена таких ученых, как В. И. Вербицкий, В. В. Радлов, В. П. Дьяконова, Е. П. Батянова, Л. П. Потапов, Д. А. Функ и многие другие.

Основу настоящей статьи составляет, по большей части, полевой материал, собранный автором в 2007 г. в ходе этнографической экспедиции на Алтай. Экспедиция, продолжавшаяся около месяца, работала в Онгудайском, Улаганском и Кош-Агачском районах Республики Горный Алтай.

Предметом рассмотрения в статье является сторона жизни населения Алтая, не так уж часто затрагиваемая в литературе по фольклору его обитателей (несмотря на большой объем этой литературы), а именно, тема культуры лошади и его роли в современной духовной жизни.

Путешествуя по горному Алтаю, не раз приходилось наблюдать одну и ту же картину: табуны лошадей на просторных пастбищах, всадники, скачущие по своим делам. Несмотря на то что человечество сделало мощный технологический скачок, у некоторых народов, в том числе тюркоязычных обитателей Западной Сибири, во многих сферах жизни сохраняется традиционный жизненный уклад. Например, передаваемые из поколения в поколение обычаи и обряды, поверья, сказания и предания, в которых отражены многие аспекты жизни.

Для лучшего понимания обозначенного круга вопросов напомним принятую в научной литературе общую хронологию развития тюркского фольк-

---

<sup>1</sup> Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.

лора. Она включает в себя этапы: древность — период генезиса тюркских народов (который происходил до освоения Алтая), средневековье и новое время. От памятников первого периода — героической песни — до нас дошли лишь мифические сюжеты, образы и мотивы, сохранившиеся в таких произведениях, как «Алактай», «Тектебей-Мерген», «Кана-Кюлер», «Кана-Алтын». Эпос второго периода (VI—XII вв.) вобрал в себя культурные традиции древнетюркского времени (многосюжетное повествование, воспевание воинской доблести, образы правителей — каанов). Из произведений этого периода могут быть названы: «Маадай-Кара», «Кана-Капчыкай», «Эр-Самыр», «Алтын-Бизе» и другие. В эпосе третьего периода развития тюркского эпоса (XIII — первая половина XVIII вв.) отразились исторические события и персонажи, реалии народного быта и социальной жизни. Он представлен произведениями: «Козын-Эркеш», «Кёзюйке», «Темир-Кана», «Алтын-Тууджы» («Алтын-Туужы») и другими. Носителями эпической традиции были сказители — кайчы, исполнявшие произведения особым горловым пением (кай) под аккомпанемент двухструнного щипкового инструмента — топшура. Искусству кая обучались с малых лет. В репертуар талантливых кайчы входило 50—70 произведений. В XIX в. знаменитыми кайчы были Джелей (Желей), его ученик Анике (село Отогол), Кабак Тадыжеков, М. Ютканакон (село Анос). В рассматриваемое время тюркский эпос не утратил всеобъемлющего и фундаментального значения в духовной культуре всех коренных этнических групп. В круг древних жанров устного творчества входят мифы и легенды о сотворении земли и человека, животного и растительного мира, небесных светил и созвездий и т. д. В них отразилось мировоззрение древнего и средневекового населения Алтая и Центральной Азии в целом, влияние мировых религий (буддизма, христианства, ислама). К легендам близки предания, особенно о событиях середины XVIII в. Большое место занимают песни (исполняемые сольно или хором): исторические, патриотические (воспевание родного края), свадебные, семейно-бытовые, игровые и другие. Устное народное творчество включало в себя также пословицы, поговорки, благопожелания, загадки, скороговорки<sup>2</sup>.

Жители Западной Сибири в течение многих веков ведут кочевой образ жизни, с чем связано их особое внимание к такому животному, как лошадь. Культ лошади продолжает во многом формировать мировоззрение и жизненный уклад тюркоязычных народов Алтая.

### **Пословицы, поговорки, загадки**

По настоящее время продолжает бытовать большое число пословиц, поговорок и примет о лошади. Так, в статье «Лошадь — вечный друг», встретившейся автору в одной из местных газет Алтайского региона<sup>3</sup>, сообщалось: «Лошадь — также хороший мастер предсказывать погоду. Если она чувствует, что будет дождь, то роет землю копытом и все время мотает головой. Если

<sup>2</sup> Коренные этносы горного Алтая (конец XIX — начало XXI вв.). Горно-Алтайск, 2006

<sup>3</sup> Солоны (с. Боочи). 1993. № 2.

лошадь ищет теплое место, значит, будут морозы. Если лошадь все время фыркает, ржет и не стоит на месте, значит, будет ураган и ливень»<sup>4</sup>.

Во время экспедиции автору доводилось слышать от разных людей немало поговорок и примет, связанных с поведением лошади. Вот некоторые из них:

*«Хорошее слово — все равно, что пол-лошади».* Данное высказывание трактовалось М. М. Тохтоновой<sup>5</sup> следующим образом: хорошее слово — лишь полдела, на котором далеко не уедешь, как и на половине лошади; дело же, подкрепленное добрыми поступками, как быстроногий конь, несет своего всадника к цели.

*«С лошадью — не устанешь, с напарником — не соскучишься»<sup>6</sup>.* Здесь имеется в виду, что конь является помощником человека, как хороший напарник.

*«Хорошее в лошади — хвалится, хорошее в человеке — приветствуется»<sup>6</sup>.*

*«Злых лошадей не бывает, злыми их делают люди»<sup>7</sup>.* По свидетельству некоторых информаторов, среди алтайцев распространено глубокое убеждение, что конь, по сути своей, добр и чист душой; в отличие от людей, у лошадей не бывает злых духов.

*«Лошади знакомятся, когда ржут, а люди — через расспросы»<sup>4</sup>.* Здесь конское ржание приравнивается к человеческой речи (намек на сохранение сильной взаимосвязи людей с природой, одухотворение и почитание ее человеком).

*«Пока я жив — лошадь мне крыло, когда умру — мой напарник и проводник»<sup>8</sup>.* То есть, при жизни человека лошадь выступает для него подспорьем, помощником, другом. Вторая часть пословицы подразумевает погребальные обряды алтайцев (об этом см. ниже). Близкий смысл имеет другое старинное изречение, связанное с лошадью. Будто бы при сотворении мира душа лошади произнесла такие слова: *«Если не упадешь с меня — буду тебе опорой, а если упадешь, расстелю тебе свою гриву»<sup>8</sup>.*

Интересны и загадки, связанные с лошадью<sup>9</sup>:

*Выше лошади — ниже овцы. (Седло).*

*Сын неба, жующий железную жвачку. (Лошадь).*

*Куда ты наступил, туда и я наступлю. (Лошадиная поступь).*

*Когда входит в воду — тысяча, а когда выходит — один. (Лошадиный хвост).*

*Сяду на дырке, опираюсь ногами на железо. (Седло).*

---

<sup>4</sup> Досл. перевод с ойротского редактора газеты Марии Михайловны Тохтоновой (село Боочи).

<sup>5</sup> См. прим. 4.

<sup>6</sup> Эргиш Шумар, автор цитированной статьи из газ. «Солоны».

<sup>7</sup> Борисова Светлана. Онгудайский район Республики Горный Алтай.

<sup>8</sup> Сообщено М. М. Тохтоновой. Село Боочи.

<sup>9</sup> Рассказаны М. М. Тохтоновой. Село Боочи. Многие из этих загадок, по свидетельству информатора, имеют совсем недавнее происхождение.



*Два брата, которые не видят лиц друг друга. (Стремена).  
Тридцать две лошади — белые, смиренные, одна — рыжая, дурная.  
(Зубы и язык).  
Стучит, гремит, вперед движется, как сивый иноходец. (Весенний  
ледоход).  
Бурая лошадка с тонкой спинкой; в гору идет — не устает, под  
дождем — не мокнет. (Муравей).*

### **Предания и сказания**

Существует большое число поверий, легенд, сказаний, историй, посвященных коню и всаднику, которые отражают повседневную жизнь и мировоззрение тюркоязычных народов Алтая. Вот одна из легенд<sup>10</sup>, в которой делается попытка объяснить, почему лошадь редко лежит и может долго стоять на одном месте.

Однажды лошадь и змея поспорили — кто дольше продержится без сна. Борьба была упорная, но змея вскоре свернулась клубком и заснула. Лошадь же могла опираться на свои четыре ноги и не засыпала, а только дремала. И выиграла спор. С тех пор она и привыкла спать стоя.

Легенда превозносит выносливость лошади. Этим качеством и умением приспособливаться к различным условиям особенно отличаются алтайские породы лошадей.

Другая история<sup>10</sup> объясняет, с чем связано представление алтайцев о лошади как о «чистом» животном.

Поспорили как-то конь и корова — кто сможет быстрее найти чистый священный родник в горах, который охраняет Сыгын — олень с золотыми рогами. Корова первой прибежала к Сыгыну и стала требовать от него, чтобы он показал ей родник. Оторопев от такого натиска, Сыгын отослал вредную корову к вонючему пруду. Прибывший следом конь, поздоровался с Сыгином и вежливо объяснил ему цель своего визита. В ответ на столь почтительное обращение Сыгын показал коню дорогу к роднику. С тех пор, конь, в отличие от коровы, может пить только чистую воду.

Среди жителей Алтая бытует много легенд, связанных со священным конем — Аргамаком. Две из них были записаны автором со слов Светланы Борисовой (Онгудайский район).

В одной рассказывается о бедняке Вае, у которого было всего несколько лошадей. Как-то раз до него дошли вести, что где-то на земле родился священный конь — Аргамак. Вай решил найти Аргамака и отправился искать его в разных табунах. В одном табуне он увидел маленького невзрачного жеребенка. Вдруг Вай увидел, как тот жеребенок перепрыгивает через кобылицу — свою мать, пасущуюся рядом. Тут-то Вай и понял, что это и есть Аргамак, и стал за ним

<sup>10</sup> Записана со слов Аяру Тохтоновой. Село Боочи.

ухаживать. Действительно, когда жеребенок вырос, то превратился в Аргмака.

Вторая легенда гласит, что как-то раз Аргмак прискакал на Алтай. Решив отдохнуть, священный конь вывалялся в траве, и с того времени на Алтае стали рождаться статные кони, приумножаться стада овец.

Интересна также легенда о всаднике-призраке, который похищает детей у алтайцев<sup>11</sup>.

Некогда на стоянке Кок-Озок жил всадник. Этот человек умер, покончив жизнь самоубийством. Во время его похорон коня его тоже убили. После этих событий на месте, где стояла юрта покойного, больше ничего не росло, а люди, случайно заходившие туда, иногда пропадали. По слухам, призрак всадника до сих пор бродит по тайге и похищает детей.

### **Обряды и обычаи**

Сегодня в пантеоне саяно-алтайских божеств нет особого верховного божества коней, как, например, у якутов. Но в прошлом они существовали. Об этом свидетельствует образ одного из небожителей — Суйла-хана, почтившегося тюркскими народами, включая алтайцев. Он следит за жизнью людей и сообщает об изменениях в ней. У Суйла-хана конские глаза. Скорее всего, это связано с тем, что глаза лошадей очень соответствуют функциям этого божества: они большие, открытые, часто выпуклые и подвижные. Также многие саяно-алтайские божества и духи имеют вид всадников: огонь-мать, например, ездит на бело-желтой лошади, духи Меркит-торой и Чанаш-кам — на рыжем коне, дух Алтая — на буром, Таркан-кам, живущий в верховьях реки Катунь на Белухе, — на серой лошади и. т. д.<sup>12</sup> В тюркском эпосе характеристика героя неотделима от указания на принадлежащего ему коня.

В одном источнике есть указание на то, что, чтобы обеспечить благополучие семьи и плодovitость скота в ее хозяйстве, коней обычно посвящали «хозяевам гор»<sup>13</sup>.

Один из обрядов, в котором участвует лошадь, был описан еще в XIX в. исследователем В. И. Вербицким. Он связан с камланием Ульгеню — творцу земли и неба, всей земной природы в тюркском пантеоне богов. Обряд этот состоит из трех действий. Вечером, после захода солнца подыскивают место для камлания и выбирают жертву. Ставят новую юрту, которую покрывают войлоком и коврами. Посредине нее ставят свежесрубленную березу, вершину которой просовывают через остроконечный верх юрты. В почетной части юрты, перед березой сооружают круглое гнездо из бересты, изображающее загон для скота. Из нескольких лошадей светлой масти выбирают жертвенное

---

<sup>11</sup> Рассказана Тутнановым Арчыном. Стоянка Кок-Озок.

<sup>12</sup> *Нестеров С. П.* Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии. Новосибирск, 1990, С. 88.

<sup>13</sup> *Потапов Л. П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 160.

животное. Для этого на спину лошади ставят чашку. Когда лошадь погоняют, чашка, естественно, падает и, если падает вверх дном, значит, лошадь для жертвы не годна. Но вот жертвенная лошадь подобрана. Ее за длинный повод (чумбур) держит специально избранный для этого случая человек, именуемый Батшут-хан-кыжи. Кам (шаман) машет над ней березовым прутом. Это должно символизировать, что он отправляет ее душу к Ульгеню. Затем кам гонит жертву к месту камлания, обегая ее кругом, как бы загоняя. Он прыгает и бежит, подражает ржанию коня, горло которого сдавлено арканом. После всех этих действий кам отводит жертвенную лошадь в уединенное место, где приготовлен таскак — жертвенник. Он представляет собой четыре березовых столба, вбитых в землю по углам квадрата. Затем совершают сам процесс жертвоприношения: лошадь ставят головой к востоку, завязывают ей морду веревкой, к каждой ноге также привязывают по веревке, на спину кладут толстую жердь и, растягивая ноги в стороны и прижимая жердь к земле, ломают ей спину. Все отверстия тела умерщвленного животного затыкают травой, чтобы не вытекла кровь. Кожу снимают, а мясо варят в чаше, из которой потом пьют все участники обряда.

Возникает вопрос: чем оправдывают столь жестокий обряд? Местные жители, которых автор расспрашивал об этом во время экспедиции на Алтай в 2007 г., чаще всего давали такой ответ: «Лошадь — священна, это божий дар; она чиста и поэтому именно ее приносят в жертву божествам. Лошадь, предназначенная для жертвы, готова принять все мучения, так как знает, что тем самым избавит людей от гнева Ульгеня»<sup>14</sup>. По свидетельству многих опрошенных, теперь такие кровавые обряды не практикуются.

Во многих обрядах лошадь выступает проводником в потусторонний мир, поэтому ее приносили в жертву по прибытию похоронной процессии на место погребения. Теперь это делается только при похоронах старшего мужчины в семье. Во время похоронного обряда лошадь никогда не закалывают как «грязное животное» (то есть путем вспарывания брюха), а всегда перерезают горло<sup>15</sup>.

Поньше бытует обычай устраивать обрядовые скачки (ат чабыш) у могил<sup>16</sup>. Их устраивают в день кончины и в день похорон. После предания тела умершего земле закалывают большое количество различного скота — мелкого и крупного рогатого, его кости сжигают, а потом это место объезжают на лошадях, иногда совершая несколько сотен кругов<sup>17</sup>. Главный смысл этого — помянуть умершего. Скачки завершаются большими конными состязаниями — «чон ат чабыш» или «аламан байге». Победитель в них подъезжает

<sup>14</sup> Из интервью с Аяру Тохтоновой. Село Боочи.

<sup>15</sup> Сообщили Арчын и Расул Тутановы. Стоянка Кок-Озок. При этом Расул рассказал, что, когда на похоронах отца должны были принести в жертву коня и Расул подошел к нему, чтобы перерезать ему горло, он увидел, что тот плачет. Информатор особо подчеркнул, что конь обладает способностью плакать. Возможно, уважительное отношение к лошади у тюрков связано также и с этим.

<sup>16</sup> Сообщение М. М. Тохтоновой. Село Боочи.

<sup>17</sup> Нестеров С. П. Цит. соч. С. 59.

к юрте умершего, вырывает из земли древко флага (его устанавливают возле юрты после смерти человека), ломает его и бросает в огонь очага, где до того готовилась ритуальная пища. Для близких и родственников покойного этот акт означает окончание траура. Лошади в этом обряде отводится первостепенная роль. Именно лошадь, обеспечившую победу в ритуальных состязаниях, а не ее наездника, принято перевозить за то, что она «повалила (сломала) траурный флаг»<sup>16</sup>.

Близ могилы каждого алтайского тюрка непременно возвышается холмик из камней — могила ездовой лошади покойного. От могилы хозяина ее отличает отсутствие сруба из жердей. Лошадь обычно кладут в могилу в спутанном виде, с уздечкой во рту, но без седла — его помещают в голову погребения ее хозяина<sup>18</sup>.

С образом лошади связан еще один обряд, сохранившийся до наших дней. В первую ночь осеннего полнолуния крышу аила<sup>19</sup> покрывали новой корой. Приводили кобылицу, отобранную для жертвоприношения за год до совершения обряда. Жертвенную кобылицу украшали — вплетали в гриву трехцветные ленты. Кобылицу привязывали к коновязи — большой березе, вкопанной в землю у аила. Брызгали молоком в огонь. Затем животное забивали и разделывали, после чего отправлялись с жертвенным мясом в горы. Там заранее устраивали жертвенник из камней, в основание которого клали круглый белый камень. Вокруг устанавливали таглы (пни или столбики с прибитой сверху дощечкой). На таглы ставили фигурки из масла, изображающие домашний скот и птиц, а также зажженные свечи. Кости принесенной в жертву и съеденной лошади укладывали в анатомическом порядке на решетчатый деревянный помост и разводили под ним костер. Когда помост прогорал, кости падали в огонь. Собравшиеся обходили три раза жертвенник с торчащим из него шестом. Считалось, что ленты, висящие на конце шеста, призывают хозяина гор, и он является в полнолуние.

Во время описанного выше жертвоприношения лошади Ульгеню у тюрков Южной Сибири совершался любопытный «эротический обряд Коча-канн»<sup>20</sup>. Суть его в следующем: на пути шамана к Ульгеню<sup>21</sup> его подстерегает Коча-канн — «эротическое божество, олицетворяющее символ плодородия». Чтобы избавиться от него шаману надлежит принести жертву Коча-канну. Для этого помощник шамана надевает маску и имитирует поведение жеребца во время гона<sup>20</sup>.

С образом лошади связан интересный обряд, совершаемый по отношению к детям. Младенцу, когда он делает первые шаги, опутывают ножки — наподобие того, как в сельскохозяйственной традиции поступают с лошадьми, выпускаемыми на вольный выпас, чтобы те не могли далеко уйти от стоянки. «Путами» служит либо тонкая кишка домашних животных, либо вид

---

<sup>18</sup> Так обычно поступают при погребении старшего мужчины в семье.

<sup>19</sup> Сооружение в виде миниатюрной жилой постройки, установленное около жилища. Возводится из древесины или кожи. Служит для ритуальных целей.

<sup>20</sup> Нестеров С. П. Цит. соч. С. 87.

<sup>21</sup> То есть во время впадения в транс.

домашней колбасы — джёргом (жоргом). После этого в юрту зовут самого шустрого и подвижного ребенка, который перерезает «путы». Считается, что это поможет придать ногам ребенка крепость, силу и быстроту, какой обладают лошадиные ноги.

Культ лошади просматривается и в одном родильном обряде. Существует традиция при родах перетягивать пуповину новорожденного сухожилием кобылицы. В природе лошади всегда жеребятся без посторонней помощи, и жеребенок уже в первые часы жизни встает на ноги. Поэтому люди верят, что этот обряд придает силы роженице и младенцу.

\* \* \*

В ходе исторического развития духовные аспекты коневодческой культуры тюркских народов Южной Сибири, как и сама их жизнь, подвергались изменению. Но во многих сферах исконные традиции были сохранены и передаются новым поколениям.

Безусловно, нельзя отрицать, что многие обряды и обычаи забыты и ушли в прошлое. В наши дни одним из главных факторов, разрушающих культуру, является алкоголизм, жертвой которого становятся и мужчины и женщины. Он способствует утрате интереса к культурной традиции, затрудняет ее передачу новым поколениям. Сохранение духовной традиции осложняют и материальные условия современной жизни. Приобрести лошадь для совершения того или иного обряда с жертвоприношением теперь намного сложнее и дороже, чем это было прежде. Многие информаторы говорили, что это прежде всего связано с сокращением территорий для выпаса лошадиных стад, невозможностью содержать большие хозяйства. Что касается пословиц, примет, поговорок и загадок, в которых фигурирует лошадь, то их число постоянно растет. Многие тюрки, например, до сих пор верят, что погодные явления можно предсказывать, наблюдая за поведением лошади. Несмотря на приведенные выше прискорбные факты, костяк материальной и духовной культуры тюркоязычных народов Южной Сибири сохраняется.

## Часть IV. Этнология и смежные науки

---

В. П. Андриенко

### Интерпретация семейных фотографий второй половины XIX — начала XX веков

Настоящая статья посвящена некоторым аспектам изучения фотографий второй половины XIX — начала XX вв. Эти материалы теперь достаточно активно публикуются, поднимая все новые пласты информации о жизни, деятельности, быте и культуре людей указанного периода. Создаются целые альбомы, сборники и коллекции, фотографии которых нередко имеют не только иллюстративное, но и большое научное значение.

При публикации фотографии как правило группируются по темам. Например, альбомы фотографий царской семьи, сборники фотоматериалов по определенному периоду (дореволюционные или военные фотографии), о городе или человеке, коллекции работ того или иного фотографа и т. д. Чтобы охватить и проанализировать основные направления, мы выбрали в качестве источников несколько сборников, в том числе:

1. «Семейный альбом. Фотографии и письма 100 лет назад». (Содержит около 500 фотографий и более 150 писем.)<sup>1</sup>
2. «Детство мое: Дети в русской фотографии второй половины XIX — XX века». (Около 500 фотографий.)<sup>2</sup>
3. «Андрей Карелин (1837—1906). Мастер светописи». (Около 100 фотографий.)<sup>3</sup>
4. «Старый Боровск в лицах. Боровску 650 лет». (86 ил.)<sup>4</sup>
5. Старая Казань. Фотопортрет. Книга-альбом. (Около 290 фотографий.)<sup>5</sup>
6. Шедевры фотографии из частных собраний. Русская фотография 1849—1918. (265 ил.)<sup>6</sup>

Каждое из перечисленных изданий интересно по-своему. Например, «Семейный альбом» примечателен тем, что, кроме фотоматериалов, содержит

---

<sup>1</sup> Семейный альбом. Фотографии и письма 100 лет назад. М.: Белый город, 2005. 224 с.

<sup>2</sup> «Детство мое...»: Дети в русской фотографии второй половины XIX—XX века. М.: Белый город, 2008. 360 с.; ил.

<sup>3</sup> Андрей Карелин: мастер светописи. М.: Арт-родник, 2009. 96 с.

<sup>4</sup> Старый Боровск в лицах. Обнинск, 2008. 44 с.

<sup>5</sup> Миллашевский Г. А. Старая Казань. Фотопортрет. Книга-альбом. Казань: Заман, 2005. 320 с.

<sup>6</sup> Шедевры фотографий из частных собраний. Русская фотография 1849—1918. М.: Пунктум, 2003. 176 с., 265 ил.

тексты переписки первоначальных владельцев снимков, дарственные надписи, через которые раскрываются характеры людей и основные черты родственных отношений. Альбом состоит из глав-разделов, освещающих разные периоды жизни человека: детство, гимназические годы, время влюбленности и пора свадеб. Семейную жизнь отражают «дачные» снимки и фотографии, снятые во время путешествий. Недостатком издания можно считать отсутствие точных атрибуций вошедших в него фотоматериалов (данных о времени и месте съемки, фамилий и имен изображенных). Думается, что эта информация была бы интересна не только исследователям, но и широкому читателю.

В сборник «Детство мое» вошла серия ярких, запоминающихся фотографий по теме, несомненно заслуживающей внимания. Это образ ребенка, окруженного теплом родительской заботы и символами детского мира (куклами, игрушечными лошадками, бутафорским оружием); именно с XIX в. детей начинают воспринимать не как маленьких взрослых, а как беспомощных, требующих особой заботы и внимания малышей. Подтверждение тому — появление традиции фотографировать детей начиная с младенчества. Фотографии стали документировать период взросления, сопровождая человека на протяжении всей его жизни.

На снимках запечатлены позы и взгляды их персонажей, детали быта, интерьера или фрагменты декораций, все это представляет интерес как форма, «оболочка», «рамка» внутрисемейных отношений.

Выбор в качестве источника альбома фотографий Андрея Осиповича Карелина (1837—1906) тоже не случаен. Выдающийся мастер светописи из Нижнего Новгорода, получивший почетные звания и высшие награды на многих международных выставках, он первым из русских фотографов создал произведения в жанре интерьерного портрета<sup>7</sup>. Тщательно продуманные и искусно «отрежиссированные» групповые семейные портреты раскрывают образ жизни их персонажей, достоверно отражают «дух времени», несмотря на то что во время их создания единственно возможной техникой была постановочная съемка.

Вещи, реальный бытовой интерьер на фотографиях — не просто фон или декорации, это особый мир, отражающий вкусы и привычки его обитателей, активная жизненная среда запечатленных персонажей<sup>8</sup>. Исследователи подмечают удивительную способность А. О. Карелина вдохнуть жизнь в запечатленный на его произведениях предметный мир<sup>9</sup>.

Для нашего исследования особый интерес представляют «комнатные» портреты. Карелин любил фотографировать свою семью в интерьере собственной гостиной, наполненной предметами старины, которые фотограф так любил собирать.

В дополнение к перечисленным источникам были взяты сборники, посвященные отдельным городам (Боровск и Казань). Специфика этих

<sup>7</sup> Андрей Карелин: мастер светописи. С. 9.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

альбомов в том, что они освещают жизнь города с разных сторон (видовые фотографии, изображения памятных мест, знаменитых личностей и т. д.). Семейных фотографий в этих альбомах не так много, как в ранее упомянутых, но они интересны своей национальной спецификой (татарские семьи в сборнике «Старая Казань», русский колорит провинциальной жизни — в альбоме «Старый Боровск в лицах»).

Сборник «Шедевры фотографий из частных собраний. Русская фотография 1849—1918» содержит работы как известных мастеров (А. Карелин, К. Булла, С. Левицкий, В. Каррик), так и произведения неизвестных фотографов — не менее яркие и удачные. Образы, с которыми встречаешься, перелистывая страницы альбома, представляют собой целый срез жизни: «Толпа жителей азиатских степей... Абхазская бабулька, завернутая в бесконечные слои национального наряда; русский ямщик с бабьим туловищем картинно натянул поводья; хачкар, заснятый экспедицией Барановского; кисть гортензии; шапка Владимира Мономаха...»<sup>10</sup> Перед нами семьи разного имущественного и социального положения. Чинные изображения членов царской семьи резко контрастируют с образами крестьян: первые запечатлены в позах постановочной съемки, вторые — в эпизоде, выхваченном из жизни.

Как очень точно выразился А. Базен, «фотография заставляет реальность перетекать с предмета на его репродукцию»<sup>11</sup>. Однако следует признать, что постановочная фотография — это все же приукрашенная действительность: люди стремятся выглядеть нарядно и представительно, показать свои лучшие качества. Заказчики, отмечает А. Картье-Брессон, страшатся объективности фотоаппарата, способного обнажить расхождение идеального и реального образов, в то время как фотограф жаждет психологической достоверности<sup>12</sup>. Фотография рождается на границе этих двух стремлений.

Возможность быть «прочитанной» фотографии дает взгляд и интерпретирующее сознание человека, который ее рассматривает. Этот «рассматривающий человек» должен обладать определенным уровнем знаний, пониманием культуры. Исследователь В. Круткин отмечает, что «пятна и линии на карточке адресуются к зрению, запуская его, но наступающее видение не сводится к физиологическому результату, оно подчиняется порядку культуры»<sup>13</sup>. Например, антрополог М. Херцкович показывал африканке снимки ее сына, но та не узнала его. «Такая неспособность является логическим следствием жизни в культуре, где люди не сталкиваются с двухмерными моделями трехмерных объектов. Хотя антрополог стремился словесно пояснить те снимки, для женщины фотографии ее сына не стали сообщениями»<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Левашов В. Смутный предмет в собрании // Шедевры фотографии из частных коллекций. Русская фотография 1849—1918. С. 8.

<sup>11</sup> Цит. по: Розин М. В. Визуальная культура и восприятие: Как человек видит и понимает мир. М., 2009. С. 35.

<sup>12</sup> Картье-Брессон А. Воображаемая реальность. Эссе. СПб., 2008. С. 33.

<sup>13</sup> Круткин В. Снимки домашних альбомов и фотографический дискурс // Визуальная антропология: настройка оптики. М., 2009. С. 120.

<sup>14</sup> Цит. по: Там же.



Обратимся к работам, посвященным сути процесса интерпретации, как восстановлению связи с собственным историческим наследием<sup>15</sup>, и методологии интерпретации фотографий, в частности<sup>16</sup>.

В книге А. С. Табачкова<sup>17</sup> особо акцентируется внимание на такой определяющей черте современного общества, как утрата ощущения собственной историчности. Нарушение связи с историческим наследием, корни которого автор видит в критике европоцентризма XIX в., усиленной катастрофами советского и германского экспериментов. Эти выводы придают особый смысл нашей работе и определяют ее направление.

А. С. Табачков отмечает, что в работе с некоторыми специфическими видами нарративов актуального прошлого, например, с историей, репрезентируемой аудиовизуальными СМИ, наиболее полезными могут быть семиотические техники<sup>18</sup>. Однако автор дает только теоретическое обоснование, а конкретные методики расшифровки изображений можно найти в работах визуальных антропологов.

Г. Л. и Н. Г. Станкевич в статье «Визуальная антропология как практика диалогической событийности» называют анализ документа визуальной антропологии диалогом ученого и фотографии<sup>19</sup>. Когда реальность воспринимающего субъекта встречается с реальностью, запечатленной визуальным документом, возникает единое смысловое поле. Смысл, возникающий как результат диалога и представляющий собой интеграцию эмоциональных, телесных, интеллектуальных и ценностных компонентов, обеспечивает доступность всей событийной полноты<sup>20</sup>.

Посмотрим, какая информация может быть «считана» с фотографии.

Вот схема научного описания фотографических материалов, рекомендованная для научных сотрудников музейного фонда:

1. Название описываемого предмета (негатив, дагерротип, фотография, фотография на бланке или паспорту, слайд, фотоальбом и т. д.);
2. Описание изображения (содержит целый ряд специфических требований, в зависимости от его вида и содержания: портрет, группа людей, событие, жанр, музейный предмет и т. д.);
3. Место и время съемки события, сюжета (для оригинала) или источник воспроизведения (для репродукции);

<sup>15</sup> См. напр.: *Табачков А. С.* Интерпретация как способ познания исторического прошлого. Минск, 2007.

<sup>16</sup> *Мещеркина-Рождественская Е.* Визуальный поворот: анализ и интерпретация изображений // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Сб. науч. ст. Саратов, 2007. С. 28—43; *Петровская Е.* Фото(био)графия: к постановке проблемы // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. М., 2001. С. 296—304; *Алексеев В. В.* Образное и документальное отображение исторической реальности в изобразительных источниках // Проблемы источниковедения и историографии. М., 2000. С. 297—301.

<sup>17</sup> *Табачков А. С.* Указ. соч. С. 7.

<sup>18</sup> Там же. С. 15.

<sup>19</sup> *Станкевич Г. Л., Станкевич Н. Г.* Визуальная антропология как практика диалогической событийности // Материальная база сферы культуры. Вып. 1. М., 2003. С. 22—27.

<sup>20</sup> Там же. С. 26.

4. Автор съемки: фамилия, имя, отчество (если известно — полностью);
5. Материал, техника исполнения (для фотографии указывается: бумага матовая, глянцевая, стекло, ткань, керамика и др.; изображение черно-белое, цветное, сепия, монохромное; также отмечается наличие ретуши, тонировки);
6. Размер (указываются размеры фотоизображения в сантиметрах, затем размеры бланка или паспарту);
7. Надписи на фотографиях, бланках, паспарту и т. п. (указывается место расположения надписи: вначале на лицевой стороне, затем — на оборотной);
8. Сохранность (отмечаются дефекты фотоизображения: утраты, царапины, трещины, общее загрязнение, угасание);
9. Отметки о реставрации (консервации)<sup>21</sup>.

Е. Мещеркина-Рождественская в статье «Визуальный поворот: анализ и интерпретация изображений» приводит более детальную схему анализа изображения и сопутствующего текста<sup>22</sup>. В нашем исследовании фотографий мы пользовались этой схемой.

Еще одна методика анализа визуального источника описана в статье В. Круткина «Фотографический опыт и его субъекты»<sup>23</sup>. Он приводит мнение М. Бэнкса, выделяющего две стороны визуальных репрезентаций. Контентная (содержательная) часть фотографии представляет собой ответ на вопросы: какое событие изображено на фотографии? кем является человек (люди) на ней? Вторая сторона — контекстная (интерпретативная) — не менее важна и связана с вопросами: кто создал эти артефакты? для кого? почему сделаны снимки одних людей, а затем сохраняются другими? К этому можно добавить: для чего запечатлено это событие? почему эти люди сфотографированы вместе? Фотографии являются лишь репрезентациями реальности, но не прямой ее расшифровкой. Они подвержены влиянию социального, культурного, исторического контекстов их создания и использования<sup>24</sup>.

Развивая эту тему в другой статье, В. Круткин приводит мнение Р. Чеплена, что семейные фотографии обобщенно отвечают на вопрос «how do they look?», что в одних случаях можно трактовать: как (какими) эти люди предстают перед нами (т. е. «как они выглядят»), а в других: как эти индивиды (или группа) смотрят на мир, как видят и понимают жизнь вокруг («как они глядят»)<sup>25</sup>.

Другими словами, фотографии, в нашем случае семейные, — это и «сырые» материалы, нуждающиеся в авторском обсуждении и интерпретации, и результат сознательного отбора и хранения, коллекция, отражающая позицию человека, его ценности и представления.

Так или иначе, отмечает В. Круткин, «фотография — это не “речь” изображения, это речь человека по поводу фотографирования, о фотографи-

---

<sup>21</sup> Научное описание фотографических материалов: Метод. рекомендации. М., 2004. С. 5—9.

<sup>22</sup> Мещеркина-Рождественская Е. Указ. соч. С. 31.

<sup>23</sup> Круткин В. Фотографический опыт и его субъекты // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Сб. науч. ст. Саратов, 2007. С. 43—61.

<sup>24</sup> Там же. С. 53—54.

<sup>25</sup> Цит. по: Круткин В. Снимки домашних альбомов и фотографический дискурс. С. 117.

рующем, фотографируемом, рассматривающем фотографию и показывающем ее, о занятых производством фотографий и их покупателях»<sup>26</sup>. Семейные фотографии — это послания, материал для интерпретаций и уже состоявшаяся первичная интерпретация: разглядывая домашние коллекции, «мы можем приблизиться к пониманию того, что люди наделяли особой ценностью и значимостью, а через это — какими верованиями и убеждениями окружали свою жизнь»<sup>27</sup>.

Кроме охарактеризованных направлений анализа фотографий, для нашего исследования представляют значительную ценность подходы, о которых идет речь в работе С. Н. Яременко «Внешность человека в культуре». Автор вводит понятие «человека “внешнего”» (под которым понимается единство телесного облика, жестово-мимической выразительности и одежды) и рассматривает его обусловленность половозрастной, этнической и социопрофессиональной характеристиками. Разглядывание внешнего облика людей, запечатленных на фотографиях, позволяет оживить образы представителей разных сословий и социальных групп. Все, о чем молчит старинная фотография, когда ее рассматриваем мы, было понятно без слов современнику, участнику «фотографического действия»<sup>28</sup>.

### **Особенности внешнего облика**

Внешность, содержащая многообразную информацию об индивиде и его месте в социальном пространстве, имеет для его социального окружения и еще более для него самого исключительное значение; утрата тех или иных черт внешнего облика может восприниматься индивидом как потеря идентичности<sup>29</sup>. Фотография, на наш взгляд, выполняет роль средства отражения и поддержания идентичности. Визуальные материалы — весьма информативный вид источников для исследователя: с них можно «считать» разнообразные сведения — о физических (антропометрических) характеристиках индивида, одежде, окружающих предметах, социальном статусе.

Кроме перечисленного, можно назвать выражение лиц позирующих людей; если иметь в виду персонажей фотографий конца XIX — начала XX вв. (представляющих для нас особый интерес), у них (персонажей) лица чаще всего имеют серьезное и сосредоточенное выражение. Возможно, это проявление робости перед объективом фотоаппарата, или же следствие постановочной съемки.

К особенностям внешнего облика можно отнести детали прически, бороды, усов и т. п. Некоторые из них вплоть до начала XX в. служили маркерами принадлежности к определенным профессиональным и сословным группам. Так, большинство рабочих-металлистов в России отпускали усы и брили бороды; деревообделочники носили бороды, а волосы стригли

<sup>26</sup> Круткин В. Снимки домашних альбомов и фотографический дискурс. С. 123.

<sup>27</sup> Там же. С. 124.

<sup>28</sup> Яременко С. Н. Внешность человека в культуре. Ростов-на-Дону, 1997. С. 69.

<sup>29</sup> Там же. С. 4.

«в скобку»; купцы носили бороду, разделенную надвое; врачи и адвокаты предпочитали маленькую, аккуратную бородку<sup>30</sup>.

### **Одежда**

В отношении одежды фотография — уникальный визуальный материал, сохраняющий в мельчайших подробностях черты эпохи. Разглядывая снимок человека, одетого в тот или иной костюм, можно с известной долей вероятности определить его пол, возраст, национальность, социальный статус и пр.

Одежда, считает С. Н. Яременко, почти в любом обществе выполняет функцию знака, отличающего индивида одного класса от другого. Нарядная дорогая одежда во все времена была привилегией высших слоев общества. Особенно роскошны костюмы царской фамилии: из дорогих тканей (парчи, тонкой шерсти, бархата, шелка), расшитые золотом, драгоценными камнями, жемчугом<sup>31</sup>.

С XIX в. получил распространение общеевропейский костюм, по которому определить социальное положение владельца труднее. Лучше всего указательную функцию выполняли парадный и бальный костюмы. Производственный костюм — также порождение XIX в.; он позволяет опознать шофера, дворника, повара, шахтера, извозчика, инженера, официанта и сохраняет свои отличительные черты и на протяжении XX в.<sup>32</sup> Отдельные элементы костюма таят в себе скрытый смысл: скажем, шапка-мурмолка, армяк, косоворотка, поддевка, популярные у некоторых слоев российского общества начала XX в., могут указывать на приверженность их хозяев определенным идеологическим взглядам, например, славянофильству<sup>33</sup>.

В семьях военных было принято фотографироваться «при параде»; перед нами портрет отца с сыном, где оба одеты в военную форму, а сынишка еще держит в руках игрушечное оружие. На другой фотографии изображены дети священнослужителя — тоже в соответствующем одеянии: в рясах. Некоторые семейные образы на старых снимках получились удивительно цельными и гармоничными благодаря тщательному подбору гардероба и использованию довольно популярного «приема повторения» — перекликающимся мотивам в одежде родителей и ребенка, братьев и сестер (дети одного пола часто наряжены в одинаковые костюмчики, различающиеся лишь размером).

### **Гендерные различия**

Представления о характерных особенностях мужской и женской телесности содержатся в половой символике, в гендерных представлениях, в стиле поведения, в ритуалах половой социализации и иных элементах культурного полового кода, имеющего свои особенности в каждой культуре<sup>34</sup>. Половая

---

<sup>30</sup> Яременко С. Н. Указ. соч. С. 84.

<sup>31</sup> Там же. С. 123.

<sup>32</sup> Там же. С. 133.

<sup>33</sup> Там же. С. 139.

<sup>34</sup> Там же. С. 26.

телесность индивида подвергается окультуриванию с момента рождения. Общество вовлекает тело человека в процесс формирования его половой идентичности, ставя в оппозицию мужское и женское начало в системе социокультурной классификации половой идентичности. Эти процессы ярко отражены на детских фотографиях, на которых гендерная принадлежность обозначалась с помощью отличительных знаков: одежды и характерных предметов (например, игрушек).

По свидетельству И. С. Кона, первичная половая идентичность появляется у ребенка уже к полутора годам, двухлетний ребенок уже знает свой пол, но еще не может его обосновать, в 6—7 лет ребенок окончательно осознает необратимость половой принадлежности, и это совпадает с усиленным освоением его половой роли и установок<sup>35</sup>.

В данной связи интересны воспоминания художника Мстислава Добужинского; он припоминает историю создания одной из своих детских фотографий, на которой «мальчишеская природа» ребенка искусно подчёркнута введением в кадр детского оружия: «Папа очень искусно мне склеил из картона латы и остроконечный шишак с назатыльником и наушниками, сделал алебарду и деревянный меч — все это было оклеено серебряной и золотой бумагой, — и, качаясь на своей лошадке со свирепой мордой, я был полон отваги. В этих доспехах папа снял меня у фотографа (помню длинную процедуру тогдашнего фотографирования, зеленое сушко, которым накрывал фотограф свой аппарат, и холодное прикосновение к затылку особого ухвата, который держал голову в неподвижности)»<sup>36</sup>. Дети в окружении игрушек — особая тема: на фотографиях девочки часто держат на руках кукол, мальчики — засняты с игрушечными лошадками (верхом или стоя рядом, держащими поводья в руках), с велосипедом, мячом или детским оружием.

Что касается различий в одежде детей, то они проявляются с 3—4-летнего возраста, когда мальчиков начинают одевать в матроски и тельняшки, военные костюмчики и штанишки, а девочек — в платица и завязывать им банты на голове. До этого возраста, как следует из воспоминаний Е. С. Трубецкого, маленьких мальчиков одевали в платья, как девочек<sup>37</sup>. О том же свидетельствуют детские воспоминания В. Н. Харузиной: «в то время девочки носили платица с открытой шеей и короткими рукавами — и это было для меня настоящим мучением. Я часто зябла и радовалась, когда позволяли надеть под декольте манишку. Но в парад манишка не допускалась — и прибавлялось лишнее мученье: довольно длинные рукава рубашки свертывали жгутом так, чтобы они не вылезали из-под короткого рукава буфой платья. При движении руки вверх этот жгутик резал руку — и об этом мучительстве не полагалось говорить: так носили все — надо было терпеть»<sup>38</sup>.

Детей обычно фотографировали нарядными, ухоженными, «подготовленными», в парадных платицах и костюмах. Фотокарточки детей в верхней

<sup>35</sup> Яременко С. Н. Указ. соч. С. 26.

<sup>36</sup> «Детство мое...»: Дети в русской фотографии второй половины XIX—XX века. С. 6.

<sup>37</sup> Там же. С. 211.

<sup>38</sup> Там же. С. 210.

одежде более редки; на них отчетливо видна многослойность детского одеяния. «...На нас, девочек, — вспоминает Е. А. Андреева-Бальмонт, — надевали красные фланелевые панталоны, шерстяные чулки, черные бархатные сапожки на мерлушке, черные атласные капоры на пуху, под них еще иногда чепчики, поверх повязывали широкими шерстяными шарфами»<sup>39</sup>. Часто детей (братьев и сестер) фотографировали вместе. Сохранилось немало фотографий, где дети держатся за руки, обнимают друг друга или объединены общим сюжетом, например, «плывут» на лодке в декорациях бушующего моря, «едут» в карете, запряженной лебедем и т. д. Эти приемы подчеркивают мотив семейного «единения».

Фоном для детских портретов обычно служат не слишком вычурные студийные рисованные декорации. Часто на них присутствует только один предмет мебели (кресло, стул, табуретка), на котором размещается модель.

### **Возрастные характеристики**

Разглядывая фотографию, можно с определенной долей вероятности определить возраст изображенных на ней людей — по крайней мере, на уровне поколений: «бабушки—дедушки», «родители», «дети», «внуки». Детей часто фотографировали либо с родителями, либо с бабушками—дедушками. Запомнилась подпись к одной из фотографий (на ней дочка нежно обнимает сидящих родителей) в «Семейном альбоме» Е. Лаврентьевой: «Мама и папа всегда будут со своей дорогой девочкой».

Наибольший интерес представляют большие межпоколенные групповые портреты, где запечатлены родственники разных возрастов. Обычно в центре располагаются родители и представители старшего поколения, дети окружают их. Иногда отсутствовавших в момент фотографирования родственников в кадре «замещают» их портреты — висящие на стенах или находящиеся в руках одного из изображенных. Порой фотографы фиксировали момент, когда семья рассматривала снимки в альбомах, — особый художественный прием, позволяющий соединить прошлое, «историю» с настоящим. Объединяющим элементом может служить домашнее животное. Часто встречаются снимки детей, сфотографированных с кошкой или собакой, с птицей в руках или на лошади. Эти фотокарточки особенно трогательны.

### **Этническая принадлежность**

Фотографии дают представление и об этническом образе изображенных на них людей. Они запечатлели черты антропологического облика представителей различных этносов, такие как форма головы, частей тела, их пропорции, цвет кожи, волос, глаз и т. д.<sup>40</sup> Этнокультурное своеобразие просматривается в позах, мимике, жестах изображенных, а также в структурировании пространства вокруг них (одежда, бытовые предметы и т. д.)<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> «Детство мое...»: Дети в русской фотографии второй половины XIX—XX века. С. 216.

<sup>40</sup> Яременко С. Н. Указ. соч. С. 47.

<sup>41</sup> Там же. С. 61.

Сохранилось немало фотографий детей в национальных костюмах: бушлатах, высоких овчинных шапках, черкесках, венках из искусственных цветов в духе украинской традиции, расшитых рубахах, с характерными украшениями.

Этнический колорит на семейных фотографиях угадывается и через особенности размещения изображенных. Так, большая армянская семья явно выглядит на фотографии иначе, чем русские семьи, — не только из-за многолюдства, но и из-за особого расположения в пространстве кадра: женщины сидят в центре, дети расположились у их ног, мужчины — сзади. На фотографиях русских семей в центре обычно располагается мужчина, а члены его семьи, женщины и дети, группируются вокруг него.

Позу человека В. Круткин называет «емким приемом коннотации»; в ней отражены определенные «техники тела», ритуалы, освещающие культ семейного единства и воплощенные в соответственном коде поз<sup>42</sup>.

### **Атрибутика и символы**

Объекты, оказавшиеся в поле кадра (книга или гитара в руках, фотография человека рядом с портретом другого человека, с картинами, с его отражением в зеркале), не случайны, считают исследователи<sup>43</sup>. Так, произведения фотохудожника Карелина отличаются символичностью создаваемых им образов: предметы старины, окружающие сфотографированных, создают определенное настроение, отражают дух времени, раскрывает характер персонажа, его вкусы и привычки.

«Вещи-символы» наполняют жизнью постановочные сцены, вызывая ассоциативный ряд, чтобы создать цельный, законченный образ. Дети часто позировали рядом с музыкальными инструментами, разыгрывали специально для фотографа какую-нибудь сценку из домашнего спектакля или были наряжены в «маскарадные» костюмы (бравых солдат, сестер милосердия, женихов и невест, наездников игрушечных лошадок и т. п.), в интерьере или на природе. Все эти детали добавляли к портрету семьи новые важные подробности.

Социальным маркером служило и присутствие на фотографии прислуги, нянь, гувернанток. Слуг выставляли напоказ, чтобы подчеркнуть общественную значимость главных персонажей. Представительные, рослые, красивые швейцары, дворецкие, горничные и другие слуги заполняют пространство вокруг господ, как «колонны в нишах богатства и власти»<sup>44</sup>.

На семейных снимках второй половины XIX — начала XX вв. часто присутствуют няни или кормилицы. В кадре, если это семейный снимок, они располагаются рядом с детьми. Часто также встречаются фотографии няни и ребенка, как символ особого родства, особого мира, в котором происходило взросление ребенка.

<sup>42</sup> Круткин В. Фотографический опыт и его субъекты. С. 57.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Яременко С. Н. Указ. соч. С. 82.

### **Семейное положение**

Рассматривая снимок, исследователь может сделать некоторые выводы о семейном положении изображенных: сколько поколений запечатлено на снимке, каково соотношение мужчин и женщин, сколько детей, как относительно друг друга все эти люди располагаются в пространстве кадра и кто является композиционным центром. Эта визуальная информация может быть проанализирована с помощью психологических методик контент-анализа семейного портрета.

На семейных фотографиях второй половины XIX — начала XX вв. запечатлены различные группы близких и дальних родственников: молодоженов, родителей и детей (с прислугой, нянями, кормилицами или без них), отдельно детей, братьев и сестер, бабушек и дедушек в окружении своих отпрысков.

### **Социальный статус**

Телесный облик человека, манера держать себя отражают место человека в социальном пространстве, его статус в обществе, определяемый совокупностью связей внутри своей социальной группы и с другими группами. Телесное бытие индивида, с одной стороны, порождено его принадлежностью к определенному социальному кругу, а с другой — указывает на его принадлежность к этому кругу<sup>45</sup>. Чем выше положение человека в социальной иерархии, тем более регламентированы и несвободны его поведение и внешний облик.

Социальная принадлежность, вид деятельности формируют телесный стандарт дворянина и купца, лавочника и учителя<sup>46</sup>. Так, статус хозяина жизни, баловня судьбы предписывали дворянину и дворянке нежить, лелеять свое тело. Оно должно было быть холемым, грациозным, демонстрирующим для окружающих неспособность к физическому труду, изощренность, утонченность манер, рафинированную изнеженность<sup>47</sup>. Особая одежда, внешний вид — признаки статусного превосходства, свидетельство знатного происхождения, наглядное доказательство материального благополучия.

### **Фотографический бланк, размеры и форматы**

Исследователи фотографий зачастую обходят вниманием их обратную сторону, хотя она несет ценную информацию о фотографах и их достижениях.

Фотобланк — это своеобразный «послужной список» фотографа, где указано его имя и/или название мастерской, адрес (а с начала XX в. и номер телефона), награды и регалии, полученные на различных выставках<sup>48</sup>. Е. Харитонова в статье «От «виктории» до «променада»» сообщает, что первый фотографический бланк появился в 1849 г. и сразу стал предметом первой

---

<sup>45</sup> Яременко С. Н. Указ. соч. С. 69.

<sup>46</sup> Там же. С. 85.

<sup>47</sup> Там же. С. 69.

<sup>48</sup> Харитонова Е. От «виктории» до «променада» // [www.rusalbum.ru](http://www.rusalbum.ru)



необходимости для фотографов-профессионалов: на него наклеивали позитивные отпечатки, пришедшие на смену дагерротипам. По размеру бланки были чуть больше фотографий и не только придавали им изящный вид, но и обеспечивали сохранность (фотографии печатались на тонкой альбуминовой бумаге). Со временем спрос на бланки сильно вырос, появились специальные мастерские и фабрики по их изготовлению<sup>49</sup>.

На бланки наносили специальные знаки, отличавшие одно ателье от другого. Существовали определенные правила использования этих символов: Е. Харитоновна сообщает, что поместить на бланк изображение государственного герба Российской империи имел право лишь фотограф, удостоенный особого разрешения, за «особо полезный труд для общества»; двуглавый орел мог также означать, что владелец ателье является поставщиком двора<sup>49</sup>. Аналогичное правило действовало в отношении изображения гербов иностранных государств или правящих династий Европы.

Распространенные форматы бланков для фотографий (по данным «Фотографического календаря» на 1891 г., сост. И. И. Карпов)<sup>49</sup>

Название бланка	Размер (мм)
«Миньон»	40 × 78
«Визитный», или «Виктория»	62 × 101 65 × 105 82 × 127
«Стереоскопический»	88 × 178 88 × 180
«Кабинетный»	108 × 166 110 × 170
«Променадный»	105 × 210
«Будуарный»	135 × 220
«ИмперIALь»	175 × 250
«Панель»	180 × 320

Медали, изображенные на бланке, рассказывали о том, где и когда проводились выставки, в которых участвовал и отличился владелец фотозаведения. Довольно часто на бланках изображали мольберты, палитры, кисти для рисования — атрибуты, подчеркивавшие принадлежность фотографа к миру искусства<sup>49</sup>. Иногда, как на работах А. О. Карелина, окончившего Академию художеств, фамилия автора в подписи на бланке, кроме определения «фотограф», сопровождается званием «художник».

Самым популярным форматом фотографий был «визитный» — и из-за цены, и из-за удобства. Такие фотографии заказывали в нескольких экземплярах и дарили родственникам и друзьям. Фотографии формата «визит-портрет» чаще всего помещали в альбомы. Также были популярны «кабинетные» фото («кабинет-портрет»): их помещали в альбомы и ставили в рамках на стол или каминную полку<sup>49</sup>.

\* \* \*

Мы постарались показать, что интерпретация фотографий — сложный, но и увлекательный процесс; что фотография XIX в. это искусство нескольких мастеров — фотографа, художника, литографа. Рассказали о нескольких методиках «чтения» фотографий, с помощью которых можно получить различные сведения.

<sup>49</sup> Харитоновна Е. Указ. соч.

Запечатлевая реальность, фотография отражала мир семьи, структуру взаимоотношений членов семейной группы. Исследуя выборку европейских и русских живописных семейных портретов, психолог В. Н. Дружинин предложил особую методику их интерпретации, которую, мы думаем, можно применить и к фотографиям<sup>50</sup>. Он выделил ряд признаков, подлежащих учету при анализе семейных портретов (схема приведена не полностью):

1. Состав семьи.
2. Пространственное расположение фигур на картине.
  - 2.1. Ближний/дальний план. Центр композиции.
  - 2.2. Расстояние между членами семьи.
  - 2.3. Наличие между членами семьи каких-либо предметов.
  - 2.4. Взаимная ориентация фигур.
  - 2.5. Ориентация фигур относительно зрителя.
  - 2.6. Деление членов семьи на группы.
3. Особенности графической презентации фигур на картине.
  - 3.1. Размер фигур.
  - 3.2. Пропорции.
  - 3.3. Поза, жест, мимика.
4. Вид изображения.
  - 4.1. Фон: пейзаж, интерьер.
  - 4.2. Статическое (или динамическое) изображение.
5. Эмоциональный фон.
6. Наличие контакта, включенность в общее действие.

Графические характеристики позволяют уловить основные типы отношений в семье (власть — подчинение, ответственность, эмоциональная близость и т. п.). Расстояние между персонажами указывает на «психологическую дистанцию». По мнению автора, эмоциональная близость — отдаленность людей (наличие — отсутствие контакта с другими членами группы или предметами) отображается в символической ситуации через расстояние. Обращая внимание на величину фигур и относительную высоту их расположения, можно определить самого властного или ответственного члена семейной группы: наиболее высоко расположен персонаж, властвующий в семье. Психолог отмечает, что доминирующие члены семьи располагаются в центре и на переднем плане, а подчиненные — на периферии или на втором и третьих планах.

В заключение заметим, что, как нам кажется, интерпретация фотографий не сводится к анализу их визуальной стороны. В старых фотографиях (в том числе и в бережном отношении современников к ним) «зашифрована» повседневная реальность прошлого. Эти «свидетельства времени» позволяют приблизиться к пониманию стертых временем культурных смыслов ушедшей эпохи.

---

<sup>50</sup> Дружинин В. Н. Психология семьи. СПб., 2011. С. 105—106.

**В. А. Белов**

## **Этнонациональная политика: концептуальные подходы**

Национальная политика и «национальный вопрос» в последнее десятилетие перестали быть предметом серьезного системного обсуждения. Проблема межнациональных отношений всплывает лишь в отдельных дискурсивных сегментах (как правило, в националистической среде) или носит ситуативный и кратковременный характер (как это было в связи с митингом на Манежной площади).

Можно с уверенностью сказать, что в указанное время этничность целенаправленно лишали самостоятельного политического смысла, а политика в области национальных отношений приобрела характер негласных действий на основе которых невозможно строить долгосрочную стратегию.

Вот потому-то столь важно вернуть национальную проблематику в публичную сферу.

Проблемы этнонационального строительства составляют часть социально-экономической политики государства и не могут рассматриваться в отрыве от нее. В тоже время этнонациональная проблематика не сводится к общим вопросам социально-экономического регулирования, а имеет собственную яркую специфику. В свое время Ю. В. Бромлей достаточно точно подметил наличие «этнического парадокса»<sup>1</sup> — состояния, когда люди начинают жить все более сходной жизнью, но не чувствуют единства интернациональных интересов. «Этничность» остается одним из основных маркеров в современной политике. Правда, «этничность» даже в теоретическом плане остается «вещью в себе». Представители академического сообщества, влияющие на принятие решений в области национальной политики, так и не смогли достичь теоретического консенсуса и выработать инструментарий, четкие критерии для ключевого понятия «этнос». Показательны в этом смысле острые дискуссии, возникшие в связи с переписью населения 2002 г. Предметом их послужила этничность: как понимать ее — как объективную данность или как феномен сознания, идентичность.

На практике вопрос был решен в пользу понимания этноса как объективно существующего явления. Такой подход вызвал недовольство главного

---

<sup>1</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии: очерки теории и истории. М., 1981. С. 23.

адепта этнонационального конструктивизма, директора Института этнологии и антропологии РАН В. А. Тишкова: «В России опять переписывались “народы”, а не “идентичности” в рамках одного российского народа. Тем самым российская перепись не выполнила свою основную миссию — создать народ для государства»<sup>2</sup>.

В своей статье «О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений» В. А. Тишков само существование термина «нация» объявляет результатом «грандиозной и долговременной мистификации». Заметив, что многие современные авторы «не смогли избежать разграничительного употребления слов нация и народ применительно к этническим и территориально-политическим сообществам», автор потребовал исключения термина «нация» из научного лексикона<sup>3</sup>.

В последнее время статусный ученый и чуткий политолог последовательно отстаивает идею «гражданской нации» как основного концепта теории и практики национального строительства. Несомненно, что идея «гражданской нации» сама по себе вполне продуктивна и, возможно, даже безальтернативна для России, но ее жизнеспособность будет зависеть от реального становления в стране институтов гражданского общества и демократии (включенности большинства в принятие решений), создания внутреннего рынка (экономической интеграции).

Политологическая терминология не только оформляет развитие научных представлений об обществе, но и серьезным образом влияет на практическую политику. Путаница в терминологии ведет к непоследовательности политики, отсутствию понимания между участниками политических процессов.

Но национальная политика — это не только теоретические дискуссии, очень важные сами по себе; это еще и ответы на практические вопросы, конкретные политические решения и действия.

Один из основных вопросов, определяющий вектор политических действий, — это когда и при каких условиях этнос готов делегировать свои полномочия надэтническим структурам (будь то нация, государство, экономика, религия или идеология) и в какой мере эти структуры готовы «акцептировать» этничность? В этом суть идеологии всякой политики в сфере национальных отношений. Собственно, речь идет о символическом «обмене власти на этничность» и наоборот. В поликультурном обществе перед властью, нуждающейся в обеспечении лояльности этнических анклавов, желающей удержать разные группы в поле своего политического влияния, стоят три основных задачи:

Обеспечить представительство в федеральных структурах, включая высшие органы власти.

Создать условия для воспроизводства структур национальной культуры.

---

<sup>2</sup> Тишков В. А. Историко-антропологический анализ переписи населения. М.: ИЭА РАН, 2003. С. 38.

<sup>3</sup> Он же. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // Сов. этнография. 1989. № 5.

Обеспечить поддержку развитию национального языка через преподавание в школах и СМИ.

Но решение этих задач обеспечивает достижение лишь краткосрочных целей, ведь в принципе они успешно решаются в рамках национальной самостоятельности, когда необходимость участия в федеральных структурах власти отпадает сама собой. Без интеграционного проекта, предполагающего долговременную и интенсивную политическую игру, постоянный политический потлач, такая стратегия чревата сецессией.

Помимо перечисленных задач, обеспечивающих стабильность, федеральная власть должна иметь интеграционный проект, который позволил бы добиваться уже долгосрочных целей. Он предполагает следующее:

Наличие внятной политической идеологии.

Создание системы политического трансферта — механизма управления политической и культурной элитой на местах через политическую сеть, доходящую до каждого человека.

Обеспечение свободного перемещения трудовых ресурсов, возможности экономического и культурного выбора для личности.

Обеспечение равного доступа к достижениям мировой культуры и цивилизации, прежде всего через систему бесплатного и качественного общенационального высшего образования.

На мой взгляд, в сложившейся политической системе пока с трудом обеспечивается достижение даже краткосрочных целей, что без перехода к реализации научно-обоснованной долгосрочной стратегии ведет к размораживанию национальных конфликтов, созданию угрозы территориальной целостности страны.

Весьма показательна в этом отношении позиция правящей партии «Единая Россия». В программных документах единокороссов раздела, посвященного национальной политике, просто нет. В Программном заявлении партии можно найти только несколько расплывчатых фраз типа: «Это — страна, которая стала общей родиной для всех россиян, где полноценно развиваются национальные культуры и языки, уважаются национальные и религиозные чувства». Только один тезис в названном документе можно с натяжкой отнести к национальной политике: «Укрепление нашей федерации на основе внутреннего потенциала каждого региона, сближения уровней социально-экономического развития субъектов федерации»<sup>4</sup>. Фраза лукавая (на основе внутреннего потенциала сближения уровней развития не произойдет, наоборот, усилится дифференциация), но кое-что из нее все-таки извлечь можно, а именно: «Единая Россия», судя по всему, намерена смягчать межнациональные противоречия дотированием отсталых национальных регионов из федерального бюджета. Так и было до конца 2008 г., когда финансовый кризис стал реальностью и нужного количества денег на покупку лояльности уже не оказалось.

Выработка новой этнополитической парадигмы становится для Российской Федерации все более актуальной проблемой. Многочисленные меж-

<sup>4</sup> <http://www.edinros.ru/rubr.shtml?110100>

этнические конфликты не только на постсоветском пространстве, но и прежде всего в самой России, красноречиво свидетельствуют о концептуальной слабости государственной этнонациональной политики.

Национальная политика России в постсоветский период приобрела декларативный характер. Но содержание этой декларации существенно менялось в отдельные годы.

Отказ от социалистического проекта и интернационализма, как его ключевой ценности в области национального строительства, послужил одним из механизмов смены политической элиты в России в 90-е гг. XX в. Борьба за власть, политические, экономические и информационные ресурсы происходила под лозунгами всеобщего, в том числе национального, освобождения.

Феномен так называемого национального возрождения в 90-е гг. — всего лишь форма буржуазной идеологии, обеспечившей легитимизацию национальной элиты, — не более того. Никакого «взлета национальных культур» это время не принесло, более того, стало началом необратимой социальной сегрегации, когда политическая и экономическая элита живет в высокотехнологичном современном обществе, а свой народ обрекает на вынужденное воспроизводство архаизированных форм быта и культурную деградацию. Здесь мне хотелось бы вернуться к «парадоксу Бромлея». Если в условиях советской власти этническое самосознание обеспечивало культурное многообразие, при возможности доступа ко всем достижениям современной культуры, то сегодня «этничность» превращается в способ социальной консервации и архаизации, оправдание культурной деградации возвращением к исконным традициям предков. При этом сама национальная элита, становится все более космополитичной и воспринимающей свою собственную культуру как забавную экзотику. С этим, в числе прочего, связана и потеря общественного статуса национальной интеллигенцией.

Огромное влияние на этнонациональную политику в рассматриваемый период оказали доктрины, выдвигавшиеся идеологами, теоретиками и лидерами национального движения. Раскол политических сил российского общества по вопросу становления демократии породил сумятицу на всех этажах политической системы, что рано или поздно должно было вызвать реакцию правящей национальной номенклатуры в т. н. национально-государственных образованиях. Этнократия, выросшая благодаря политике этнизации аппарата власти, сначала делала ставку на организацию «народных» движений («народных фронтов», «движений за независимость» и т. д.), структура и действия которых полностью определялись национальной легитимностью и принципом построения массовой базы — этнической сплоченностью против предполагаемой социально-экономической и культурной угрозы со стороны.

Доктрина, массовая база, организация и лидерство являются ресурсами этнополитики; их характер диктует внутреннюю логику развития и тем самым самое «судьбу» ее, закономерные переходы от одних форм существования к другим. Популярны и претенциозны доктрины нынешних этнополитических сил нацелены на постоянную поддержку в массовом сознании синдромов этнической солидарности и лояльности. Негативное изображение

«инородцев» и положительная презентация самих себя — часть демагогических усилий националистических сил, при помощи которых они маскируют несоответствие стратегических интересов различных групп господствующего класса и борьбу за власть между ними.

Манипулирование альтернативой: «национальное государство или империя» — вторая отличительная черта этих доктрин, которое успешно реализуется на ранних стадиях развития национальной суверенизации благодаря отчасти ситуационным, отчасти — психологическим факторам (к первым следует отнести резкое падение легитимности и эффективности «постимперского центра» и его институтов, ко вторым — массовую политическую фрустрацию и национальный психоз).

Практический иррационализм этнократии, подстегиваемый инстинктом самосохранения, толкал ее к обострению политической борьбы и ко все более широкому применению авторитарных методов при решении государственных проблем. Наспех сколоченный парламентаризм, выполнив поставленную перед ним задачу укрепления власти этнократии, неизбежно подлежит замене режимом националистического толка, являющимся желаемым (или нежелательным) результатом т. н. национального самоопределения.

Сложные идеологические конструкции и запутанный политологический анализ, как правило, служат прикрытием простых политических мотиваций и решений. Вот что писал в своих воспоминаниях о способе принятия решений в начале 90-х Е. М. Примаков: «В 1991 г. отыскали генерала Советской армии Джохара Дудаева — чеченца по национальности — и привезли его в Грозный на смену “неприемлемой” старой советской верхушке. Сделали это люди из окружения Ельцина. Те, кто правил бал в то время, не заботились о нормальной обстановке, которую хоть и не в полной мере, но все-таки с трудом удавалось удерживать руководству Чечено-Ингушской республики. Главное для приближенных людей было показать силу новой власти»<sup>5</sup>.

Известный тезис, произнесенный Ельциным в Татарстане, — «Берите столько суверенитета, сколько сможете унести» — стал основной идеологией в области этнонациональной политики того времени. Именно в этот период «полураспада» страны стала складываться асимметричная конфигурация устройства России, сочетающего федеративные и конфедеративные взаимоотношения центра с разными республиками. Попытками управлять этой сложной политической реальностью стало подписание Федеративного договора 1992 г. с включением значительной его части в Конституцию РФ 1993 г. и принятие Концепции государственной национальной политики 1996 г. Все эти документы еще зримее высветили полное расхождение их юридического содержания с реальной политической ситуацией. В Конституции декларируется равноправие субъектов, в действительности не существующее, и ничего не говорится об этнической основе 22 республик. Непопулярны цели политики в сфере регулирования межнациональных отношений, декларируемые в «Концепции государственной национальной политики»;

<sup>5</sup> Примаков Е. М. Минное поле политики. М., 2007. С. 257.

эта концепция, по сути дела, просто закрепляет статус-кво: «Оптимизация федеративных отношений не преследует цель “губернизации” республик или, наоборот, “республиканизации” краев и областей. Своеобразие российского федерализма состоит в сочетании территориального и национального начала», когда за определенными этносами закрепляется определенная территория. А высшей ценностью в области национального строительства почему-то признается соблюдение прав и свобод человека и гражданина, что и так закреплено Конституцией РФ, и в дополнительном упоминании не нуждается. В этой «Концепции», разработанной Министерством по делам национальностей, есть все что угодно, кроме ответа на главный вопрос: что же является приоритетом для власти — формирование гражданской общности или дальнейшее огосударствление этносов?

Ответом на этот вопрос пришлось заниматься уже другим людям, по сути дела, в совершенно другой стране. Политическим фоном начала правления В. В. Путина стала вторая Чеченская война, вторжение Шамиля Басаева в Дагестан в июле 1999 г., взрывы домов в Москве. Именно этот контекст сделал возможным простые ответы на сложные вопросы. В области государственного строительства был взят курс на построение вертикали власти, сближение государства и церкви, в сфере межнациональных отношений — на почти полную поддержку русского национализма.

На деле это означало упрощение всех форм государственного управления и идеологии. Вся стратегия периода президентства В. В. Путина была основана на стремлении привести ситуацию к некоторому однообразию, получившему наименование «вертикали власти». Поэтому в течение всего этого времени сворачивался политический процесс и общественная дискуссия, сегментировались социальные и этнические конфликты. Надо признать, что, в условиях высоких цен на углеводородное сырье, такая политика принесла краткосрочные положительные результаты: социально-политическая система России в 2000—2008 гг. находилась в стабильном состоянии, существенно снизилась протестная активность населения. Были погашены открытые этнические конфликты, и, если не считать отдельных вспышек агрессии, может показаться, что властные структуры в этот период справились с большинством социальных проблем, в том числе были заморожены многочисленные проблемы в сфере этнонациональной политики.

В последнее десятилетие особую значимость приобрела задача преодоления сложившихся противоречий в развитии федерализма и национальной политики. Произошли заметные и закономерные сдвиги в сторону унитаризации. Они были характерны для управленческой (назначение губернаторов), образовательной (введение ЕГЭ), судебной (принятие Закона о судебной системе), налоговой (увеличение федеральной доли налогов, укрепление налоговой дисциплины) систем и др. Не менее важную объединяющую роль сыграла устойчивость финансовой системы страны.

На неравномерность конфигурации и развития федеративных отношений влияют различия между регионами и субъектами федерации в размерах территории, обеспеченности ресурсами, степени дотационности бюджетов и др. Но во многом эта неравномерность обусловлена также традициями,



сложившейся практикой, личностными факторами. Например, Татарстан, с его особой налоговой системой, собственными судами, гражданством и конституцией строил отношения с Центром фактически на конфедеративной основе. Положение других, прежде всего большинства автономных округов, мало отличалось от положения регионов в составе унитарного государства. В то же время подавляющая часть областей и краев взаимодействовала с Центром в рамках федеративной системы.

Многообразие внутриполитического устройства субъектов федерации создало весьма мозаичную картину, осложняющую процесс укрепления государственности. Крупнейшие и экономически сильные регионы и федеральные города формально равны таким субъектам Федерации, как, например, малонаселенная Эвенкия. Президентские республики со стабильно удерживающими власть лидерами и весьма замкнутой структурой существенно отличаются от областей, где в ходе выборов чаще складывается реальная конкуренция и происходит смена руководства.

Логика реформ и социально-экономической трансформации общества требует адекватного видоизменения действующей модели федерации. К этому подталкивают и перемены в системе взаимодействия элит разного уровня в ходе структурной перестройки российской экономики, а также реформирование социально-политической системы.

Процесс выравнивания начался с реформирования Совета Федерации — на тот момент вполне самостоятельного органа, выполнявшего функции представительства этнических элит, — а затем привел к отмене выборности губернаторов, созданию федеральных округов и попытке ликвидации автономий. Правда, почти всё это оказалось своего рода фикцией: создание округов и ликвидация автономий в на деле вылились больше в бюрократические процедуры — имеется в виду объединение Коми-Пермяцкого Автономного округа (имеющего население всего в 130 тыс. чел.) с Пермской областью и Агинской Бурятской Автономной области (75 тыс. чел.) — с Читинской областью. Попытались, следуя этому же принципу, объединить Адыгею с Краснодарским краем — и встретили очень жесткое сопротивление со стороны местных элит и местного населения. Судя по всему, «прорывов» в дальнейшей объединительной работе, по крайней мере на Кавказе, ожидать не приходится.

Российский федерализм оказался двойственным. Формально этнос не может претендовать на политическую власть. На деле же в федерации существуют не предусмотренные буквой закона этнические политические автономии.

Альтернативой «теневого государства» является достаточно удачный, с политико-правовой точки зрения, Федеральный закон «О национально-культурной автономии». Он принят в развитие положений Федерального закона «Об общественных объединениях»<sup>6</sup>.

В рамках реализации созданной законодательной основы на начало 2003 г. было зарегистрировано 15 федеральных, более 300 региональных и

<sup>6</sup> См.: Собрание законодательства РФ. 1995. № 21. Ст. 1930.

местных национально-культурных автономий, а также свыше тысячи других национальных общественных организаций.

На мой взгляд, национально-культурная автономия — один из эффективных инструментов управления национальными процессами, важное средство выявления и удовлетворения этнокультурных запросов граждан, достижения межнациональной стабильности, предупреждения конфликтов на национальной почве. Будучи экстерриториальным общественным формированием, национально-культурная автономия, не ущемляя конституционных прав субъектов Российской Федерации, расширяет возможности в осуществлении государственной национальной политики на региональном уровне. К сожалению, этот закон так и остался на бумаге, а деятельность национально-культурных автономий носила имитационный характер.

В отношении института национально-культурной автономии сохраняются предубеждения и в общественном сознании. Федеральный закон «О национально-культурной автономии» нередко трактуется неоднозначно — не всегда в соответствии с его действительным смыслом<sup>7</sup>. Искусственно усложняется вопрос о том, кто является этническим меньшинством, несмотря на то что в 1998 г. Российская Федерация ратифицировала Рамочную конвенцию Совета Европы о защите национальных меньшинств. Поэтому в уточняющемся варианте Концепции актуально, по всей видимости, не столько толкование действующего федерального законодательства, сколько совершенствование его практического воплощения.

На практике же в период 2000—2009 гг. политическая дискуссия по вопросам национального строительства свелась к обсуждению различных форм русского национализма — от откровенного фашизма, представленного ДПНИ, умеренного национал-социализма, носителем которого выступала «Родина», народного — КПРФ и государственного русского патриотизма, носителем которого является «Единая Россия». Иными словами, если в 90-е гг. основным содержанием национальной политики был «парад суверенитетов», то при В. В. Путине уже на государственном уровне стала усердно муссироваться густо замешанная на православии идея о русском народе, как государствообразующей общности.

В 2007—2008 гг. по инициативе КПРФ, контролирующей Комитет по делам национальностей в Государственной Думе, активно лоббировалось принятие федерального закона, определяющего основы правового положения русского народа в Российской Федерации. Смысл его сводился к констатации того, что именно русский народ сыграл исторически главную, объединяющую роль в создании единого, многонационального Российского государства. Более того, как большинство населения страны, он и сегодня составляет его основу и опору, не имея иной формы государственности, кроме общероссийской.

Состоялось даже два парламентских слушания по обсуждению проекта такого закона. Но в конечном счете закон не был принят.

---

<sup>7</sup> Хабриева Т. А. Правовые и организационные основы национально-культурной автономии в РФ // Журн. российского права. 2003. № 7. С. 32.

Политико-правовая бессмысленность такого законодательного акта очевидна. Непонятно, кому напоминают законодатели о роли русских в создании государственности? Самим себе? Русским, забывшим о своей роли в истории? Национальным меньшинствам, претендующим на создание собственной государственности, руководству национальных республик?

Ключевая опасность в переходе при обсуждении «русского вопроса» от гражданского дискурса к этническому состоит в низведении нации, пока еще являющейся частью мировой культуры, до уровня провинциального этноса, борющегося за свои права.

К сожалению, отказ от марксистской методологии анализа социальных процессов, рассмотрения структуры общества как классовой, ведет к разрушению системного подхода в решении всех социально-экономических проблем в стране, в том числе к полной потере критериев в управлении межнациональными отношениями.

Ярким и несколько комичным примером последнего может служить, запрет на постановку в Сыктывкаре «Сказки о попе и работнике его Балде» в 2006 г.:

«Профессор Московской духовной академии диакон Андрей Кураев расценил недавнее требование Сыктывкарской и Воркутинской епархии подвергнуть цензуре оперу “Сказка о попе и работнике его Балде” как естественную реакцию православных на попытки скрытой пропаганды язычества.

“Реакция Сыктывкарского епархиального управления может быть обоснована. Быть может, это реакция не на Пушкина, а на национализм местной коми-интеллигенции, которая пробует свой народ вернуть к язычеству”, — заявил отец Андрей»<sup>8</sup>.

К сожалению, приходится констатировать, что этнонациональная политика в последние годы носила исключительно бюрократический характер. С той или иной степенью активности обсуждались различные аспекты этнонационального регулирования (федеративное устройство страны, национально-культурная автономия, «русский вопрос», проблема миграции и т. д.), но на практике все сводилось не к последовательной стратегии в области национального регулирования, а к управлению элитами и ситуативным реагированием.

Национальная политика не формируется сама по себе, она должна отражать реальную ситуацию с положением и взаимодействием национальных групп в государстве. Для выработки адекватной национальной политики необходима оценка изменений в социальной структуре и взаимодействиях национальных групп, происшедших за последние 20 лет.

С окончанием модернистского (а более широко — просветительского) проекта, создавшего индустриальное общество и его структуры, где основания жизнедеятельности строились на сциентичном мировоззрении, научном планировании и реальном секторе экономики, изменилась социальная структура и принципы распределения материальных благ и статусов в целом.

<sup>8</sup> Независ. газ. 2006. 20 сент.

Для индустриального общества основным критерием получения статуса служили образовательные и профессиональные навыки, вклад личности в создание общественного богатства; для неолиберальной социальной системы, с ее мировоззренческим релятивизмом, виртуальной экономикой, атомизированной структурой общества, — все это перестало играть какую-нибудь существенную роль. Преодоление этничности в обществе модерна осуществлялось через образовательный и профессиональный статус, в неолиберальном обществе — оно достигается через доступ к ресурсам и степень встроенности в клиентелы. Мобилизация этничности становится механизмом получения власти в интересах узких политико-экономических групп, а не интересах развития этноса.

В этом смысле вопрос о территориальных автономиях в современных обществах представляется неоднозначным. При современном господстве монополий всегда будет сохраняться опасность, что автономия будет служить интересам транснационального капитала, в ущерб интересам собственного государства и даже своей субъектности.

Размышляя о возможных сценариях развития мировых экономических и политических процессов, нельзя забывать, что в рамках нынешней системы у многих стран и народов нет будущего. Они либо перестанут быть субъектами исторического процесса, либо вовсе утратят национальную и культурную идентичность.

Времена относительно мирной глобализации закончились вместе с резким обострением глобального экономического кризиса.

Изменить эту ситуацию можно только, предложив обществу новый проект развития, который позволил бы выйти из затяжного морального и экономического пике.

**Е. Н. Данилова**

## **Национальные общества и союзы в 1920—1930-е годы**

В 1996 г. был принят Закон Российской Федерации «О национально-культурной автономии», положивший начало активному росту в стране национальных общественных организаций разного уровня — от всероссийских до городских и районных. Только в Москве свои национальные объединения ныне имеют более 50 национальностей. Исследование их значения и практической деятельности — важная и актуальная задача историков и этнографов.

Не менее значимым и полезным представляется анализ исторического опыта создания и деятельности национальных общественных организаций на заре советской власти — в 1920-е гг. с учетом того общепризнанного факта, что большевики тогда не признавали национально-культурную автономию.

Заявленная тема прямо связана с целым кругом важных проблем национальной жизни страны в изучаемое время. Во-первых, с исследованием исторического опыта деятельности негосударственных организаций. Во-вторых, с проблемой взаимоотношения власти и национальных меньшинств. И, наконец, в-третьих, с изучением национальной культуры в широком смысле этого понятия (от национального самосознания до традиционных форм жизни и быта).

Задача статьи — осветить роль национальных всероссийских (всесоюзных) обществ и союзов, прежде всего в системе государства, а также в процессах адаптации и интеграции национальных меньшинств в советскую действительность.

Несколько слов о терминологии. В статье используется понятие «национальное меньшинство». Во всех документах законодательного и правового характера, в научной литературе, периодических изданиях исследуемого периода оно применялось широко и регулярно. Ныне в общественные науки довольно настойчиво внедряется термин «диаспора», по сути дела, соответствующий понятию «национальное меньшинство». Составители первого выпуска сборника «Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX—XX вв.» в предисловии поясняли: «Понятие диаспора близко к понятию национальное меньшинство, хотя национальное меньшинство — более устойчиво во временном плане. Эти понятия настолько близки, что плавно перетекают из одного в другое»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX—XX вв. М., 2001. С. 5.

В документах международного характера понятие «национальное меньшинство» общепринято и общепризнанно. Например, в феврале 1998 г. вступила в силу «Рамочная конвенция Европейского Союза о защите национальных меньшинств», которую Россия ратифицировала в июле того же года. В первом разделе Конвенции провозглашается: «Защита национальных меньшинств, их прав и свобод является неотъемлемой частью международной системы по защите прав человека и как таковая подпадает под международное сотрудничество»<sup>2</sup>. В ОБСЕ есть пост Верховного комиссара по делам национальных меньшинств (учрежден в 1992 г.). Солидаризируясь со специалистами по национальным отношениям, К. В. Калинин, Т. Смирновой и некоторыми другими<sup>3</sup>, полагаю целесообразным (особенно для 1920—1930-х гг.) употребление понятия «национальное меньшинство». Представляется не совсем правомочным акцентирование внимания некоторыми этнографами на слове «меньшинство», которое якобы является уничижительным для этносов России, но почему-то не уничижает малочисленные этносы западных стран.

Какие же группы этносов понимаются под «национальными меньшинствами»? Обратимся к материалам, опубликованным в «Этнополитическом вестнике» в середине 1990-х гг. в связи с подготовкой Проекта Закона «О национальных меньшинствах» (который, к сожалению, так и не был принят. — *Е. Д.*). Авторы законопроекта дают четкое определение этого понятия: «Национальное меньшинство — часть народа, проживающая в инонациональной среде за пределами его традиционного расселения, но продолжающая сохранять самобытность, язык, культуру, традиции и другие этнические особенности этого народа».

Согласно законопроекту, три группы этнических общностей подпадают под понятие «национальное меньшинство»:

1. Этнические общности, живущие в России, но имеющие свои государства (например, немцы, финны, поляки, ныне — армяне, азербайджанцы, белорусы, грузины, украинцы и др.).

2. Этнические общности — выходцы из других стран, не имеющие своих государственных образований (курды, турки-месхетинцы, ассирийцы, цыгане и др.).

3. Части этносов, проживающие за пределами своих национально-автономных образований в рамках того же государства (татары, башкиры, чуваш и пр.)<sup>4</sup>.

В настоящей статье привлекается материал главным образом по первым двум группам национальных меньшинств — выходцев из других государств и так называемых дисперсных меньшинств — евреев и цыган. Хотя в 1920-е гг. к категории национальных меньшинств причислялось подчас все

<sup>2</sup> Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств и пояснительный доклад: русская версия. Страсбург, 1998.

<sup>3</sup> Калинин К. В. Национальные меньшинства в России. М., 1993. С. 15; Смирнова Т. Национальность — питерские. СПб., 2002.

<sup>4</sup> Этнополитический вестник. 1992. № 2. 1993. № 1.

население автономных образований страны (республик и областей), малочисленные коренные народы, а также население союзных республик, проживавшее вне их территорий. Иначе говоря, это понятие было существенно шире, что создает определенные трудности для исследователя довоенной истории национальных отношений, осложняя отбор конкретного материала.

Долгое время исследование возникновения и деятельности легальных добровольных национальных общественных организаций считалось перспективным направлением исторических исследований. Возможно, именно поэтому архивные материалы по этой теме практически не осваивались. Некоторые фонды по национальным обществам находились на режиме специального хранения: например, материалы Союза корейцев России, Всероссийского меннонитского сельскохозяйственного общества в Государственном архиве Российской Федерации (далее — ГАРФ), Союза бессарабцев в Российском государственном архиве социально-политической истории. Другие были фондами ограниченного доступа: фонд по Союзу ассирийцев (в ГАРФ). Часть документов теперь безвозвратно утрачена. Бывший директор Московского Центрального муниципального архива Москвы (далее — ЦМА г. Москвы) В. Ю. Коровайников отмечает, что о национальных обществах и землячествах в фондах руководимого им архива сохранилось мало документов. Он приводит такие данные: за период с января 1922 по 1 июня 1926 г. в Административный отдел Московского Совета поступили документы от 58 национальных объединений, правления которых находились в Москве. В ЦМА г. Москвы сохранились дела лишь по 17 национальным обществам, из них зарегистрированных (т. е. разрешенных) — всего 9<sup>5</sup>. Уже эти данные показывают необходимость и важность научного поиска, введения в научный оборот материалов по конкретным национальным объединениям, которые, кроме всего прочего, пополнят наши знания и по истории конкретных национальных меньшинств, их взаимоотношений с властью. В данной публикации используются материалы, обнаруженные нами в фондах Государственного архива Российской Федерации.

1920-е годы, особенно начальный период проведения новой экономической политики, — время массового возникновения разнообразных общественных организаций. По данным И. Н. Ильиной, происходящим главным образом из архивных документов и бюллетеней НКВД, в середине 20-х гг. в стране существовало не менее 4,5 тыс. таких организаций. «Их опыт, — отмечает автор, — исследован явно недостаточно»<sup>6</sup>. До сих пор не существует полного реестра таких организаций в стране в указанные годы. Ильиной удалось частично восстановить список из 654 общественных организаций. В их числе она упоминает 37 национальных объединений<sup>7</sup>.

После введения в действие «Положения об обществах и союзах, не преследующих извлечения прибылей», от 6 февраля 1928 г., перерегистрации

<sup>5</sup> Коровайников В. Ю. Национальные общества и землячества в 1920-е годы. // Вестн. Архивиста. 1997. № 3. С. 19.

<sup>6</sup> Ильина И. Н. Общественные организации в России в 1920-е годы. М., 2000. С. 3.

<sup>7</sup> Там же. С. 101.

(по сути дела — чистки) общественных организаций, в том числе созданных национальными меньшинствами, их число значительно уменьшилось. В монографии Ильиной на декабрь 1928 г. упоминается не более 10 национальных обществ<sup>8</sup>. Сегодня в научной литературе нет перечня (реестра, списка) национальных общественных организаций, существовавших в 1920-е гг. Их выявление по конкретным национальным меньшинствам и изучение — дело будущего.

Медленно пополняется историография национальных общественных объединений — обществ и союзов. Еще в конце 1980-х гг. известная исследовательница государственных и общественных учреждений Т. П. Коржихина обращала внимание на то, что вне поля зрения советских историков оставалось множество общественных организаций — научных и научно-технических, культурно-просветительских, оборонно-спортивных, благотворительных, национальных и пр.<sup>9</sup> Негосударственные объединения постепенно становятся устойчивым объектом исследований<sup>10</sup>, изучение же национальных обществ и союзов по-прежнему отстает. В конце 1970-х гг. вышло в свет исследование Я. М. Копанского по истории Союза бессарабцев<sup>11</sup>. Другие национальные общества и союзы в то время не привлекли внимания историков. В постперестроечное время, когда оживился интерес к национальной проблематике, истории культурно-национальной автономии, когда приоткрылись архивные фонды, стали появляться публикации и о национальных общественных организациях 1920-х гг. Но освоение темы пока находится в начальной стадии. Появился ряд статей или краткие общие характеристики тех или иных обществ и союзов в монографических исследованиях по отдельным этносам<sup>12</sup>. Лишь по советским корейцам в 2004 г. опубликована коллективная монография Н.Ф. Бугая и Сим Хон Енга, в которой просле-

---

<sup>8</sup> Ильина И. Н. Указ. соч. С. 210—211.

<sup>9</sup> Коржихина Т. П., Степанов А. Д. Из истории общественных организаций // Историки спорят. Тринадцать бесед. М., 1988. С. 406.

<sup>10</sup> Кулайгородская А. П. (ред.) Добровольные общества в Петрограде — Ленинграде в 1917—1937 гг.: Сб. ст. Л., 1989; Коржихина Т. П. Общественные организации в СССР. Материалы к источниковедению и историографии. М., 1992; Власть и общественные организации в первой трети XX столетия / Сб. статей. М., 1993; Ильина И. Н. Указ. соч.; Саран Ю. А. Власть и общественные организации в Центральной России. 1928—1934. Москва — Орел, 2003, и др.

<sup>11</sup> Копанский Я. М. Общество бессарабцев в СССР и союзы бессарабцев-эмигрантов (1924—1940). Кишинев, 1978.

<sup>12</sup> Коровайников В. Ю. Указ. соч.; Сим Хон Енг. К истории корейских общественных организаций в России в первой четверти XX века // Отечественная история. 1998. № 4. С. 74—86; Данилова Е. Н. Политика советской власти по отношению к российским меннонитам в 20-е годы // Вестн. Московского ун-та. Сер. 8. История. 1997. № 6; Она же. Деятельность Всероссийского союза ассирийцев в 20—30-е гг. XX в. // Этногр. обозрение. 2005. № 2. С. 107—119; Ларин А. Г. Китайские мигранты в России: история и современность. М., 2009. С. 73—84, 128; Залесская В. А. Китайские мигранты на Дальнем Востоке (1917—1938). Владивосток, 2009. С. 45—48. Она же. Советская политика в отношении китайских мигрантов в 1920-е годы // Вопр. истории. 2009. № 1. С. 137—141. Деметр Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган. Новый взгляд. Воронеж, 2000. С. 205.



живается история создания и эволюция корейских общественных организаций в СССР<sup>13</sup>.

В первой половине 1920-х гг. в стране существовали весьма благоприятные условия для развития различных форм самоорганизации трудящихся, которые рассматриваются исследователями как важнейшее средство институционализации национальных меньшинств. Действительность первого десятилетия советской власти, практика национального строительства, инициатива национальных масс показывали стремление национальных меньшинств самим заниматься вопросами своей национальной жизни. Формы их самоорганизации были весьма разнообразны — от национальных клубов, уголков, театров, библиотек, местных обществ до созывов национальных съездов, организации землячеств, культурно-просветительских и научных обществ и центральных союзов и объединений. Власти не препятствовали созданию местных национальных общественных организаций разного типа и разного уровня. Отношение к возникновению центральных (всероссийских, а позже — всесоюзных) национальных объединений было более сложным и неоднозначным. Государство, за редким исключением, не инициировало их создание, но и не препятствовало этому процессу, однако признавало их только в качестве легальных общественных организаций.

Рост численности и активности общественных организаций национальных меньшинств, интереса властей к ним, по нашему мнению, усиливаются после окончательной ликвидации в мае 1922 г. местных национальных учреждений Народного комиссариата по национальным делам (Наркомнаца) — губернских, уездных, волостных отделов национальностей и отделов национальных меньшинств и упразднения в 1923 г. самого Наркомнаца. Введенный вместо национальных отделов институт уполномоченных не мог заменить в полном объеме деятельность государственных учреждений среди национальных меньшинств<sup>14</sup>. Эти кардинальные реорганизации привели к ослаблению и упадку работы среди них, на что неоднократно обращали внимание советские чиновники в ходе различного рода совещаний и конференций. Вопрос о необходимости усиления работы среди меньшинств был заострен на третьем съезде Советов СССР в мае 1925 г. Заместитель председателя Отдела национальных меньшинств ВЦИК Р. Сабуров в ходе съезда констатировал, что работа среди меньшинств на местах ведется «чрезвычайно слабо»<sup>15</sup>. На частном совещании 1926 г. проблема работы среди национальных меньшинств вновь стала предметом обсуждения. Отмечалось, что уполномоченные часто плохо знают даже историю или язык тех меньшинств, среди которых работают. Заведующий национальным сектором аппарата ЦК КПСС С. М. Диманштейн предлагал учредить при уполномоченных специальные комиссии из представителей национальных мень-

<sup>13</sup> Бугай Н. Ф., Сим Хон Енг. Общественные объединения корейцев России (конститутивность, эволюция, признание). Москва — Сеул, 2004.

<sup>14</sup> Подробнее см.: Данилова Е. Н. Советская власть и национальные меньшинства (1917—1920-е гг.) // Российское государство и общество. XX век. М., 1999.

<sup>15</sup> ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 120. Д. 39. Л. 2 об.

шинств, «которые, — говорил он, — будут напоминать старые национальные отделы»<sup>16</sup>. Такая непростая ситуация, на наш взгляд, способствовала повышению роли общественных объединений национальных меньшинств.

Первая половина 1920-х гг., как уже отмечалось, — время наиболее интенсивного возникновения национальных общественных организаций. В функционировании всероссийских (всесоюзных) общественных союзов были заинтересованы как компактно проживавшие, так и дисперсные национальные меньшинства. Процесс учреждения национального союза (объединения) мог идти двояко: с создания центральных структур (обычно они находились в Москве), которые способствовали открытию отделений в местах компактного проживания меньшинства, либо с возникновения местных обществ, которые позже формировали централизованные структуры.

Как правило, национальные союзы стремились создать разветвленную сеть своих отделений на местах. По имеющимся у нас сведениям, ЦИК Союза корейцев, возникший в 1922 г., координировал деятельность 50 своих организаций в Европейской, Сибирской и Среднеазиатской частях СССР. В декабре 1925 г. Союз ставил вопрос о включении в него и Приморских корейских организаций, чему воспрепятствовал ЦИК СССР, не желая, очевидно, усиления данной организации<sup>17</sup>. Ассирийский союз «Хаядт Атур» существовавший с 1924 г., в 1926 г. имел отделения не менее чем в 20 городах и населенных пунктах РСФСР, Украины и Закавказья<sup>18</sup>. В архивных документах упоминается о большом числе местных союзов, стихийно возникших среди немецких колонистов после окончания Гражданской войны<sup>19</sup>. Всесоюзное меннонитское сельскохозяйственное общество (ВМСХО), устав которого был утвержден и опубликован в мае 1923 г.<sup>20</sup>, объединяло свыше 6 тыс. хозяйств — в Поволжье, на Северном Кавказе, в Крыму, Средней Азии и Сибири<sup>21</sup>. Общество бессарабцев, основанное в мае 1924 г., к началу 1925 г. имело 21 местное отделение<sup>22</sup>. Всесоюзное общество по земельному устройству трудящихся евреев (ОЗЕТ), созданное в январе 1925 г. в помощь государственной структуре — КОМЗЕТ<sup>23</sup>, обладало самой разветвленной структурой

---

<sup>16</sup> ГАРФ. Оп. 121. Д. 4. Л. 223.

<sup>17</sup> Там же. Ф. 8356. Оп. 1. Д. 62. Л. 16.

<sup>18</sup> Там же. Ф. 3302. Оп. 1. Д. 13. Л. 16 об.; Д. 26. Л. 81 об, 111.

<sup>19</sup> Там же. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 150.

<sup>20</sup> Собрание узаконений и распоряжений Рабочее-крестьянского правительства РСФСР. 1923. № 20.

<sup>21</sup> ГАРФ. Ф. 423. Оп. 1. Д. 54. Ч. 1. Л. 153.

<sup>22</sup> Копанский Я. М. Указ. соч. С. 128.

<sup>23</sup> КОМЗЕТ — Комитет по землеустройству трудящихся евреев — был образован в августе 1921 г. по постановлению ЦИК при Совнацмене Президиума ЦИК под председательством П. Г. Смидовича. Главной целью его было преодоление люмпенизации еврейского населения путем привлечения его к сельскохозяйственному труду. Считалось, что политика широкой еврейской колонизации — альтернатива сионизму и желанию части еврейского населения эмигрировать в Палестину. Предполагалось, что реализация программы поможет решить «еврейский вопрос». Государство выделяло земли (в Крыму, на Украине, на Дальнем Востоке, в Белоруссии), передавая их КОМЗЕТу, который с помощью ОЗЕТ организовывал переселение. К 1936 г. в стране

— филиалами в союзных и автономных республиках и даже за рубежом, а также множеством местных отделений и ячеек. По данным на ноябрь 1927 г., в обществе состояло 95 тыс. членов. В апреле 1929 г. 600 отделений и ячеек общества объединяли уже 170 тыс. человек<sup>24</sup>. Только в Центрально-Черноземной области, например, в 1931 г. областное отделение Общества землеустройства еврейских трудящихся имело 83 низовые организации<sup>25</sup>. Недолго существовавший Всероссийский Союз цыган (ВСЦ) начал свою деятельность с образования районных отделений в Москве и Подмоскowie. Так, в трех районах Москвы осенью 1925 г. было создано 17 ячеек по 20—30 человек в каждой. На этот период в ВСЦ было зафиксировано 330 членов<sup>26</sup>. Союз налаживал связи с цыганским населением других российских городов (Смоленска, Владимира), Украины, с сербскими и румынскими цыганами<sup>27</sup>. С мест поступали просьбы об организации там отделений ВСЦ.

Возникновение различных союзов, землячеств и обществ национальных меньшинств вне контроля государственных и партийных органов вызывало у властей определенную обеспокоенность. Эти организации могли стать слишком самостоятельными и плохо управляемыми. Поэтому партийные функционеры (часто своей же национальности) стремились контролировать процессы создания и работы национальных обществ. Показателен в этом отношении архивный материал о немцах.

В самом начале 1920-х гг., после Гражданской войны, на Украине, в Крыму, в Сибири, на Урале стихийно возникали разнообразные культурно-хозяйственные общества (союзы) немцев со своими уставами, которые самостоятельно налаживали связи с российскими немецкими колониями и с границей, получая оттуда разнообразную помощь.

Чтобы перехватить инициативу, не дать движению, по словам одного из руководителей Немецкого комиссариата Наркомнаца Н. Клейна, принять «нездоровые формы», предлагалось организовать центральный союз немецко-колонистов России. В меморандуме немецкого комиссариата Наркомнаца прямо говорилось об этом: «Вопрос не разрешается прямым слиянием немецких организаций с русскими... Так как союзы немецко-колонистов фактически существуют, не могут быть слиты или распущены, нужно противопоставить (выделено мной. — Е. Д.) им другую организацию, вроде Центрального немецкого союза. В областях, где нет союзов, организовать таковые под руководством коммунистов. Существующие организации должны раствориться в центральном союзе...»<sup>28</sup> Этот материал ярко свидетель-

---

насчитывалось около 200 тыс. евреев-земледельцев. Они обрабатывали около 250 тыс. га посевных площадей. (Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1992. Т. 6, С. 436).

<sup>24</sup> Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. С. 141.

<sup>25</sup> Саран Ю. А. Указ. соч. С. 263.

<sup>26</sup> ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 120. Д. 27. Л. 133. Инициативная группа по созданию Союза цыган образовалась в январе 1924 г. Она подготовила Устав союза, который после больших проволочек был утвержден НКВД 15 июля 1925 г. и зарегистрирован 23 июля того же года.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 150. Л. 123 об.

ствуует о заинтересованности властей в создании центральных союзов и объединений национальных меньшинств.

Союзы и общества не были полностью самостоятельными и независимыми организациями. Государство в лице своих структур контролировало не только их создание и формирование, но и деятельность. Уставы формально добровольных организаций согласовывались с такими учреждениями, как ВЦИК, НКВД, СНК, НКВД, утверждались (или не утверждались) СНК и НКВД, обязательно регистрировались, некоторые публиковались. Союзы и общества должны были согласовывать свою деятельность с национальными отделами государственных и партийных органов. Они обязаны были регулярно предоставлять в соответствующие органы планы работ, отчеты о своей деятельности (в том числе финансовые), списки членов союзов, согласовывать выбор руководителей. Окончательное решение о создании или ликвидации того или иного национального объединения принимало НКВД (по согласованию с Национальным отделом Президиума ВЦИК).

Например, 15 ноября 1927 г. НКВД постановил: «Закрыть Союз цыган... т. к. он показал себя нежизненной организацией». Заместитель наркома этого учреждения Егоров в своей докладной записке более детально пояснил мотивы этого решения: «Несмотря на исключительное внимание со стороны НКВД и правительственных органов... Союз цыган не только не смог принять какие-либо конкретные меры в борьбе с консервативным укладом жизни цыган (гаданье, попрошайничество, азартные игры, пьянство и пр. особенности цыганского населения), что составляло основную задачу Союза, но оказался не в состоянии осуществить что-либо в деле организации цыганских масс, привлечения их в работу Союза, допустил задолженность государственным учреждениям, организациям и частным лицам, а также не выполнил требования Устава»<sup>29</sup>, в частности о предоставлении регулярных сведений о личном составе Союза и его отделений, созыве Всероссийского съезда цыган и пр. Окончательное решение о ликвидации ВСЦ утверждено в феврале 1928 г.<sup>30</sup>, т. е. он просуществовал менее трех лет. Такие завышенные требования к общественной организации, которая за короткий срок, по мнению чиновников, должна была изменить многовековой традиционный уклад народа, свидетельствует о разных целевых установках власти и нацменьшинств по отношению к этим объединениям. Между тем, сами цыгане писали иное: «Всероссийский Союз цыган, ликвидирующийся в настоящее время, был как бы оазисом активности в пустыне общей пассивности к цыганским делам»<sup>31</sup>. ВСЦ нуждался, возможно, в большей конкретной организационной помощи, а не только в критике со стороны властных структур. Таким образом, национальные объединения находились под постоянной угрозой закрытия.

Как правило, поощрялся сугубо классовый принцип формирования национальных объединений. Например, в 1924 г. греческому обществу было

---

<sup>29</sup> ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 120. Д. 27. Л. 48 об.

<sup>30</sup> Там же. 48, 48 об.

<sup>31</sup> Там же. Л. 36.

отказано в регистрации, т. к., согласно его Уставу, членом общества мог стать любой представитель греческого меньшинства, а не только трудящийся<sup>32</sup>. Устав одного из отделений Союза корейцев — Тобольского — не был зарегистрирован административным отделом губернского исполкома из-за «неподходящего», по мнению местного НКВД, социального состава его членов (большую их часть составляли не рабочие и крестьяне, а мелкие торговцы)<sup>33</sup>. Уставы ассирийского и корейского союзов специально оговаривали, что их членами могут стать только рабочие и крестьяне. Представители других социальных групп в такие объединения не допускались. Исключением из этого правила может служить всесоюзная еврейская организация ОЗЕТ. До принятия его второго Устава в 1928 г. в нее принимались представители такой категории населения, как «лишенцы» (т. е. лишённые избирательных прав. — *Е. Д.*). Согласно новому Уставу, «нетрудовые элементы» уже не могли становиться членами этой организации. Прошли масштабные «чистки» по избавлению от членов, не соответствующих требованиям Устава. Исследователи цыганской истории полагают, что одной из главных причин ликвидации ВСЦ был «пресловутый классовый подход. Советская власть не могла терпеть, что в правлении из 23 человек 9 «барышников» (торговцев)»<sup>34</sup>.

К сожалению, не всегда удается уточнить причины отказа в регистрации того или иного национального объединения. Так, в 1922 г. было прекращено дело по утверждению Устава Союза китайских рабочих в России, в 1923 г. — немецкого культурного и белорусского научных обществ и т. д.

Основные цели и задачи союзов национальных меньшинств, судя по их Уставам, были схожи: поднятие культурно-политического уровня и улучшение экономического положения населения своего национального меньшинства. Сочетание этих функций было особенностью данных объединений в рассматриваемый период. Переписка с судебными и партийными органами ряда союзов (корейцев, ассирийцев, меннонитов, цыган и пр.), с которыми удалось познакомиться, свидетельствует, что помимо этого им часто приходилось заниматься и правовыми вопросами (получение российского гражданства, решение жилищных проблем, вопросы налогообложения, переселение, наделение землей) и многими другими.

Таким образом, национальные общественные организации по мере возможности защищали своих членов, выступая в подобных случаях коллективным субъектом права. В центральные структуры национальных союзов и обществ поступало много жалоб на неправомерные действия местных властей. Характерно, что простые члены того или иного национального объединения чаще старались решать свои проблемы с центральными и особенно местными государственными органами власти и чиновниками не напрямую, а через посредничество своих национальных организаций.

Национальные общества и союзы существовали за счет небольших членских взносов, доходов от деятельности предприятий, принадлежавших

<sup>32</sup> ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 120. Д. 27. Л. 36.

<sup>33</sup> Там же. Ф. 8356. Оп. 1. Д. 32. Л. 145.

<sup>34</sup> Деметр Н., Бессонов Н., Кутенков В. Указ. соч. С. 205.

им, организации лотерей, сбора пожертвований, которые иногда собирались среди своих сородичей даже за рубежом. Известен, например, случай направления в 1925 г. Союзом корейцев своих представителей в Монголию для сбора финансовых средств среди проживавших там лиц корейской национальности и организации своего отделения в этой стране<sup>35</sup>. ОЗЕТ регулярно проводил сбор средств среди еврейского населения других государств. Постоянную материальную помощь (финансами, техникой и пр.) своим сородичам оказывали немецкие и меннонитские зарубежные организации. С 1927 г. ОЗЕТ проводил денежные лотереи. Известно, что до 1934 г. их было организовано не менее пяти, в каждой было распространено свыше 1 млн билетов<sup>36</sup>. Советское государство оказывало национальным союзам и обществам эпизодическую и незначительную финансовую помощь. Имеются данные о выделении средств на проведение национальных съездов (например, ассирийцев, корейцев, немцев)<sup>37</sup>, на издание литературы (особенно политической и учебной) на национальных языках и некоторые другие культурные нужды. Так, на проведение съезда немецких колонистов в 1922 г. было отпущено 150 тыс. руб. (в масштабах дореформенных цен), на проведение 1 съезда Союза ассирийцев (он состоялся в 1925 г.) было отпущено 6 тыс. руб. из резервных государственных фондов<sup>38</sup>, Союзу цыган в 1926 г. было выделено 5 тыс. руб. (вместо запрошенных 59 тыс. — *Е. Д.*). Причем, бóльшая часть этой суммы была израсходована на зарплату руководителям организации<sup>39</sup>.

Государство предоставляло Правлениям (Президиумам) национальных обществ и союзов помещения в Москве для их деятельности, для проведения съездов, обеспечивало руководителей жильем, иногда — заработной платой и продовольственными пайками на уровне партийных номенклатурных работников. В архивных материалах и литературе встречаются упоминания о финансировании в начале 1920-х гг. Союза корейцев и китайцев по линии НКВД<sup>40</sup>. На 1925 г. руководство Союза корейцев просило выделить ему 29 тыс. руб. Из резервного фонда СНК СССР ему было отпущено 14 585 руб. Но, когда руководство Союза корейцев в 1926 г. вновь обратилось в отдел Востока НКВД за денежными дотациями, оно получило отказ. В нем говорилось: «Союз корейцев является вполне легальной организацией, юридическим лицом, могущим вполне самостоятельно осуществлять свои права»<sup>41</sup>.

Особенностью функционирования национальных союзов и обществ в первой половине 1920-х гг. была предоставленная им, согласно уставам, возможность заниматься хозяйственной деятельностью. Им разрешалось

---

<sup>35</sup> ГАРФ. Ф. 8356. Оп. 1. Д. 62. Л. 16, 16 об.

<sup>36</sup> Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. С. 141; *Саран Ю. А.* Указ. соч. С. 267.

<sup>37</sup> ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 58. Л. 11 об.

<sup>38</sup> Там же. Ф. 3302. Д. 14. Л. 105 об.

<sup>39</sup> Там же. Ф. 1235. Оп. 120. Д. 27. Л. 117—118.

<sup>40</sup> Там же. Ф. 8356. Оп. 2. Д. 59. Л. 3. *Ларин А. Г.* Указ. соч. С. 73—84. *Залеская О. А.* Китайские мигранты на Дальнем Востоке (1917—1938). С. 45—48.

<sup>41</sup> ГАРФ. Ф. 8356. Д. 59. Л. 3.

брать в аренду небольшие промышленные, торговые и бытовые предприятия, создавать кооперативы и мастерские, арендовать землю и налаживать сельскохозяйственное производство. Так, союз корейцев в 1925 г. арендовал в Свердловской области химико-технический завод по изготовлению минеральных красок, открыл там же переплетную мастерскую, кооперативную торговую лавку. В Тобольске Союзу принадлежали прачечная и парикмахерская. Союз собирался открыть папиросную фабрику в Благовещенске, наладить ткацкое производство в Подмоскowie, арендовав в деревне Немчиновка (ст. Пушкино) бездействовавшую ткацко-отбельную фабрику, «находя ее вполне подходящей для нашей (Союза корейцев. — Е. Д.) организации»<sup>42</sup>. В ноябре 1925 г. при ЦИК Союза корейцев было учреждено особое экономическое правление, которое должно было заниматься экономическими вопросами<sup>43</sup>. Судя по архивным документам, в августе 1924 г. узбекское отделение Союза корейцев арендовало в республике на 12 лет 109 десятин земли для выращивания риса<sup>44</sup>.

Союз ассирийцев в середине 1920-х гг. имел несколько мелких предприятий в Москве и Московской области (механический завод, мастерские — швейную, гуталиновую, по производству чернил; транспортное предприятие, несколько магазинов и столовых). Все эти предприятия должны были в обязательном порядке отдавать часть своей прибыли на нужды Союза. Кроме того, создавая подобные мелкие мастерские и полукустарные предприятия, Союзы обеспечивали работой часть своих членов, приобщали женскую половину своего меньшинства к производительному труду.

Артели и мастерские образовал и Союз цыган. В документах упоминаются платочная, сапожная и башмачная мастерские, артель «Цыгхимпром», артели по производству металлических изделий и др.

Но отсутствие опыта по организации производства, часто плохое знание советского законодательства, стремление руководителей брать в банках большие кредиты и просто нечистоплотность некоторых из них приводили к скорому банкротству и вместо прибыли приносили долги и убытки отдельным национальным союзам. Архивные данные свидетельствуют, что некоторые из таких руководителей привлекались к судебной ответственности и были осуждены.

Проблему своего материального обеспечения национальные союзы так и не смогли решить. Недостаток средств часто служил главной причиной самоликвидации национальных обществ (союз корейцев самоликвидировался в 1926 г., Всесоюзное менонитское общество и Союз ассирийцев — в 1928-м). Но потребность национальных меньшинств в централизованных структурах, способных хоть в какой-то степени объединять такое меньшинство, оказывать помощь во взаимодействии с государственными органами власти, отстаивать интересы национального меньшинства, остро ощущалась и позже. Не случайно Союз ассирийцев, например, дважды (в конце 1920-х и в начале

<sup>42</sup> ГАРФ. Ф. 8356. Оп. 2. Д. 2. Л. 259 об.

<sup>43</sup> Там же. Ф. 8356. Оп. Д.2. Л. 259 об; Д. 62. Л. 25; Д. 55. Л. 25, 103.

<sup>44</sup> Там же. Д. 36. Л. 78.

1930-х гг.) возрождался под другими названиями<sup>45</sup>. Долше функционировали те национальные объединения, которые были необходимы власти для усиления агитационной и политико-пропагандистской работы на определенных территориях. Так, Союз бессарабцев, учрежденный в 1924 г. при прямом участии и инициативе государственной власти, был ликвидирован позже других — в 1940 г. Он много занимался организацией митингов протеста в СССР и Румынии против политики румынских властей, ратовал за возвращение бессарабских территорий в состав СССР. Такое формально добровольное объединение было необходимо высшему руководству советского государства, и оно его всеми силами поддерживало. До 1937 г. осуществляло свою деятельность Всероссийское общество содействия трудящимся ассирийцам. До 1938 г. функционировала еврейская организация ОЗЕТ.

Несомненно, всероссийские (всесоюзные) национальные союзы и общества выполняли объединяющую и координирующую роль для своего населения, служили связующим звеном между ним и властью, доводя до последней насущные нужды и чаяния меньшинств. Однако руководители государственных учреждений часто игнорировали решения национальных съездов и просьбы меньшинств. Так 1 съезд ассирийцев (декабрь 1925 г.) высказался за концентрацию всех ассирийцев на одной территории с предоставлением им возможности заниматься земледелием. Приблизительно тогда же союз обратился с просьбой о переселении из Персии и Турции в СССР еще 25 тыс. ассирийцев. Обе просьбы были отклонены<sup>46</sup>. Союз корейцев просил разрешения включить в его состав организации Приморского края. В этой просьбе также было отказано.

По документам не просматривается политики властей, направленной на объединение национального меньшинства в пределах определенной территории (за исключением еврейского населения).

Государственные органы охотнее шли на удовлетворение запросов, связанных с хозяйственной или национально-культурной сферами жизни меньшинств. Достаточно много внимания уделялось решению земельного вопроса отдельных национальностей, например, ассирийцев, евреев, корейцев, цыган, меннонитов и др. На совещании уполномоченных при Отделе национальных меньшинств ВЦИК 3—4 декабря 1926 г. в принятой резолюции было записано: «...Усилить работу по землеустройству национальных меньшинств»<sup>47</sup>.

Сохранилась большая переписка Союза ассирийцев по поводу выделения ему земель, свидетельствующая, что ВСА вел большую работу в этом направлении, добиваясь льгот, государственной материальной поддержки для переселенцев, настойчиво напоминая властям о тяжелом финансовом положении, отсталости ассирийских масс, чрезвычайно плохих жилищно-

---

<sup>45</sup> Возрожденная в конце 1928 г. организация называлась «Всероссийское общество земледельческого и ремесленного труда среди ассирийцев» — «Хаядт». В 1934 г. она получила наименование «Всероссийское общество содействия трудящимся ассирийцам».

<sup>46</sup> ГАРФ. Ф. 3302. Оп. 1. Д. 12. Л. 6; Д. 27. Л. 1. Ф. 364. Оп. 7. Д. 11. Л. 3.

<sup>47</sup> Там же. Ф. 1235. Оп. 121. Д. 4. Л. 356.



бытовых условиях (многие семьи жили скученно, в подвальных и полуподвальных помещениях).

Власти достаточно оперативно отреагировали на просьбы ассирийского Союза о предоставлении ему необходимых земель для приобщения ассирийцев к земледельческому труду (в те годы среди ассирийского национального меньшинства имели место заметные процессы деклассирования. — *Е. Д.*). Земли были выделены в Геленджикском районе Черноморского округа: по 2 десятины на душу в приморской полосе и по 4 десятины — в горном районе. Кампания по переводу ассирийцев на землю продолжалась (с перерывами) с декабря 1926 г., когда СНК принял решение о наделении ассирийцев землей, до 1937 г. (год ликвидации ВСА), т. е. более 10 лет, но в целом оказалась неудачной, несмотря на постоянную помощь переселенцам со стороны Союза<sup>48</sup>.

В марте 1926 г. Всероссийский союз цыган (ВСЦ), Устав которого был утвержден НКВД 23 июля 1925 г., направил в Федеральный комитет по земельным делам (Федкомзем) докладную записку. В ней содержалась просьба о выделении из государственного фонда земельных площадей для поселения 100 тыс. человек цыганского происхождения (до 75% из них вели кочевой образ жизни) на юге страны — на Северном Кавказе или в Кубанской области, так как у них, — отмечалось в записке, — «наблюдается общее тяготение к югу». ВСЦ ставил своей задачей «организацию этих отсталых масс, борьбу с кочевничеством, поднятие их культурного уровня, приобщение к советской общности и трудовой жизни»<sup>49</sup>. В конце апреля 1926 г. на заседании СНК РСФСР (протокол № 29) был заслушан проект постановления «О мерах содействия переходу кочующих цыган к трудовому оседлому образу жизни»<sup>50</sup>, который был утвержден 30 августа 1926 г. Президиум ВЦИК принял решение: образовать комиссию по землеустройству трудящихся цыган при переселенческом отделе Наркомзема РСФСР (протокол № 69)<sup>51</sup>. В дальнейшем переводом цыган на оседлость занималась преимущественно эта государственная структура.

Главной задачей еврейской организации ОЗЕТ, образованной в 1924 г. (председатель Ю. Ларин), считалась помощь плановым переселенцам — евреям в Крым, а позже — в Биробиджан. В течение 1925—1927 гг. КОМЗЕТу там было выделено 99,6 тыс. га для землеустройства 18,4 тыс. еврейских хозяйств<sup>52</sup>.

Таким образом, некоторые национальные общества и союзы не только инициировали в государственных структурах постановку и решение жизненно важных для их национальных меньшинств проблем, но и принимали самое активное участие в решении часто сложных и болезненных земельных вопросов, занимаясь конкретными переселенческими делами.

<sup>48</sup> Подробнее о ходе переселенческой кампании и причинах ее неудач см.: *Данилова Е. Н. Деятельность Всероссийского союза ассирийцев... // Этногр. обозрение. 2005. № 2.*

<sup>49</sup> ГАРФ. Ф. 3260. Оп. 6. Д. 44. Л. 5 об.

<sup>50</sup> Там же. Л. 23.

<sup>51</sup> Там же. Л. 25.

<sup>52</sup> Там же. Д. 45. Л. 37.

Для многих национальных меньшинств в 1920-е гг. создавалась уникальная возможность создать свою национальную систему образования, письменность (если таковой не было), собрать воедино свои литературно-культурные достижения, упрочить и развить свою национальную культуру, создать профессиональную культуру и интеллигенцию. Эта сторона деятельности союзов просматривается по документам более отчетливо. Хотя конкретный материал свидетельствует, что переоценивать достижения и деятельность союзов в этой сфере в 1920-е гг. (как это имело место в советской исторической литературе) не следует. Во-первых, культурно-просветительская работа не была массовой и оставалась поначалу малоэффективной не только из-за недостатка средств, отсутствия квалифицированных кадров, но и из-за силы национальных традиций (среди ассирийцев, например, не приветствовалось обучение девочек и женщин, их неохотно отпускали в школы, на курсы, на производство и пр.). Отчеты пестрят цифрами о кружках по ликвидации неграмотности. Но охват, скажем, ассирийского населения системой ликбеза — даже в Москве — был незначителен: по данным 1926 г., он не превышал 50—60 человек на более чем 3-тысячное ассирийское население столицы. По сведениям Союза, на ассирийцев страны (около 40 тыс. человек) в 1926 г. приходилось 12 школ, в которых обучалось около 850 детей<sup>53</sup>. Отчетливо видны успехи ассирийского союза в издании литературы на национальном языке, особенно политической.

В отчетах с мест Центральному исполкому Корейского союза часто отмечалось, что «культурно-просветительская работа почти не ведется... на нее почти не обращается внимания, тогда как этот вопрос самый животрепещущий для корейских граждан»<sup>54</sup>.

Эти факты свидетельствуют, что в 1920-е гг. культурно-просветительская деятельность среди упомянутых меньшинств налаживалась с большим трудом. Они же подтверждают, что эта сторона деятельности национальных обществ и союзов требует не только более пристального внимания, дополнительных исследований, но и более объективных оценок по конкретным национальным меньшинствам.

Национальные общества и союзы служили важными каналами адаптации и интеграции национальных меньшинств в советскую систему. Для руководства этих организаций не было сомнений в необходимости советизации своих соплеменников, приобщении к советскому образу жизни. Так, в Отчете ВСА за 1926—1927 гг. говорилось: «Из всех ассирийцев СССР только армянские и грузинские приобщены к советской общественности и быту... Остальная часть... обычно замыкается в своем тесном кругу и обособливается настолько, что советская общественность не оказывает на нее почти никакого влияния. Все их древние порядки, обычаи, нравы, старая идеология упорно сохраняются, как и родовая спайка»<sup>55</sup>. Среди главных задач ВСА, сформулированных в самом начале 1930-х гг., «завершить дело советизации трудя-

---

<sup>53</sup> ГАРФ. Ф. 3302. Оп. 1. Д. 13. Л. 19.

<sup>54</sup> Там же. Ф. 8356. Оп. 1. Д. 34. Л. 42. Д. 62. Л. 12.

<sup>55</sup> Там же. Ф. 3302. Д. 26. Л. 111.

щихся-ассирийцев... приобщения к социалистическому труду, сделать их активными участниками строительства бесклассового общества»<sup>56</sup>.

Национальные союзы были не только проводниками, но и пропагандистами новых советских идей и образа жизни, выразителями интересов новой власти. Именно они были инициаторами создания среди своих национальных меньшинств партийных, комсомольских и профсоюзных ячеек, пионерских отрядов и других общественных организаций, таких, как «Друг детей», «Друг радио», ячеек «Осоавиахима» и многих других.

Уже упоминалось, что роль национальных обществ и союзов, а также других национальных организаций в 1920-е гг. до принятия Постановления 1928 г. неуклонно повышалась. Возможно, что это было связано не только с ликвидацией местных государственных учреждений по проведению национальной политики, о чем уже было сказано. Но и с тем, что тогда происходило перемещение центра национальной жизни того или иного меньшинства от религиозных учреждений, которые вплотную и регулярно занимались вопросами внутренней жизни (организацией помощи сородичам, проблемами детского образования, семейными отношениями и другими проблемами), к общественным организациям. Причиной последнего была нелояльная политика государства по отношению к религиозным учреждениям существовавших в стране конфессий.

В выявленных нами документах не просматривается стремления разных союзов национальных меньшинств каким-либо образом координировать свою деятельность. Каждый из них налаживал и осуществлял работу внутри собственного национального меньшинства.

Недостаточно изученным остается вопрос о связях национальных меньшинств со своими сородичами за рубежом: как, с какими организациями, с какими целями, в каких формах, насколько интенсивно осуществлялись такие связи, какова роль союзов в их налаживании. Более полны, пожалуй, подобные сведения по еврейской организации ОЗЕТ. Отдельные данные имеются по немцам, ассирийцам, корейцам, религиозным меньшинствам и пр. Но цельной картины пока нет.

Анализ приведенных в статье конкретных материалов о деятельности ряда национальных обществ и союзов в 1920—1930-е гг. позволяет обнаружить в них некоторые черты, характерные для национально-культурной (экстерриториальной, персональной) автономии: добровольность и фиксированное членство, самоуправляемость, выборность руководителей, экстерриториальность объединения, образование юридических лиц со своими уставами, финансовыми счетами. Однако, эти союзы, считаясь общественными организациями и сосредоточенные главным образом на экономических и культурно-просветительских (а не политических) функциях, находились под постоянным присмотром государственных и партийных органов, облегчая им контроль за национальными меньшинствами. Вместе с тем нельзя согласиться с категоричным суждением Сим Хон Енга, что общественные организации создавались с целью надзора за национальными меньшинст-

<sup>56</sup> ГАРФ. Д. 250. Л. 1.

вами. Это все-таки не объективный взгляд. Государственная политика была достаточно противоречивой. Бесспорно, власть не была заинтересована в предоставлении национальным обществам и союзам подлинной самостоятельности.

Несмотря на это, конкретная деятельность объединений и союзов национальных меньшинств способствовала их сплочению, объединению, самоорганизации, росту национального самосознания и в целом сохранению и развитию национальной культуры. В то же время эти организации содействовали процессам интеграции национальных меньшинств в новую для них общественно-политическую — советскую — систему.

**Ю . И . З в е р е в а**

**Российская жизнь с ее проблемами —  
глазами молодых исследователей:  
ретроспективный обзор тематики докладов  
Всероссийской молодежной конференции  
«Шаг в будущее» (конец XX — начало XXI века)**

Данная статья основана на материалах Всероссийской научной конференции молодых исследователей «Шаг в будущее». Конференция была организована в начале 90-х гг. на базе Государственного технического университета имени Н. Э. Баумана и Российского молодежного политехнического общества. Именно в это время многим талантливым молодым людям стало значительно труднее получить высшее образование из-за разрыва связей провинции с Москвой, крупнейшим образовательным центром страны. Участниками конференции стали в основном учащиеся 7—11 классов школ, лицеев и гимназий, в меньшей степени — студенты 1—2 курсов вузов. Основной задачей программы стал поиск талантливой, целеустремленной молодежи, способной к научному поиску. Круг областей знания вначале включал: математику, физику, химию и ряд других — из естественнонаучных дисциплин; экономику, историю, социологию, этнологию, политологию, культурологию, психологию, моду и дизайн — из общественных наук. Позже он был расширен — главным образом за счет гуманитарных и близких к ним дисциплин: инженерного бизнеса и менеджмента, государственного управления, юриспруденции и пр. Предметом рассмотрения в настоящем исследовании служит тематика докладов, представленных в IV симпозиуме Конференции — «Социально-гуманитарные и экономические науки». Через некоторое время Конференция приобрела межнациональный характер. Кроме постоянно участвующей в ней российской молодежи, в разные годы на ее заседаниях выступали с докладами подающие надежды молодые авторы из Республики Беларусь, Латвии, Молдовы, Украины и других государств ближнего зарубежья России. Участники конференции представляли в разные годы до 40 регионов, более 130 городов и населенных пунктов России. В проведении конференции активно участвуют факультеты МГУ имени М. В. Ломоносова: почвоведения, биологический, медицинский, физический, механико-математический, социологический, филологический, исторический, государственного управления. Участие в программе этнологов не прерывалось почти все 17 лет ее проведения. Это позволяет сделать определенные выводы о проблемах, привлекавших внимание молодежи, — в первую очередь, по тематике данной секции, но также и близких к ней: по истории, социологии, государственному управлению, психологии. В известной степени этот выбор

коррелирует с проблемами, которые страна переживала в рассматриваемые годы<sup>1</sup>. Автор статьи в течение описываемого периода деятельности конференции был председателем секции «Этнология» и имел возможность непосредственно знакомиться с докладами этой секции. Когда же речь идет о других секциях — «Социология», «История», «Государственное управление», «Политология», «Демография», «Биология» и пр. — материалом для анализа послужила тематика докладов.

В секции «Этнология», равно как и «История», к числу часто повторяющихся тем докладов принадлежат сюжеты, рассказывающие об истории своего края, «малой родины», деревни<sup>2</sup>, о связанных с ними известных людях, их родословных<sup>3</sup>, родословных своей семьи и своих близких<sup>4</sup> и т. д. и т. п. Отметим, что доклады по тематике родословных дворянских фамилий попадают в секцию «История», а крестьянских — в секцию «Этнология».

Обращает на себя внимание интерес к судьбам людей, переживших как личные трагедии, так и трагедии целых народов, чья жизнь и творчество незаслуженно забыты. Цель таких исследований — восстановление справедливости по отношению к людям, невинно репрессированным, но внесшим значительный вклад в развитие национальной культуры<sup>5</sup>. Не забывают молодые люди тематику этнографического характера, связанную с русской историей и культурой (например, семантика русской избы и языческие традиции)<sup>6</sup>. В последние годы резко сократилось количество участников с Северного Кавказа; отметим, что при сохранении традиционной тематики —

---

<sup>1</sup> Программы Конференции, относящиеся к середине 1990-х гг. — началу XXI в., не сохранились (уцелели только черновые материалы секции «Этнология»), поэтому ссылки на конкретные работы отражают только период 2005—2008 и 2011 гг. В конце каждой ссылки указан год и название секции.

<sup>2</sup> *Стаховская Т. С.* (Петрозаводск). Заонежье — моя малая Родина. (2006, «Этнология»); *Горшкова Ю. Н.* (Д. Дрожжино, Моск. обл.). Моя малая Родина. История и обычаи деревни Дрожжино. (2005, «Этнология»).

<sup>3</sup> *Макаренко М. А.* (Братск). Российские немцы в городе Братске. (2006, «Этнология»); *Чернышева К. С.* (Киров). История рода Чернышевых — основателей деревни Савиново Уржумского района Кировской области. (2005, «Этнология»); *Кочанова Е. А.* (Сыктывкар). Родовые имена в селе Керчомья Усть-Куломского района. (2005, «Этнология»); *Авдеенко Е. А.* (Калуга). История рода Щепочкиных. (2005, «История»); *Джаббаров Р. М.* (Калуга). Калужский некрополь дворян Чернышевых: село Субботники Козельского уезда. (2005, «История»); *Гусева Ю. А.* (Улан-Удэ). Потомки декабриста Николая Александровича Бестужева. (2005, «История»); *Зябрева А. А.* (Тула). Продолжение истории: пересечение судеб дворян Боборыкиных и яснополянских крестьян Кандауровых-Зябревых. (2005, «История»); *Чернова Ю. В.* (Тула). Владения Хомяковых на Тульской земле. (2005, «История»).

<sup>4</sup> *Якин Д. И.* (Белоярский). Помни имя свое. (2008, «Этнология»); *Копылова Е. Р.* (Тобольск). Моя родословная. (2006, «История»); *Бальчиндорджтева М. Ж.* (Улан-Удэ). Легенды, мифы и исторические хроники в родословной моей семьи. (2005, «Этнология»).

<sup>5</sup> *Доспан-Оол Я. В.* (Кызыл). Монгуш Лопсан-Чимит — первый тувинский ученый-лингвист, просветитель. (2006, «Этнология»); *Доржиев В. Ю.* (С. Кусочи, Агинский Бурятский АО). Имя, возвращенное народу. (2005, «Этнология»).

<sup>6</sup> *Афонина Е. М.* (Моск. обл.). Языческие традиции и русская изба. (2005, «Этнология»).

общая характеристика танцев народов региона<sup>7</sup>; составление перечня культовых мест народов Южного Дагестана<sup>8</sup>; появились и более современные сюжеты, о чем будет рассказано ниже.

Не обойдена вниманием тема войны и судьбы ее участников с той и другой стороны<sup>9</sup>. Исторической памяти заслуживают все участники войны, к ним относятся и курсанты Урюпинского военно-пехотного училища<sup>10</sup>. Молодежь не ограничивается героями недавних событий, воскрешая далекое прошлое и героизм отдельных людей, верой и правдой служивших России. В. И. Бурнашева посвятила свое исследование незаслуженно забытому коменданту Бийской крепости П. И. Четову<sup>11</sup>. Сочинение А. Д. Малина воскрешает память о достойном имени немецкой семьи Берманов, рассказывая о ее трагической судьбе<sup>12</sup>. Такие темы имеют очень большое значение для патриотического воспитания молодежи, о чем в последние годы так много говорится. Патриотизм и современные тенденции его формирования в молодежной среде, по мнению В. А. Лузан, может выявить исследование готовности к службе в армии<sup>13</sup>. Воспитание патриотизма, считают некоторые авторы, может быть реализовано через воспитание правовой культуры у молодежи<sup>14</sup>. Некоторые работы посвящены переосмыслению тех или иных событий отечественной истории и взаимоотношений с соседними государствами<sup>15</sup>.

Тематика докладов второй половины 1990-х гг. отразила растущую озабоченность молодежи по поводу своего будущего<sup>16</sup> и в частности перспектив

<sup>7</sup> Шопаров А. А. (Нальчик). Танцевальная культура народов Северного Кавказа. (2005, «Этнология»).

<sup>8</sup> Керимова Д. М. (Дербент). Культовые места народов Южного Дагестана в контексте этнокультурной истории региона. (2005, «Этнология»).

<sup>9</sup> Витковская Н. В. (Псков). История холокоста на территории Себежа и округи. (2007, «История»); Богатырев С. В. (Киров). Смертельна горечь плена (вехи судьбы солдат вермахта на Вятской земле). (2006, «История»).

<sup>10</sup> Торхова Ю. А. (Урюпинск). К вопросу о сохранении исторической памяти на основе материала о курсантах Урюпинского военно-пехотного училища. (2008, «История»).

<sup>11</sup> Бурнашева В. И. (Бийск). Служение отчизне и забвение: судьба коменданта Бийской крепости полковника П. И. Четова. (2008, «История»).

<sup>12</sup> Малина А. Д. (Киров). «Им не воздвигли мраморной плиты...» (Трагическая история немецкой семьи Берманов). (2006, «История»).

<sup>13</sup> Лузан В. А. (Славгород). Патриотизм: современные тенденции формирования в молодежной среде (на примере исследований готовности к службе в армии в малом городе Алтайского края). (2008, «Политология»).

<sup>14</sup> Сагалаева Е. А., Бирюкова Ю. В. (Урюпинск). Исследование влияния правовой культуры молодежи на состояние историко-культурного наследия малого города России (на примере памятников истории и культуры г. Урюпинска). (2008, «Этнология»); Скрипченко А. А. (Электрогорск). Влияние личности призванного на его адаптацию в рядах вооруженных сил Российской Федерации в период срочной службы. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>15</sup> Гвалия В. Г. (Респ. Карелия). Георгиевский трактат как результат имперской политики России. (2005, «История»).

<sup>16</sup> Шарифуллина Е. Р. (Сургут). Формирование образа возможного будущего у старшеклассников. (2006, «Социология»).

трудоустройства<sup>17</sup>. Она обращается к изучению образа и ценности труда, его мотивации<sup>18</sup>. Особенно широко и остро представлена эта проблематика в секции «Социология»<sup>19</sup>: Возможное преодоление безработицы молодежь видит в развитии малого бизнеса<sup>20</sup>, в правовом урегулировании труда несовершеннолетних<sup>21</sup>. Во второй половине 90-х гг., когда процесс социального расслоения общества стал не просто заметен, а очевиден, все чаще в докладах появляются слова «бедность» и «богатство» и осмысление процессов, происходящих в обществе<sup>22</sup>. Возвращением в конец XIX в. стало появление «людей на дне». Подростки усматривают причины этого явления в психолого-социальных факторах<sup>23</sup>.

«Россия глазами молодых (на примере десятиклассников г. Сыктывкара)»<sup>24</sup> — так назывался один из докладов секции «Социология». К сожалению, самого доклада не пришлось прослушать. Однако вся предыдущая тематика свидетельствует об обеспокоенности за свое будущее, которая ныне царит в молодежной среде. Молодые люди по праву считают себя частью общества, однако городская и сельская молодежь оказалась в неравных социально-экономических условиях. Сельская молодежь ищет выхода из создавшегося положения. Примером может служить работа прошлых лет «Профессиональная организация школьников как фактор развития личности в условиях сельского социума» (с. Ытык-Кюэль, Респ. Саха-Якутия)<sup>25</sup>. Многие темы до начала 90-х гг. были просто немыслимы для молодежи. Понимая, что темы докладов сформулированы не без участия учителей, преподавателей, организаторов внешкольной работы, можно сделать вывод и о тревоге взрослых за будущее молодежи. Если посмотреть на регионы,

<sup>17</sup> Канифатова А. С. (Слюдянка). Безработица. Проблемы трудоустройства молодежи. (2006, «Социология»); Петрова А. В. (Краснодар). Проблемы молодежи на рынке труда. (2006, «Социология»); Юн О. О. (Респ. Тыва). Проблемы безработицы в Тандинском куужуне Республики Тыва. (2007, «Гос. управление»); Скоробогатова А. С. (Тюмень). Поиск работы — это тоже работа. (2005, «Социология»); Моисеева Е. Д. (Бийск). Оценка возможности старшеклассников реализовать право на труд. (2007, «Политология»).

<sup>18</sup> Пугач С. П. (Курск). Образ и ценности труда в русской культуре. (2005, «Культурология и психология»).

<sup>19</sup> Каменев С. И. (Рубцовск). Жизненные стратегии современной молодежи: ценностно-смысловые и компетентные факторы. (2006, «Социология»); Рождественский С. Е. (Кострома). Подросток в бизнесе: социализация или девиация? (2006, «Социология»).

<sup>20</sup> Дзигоева З. К. (Респ. Сев. Осетия — Алания). Малый бизнес малого города (г. Беслан). (2006, «Социология»).

<sup>21</sup> Гордеева М. И. (Курск). Правовое регулирование труда несовершеннолетних в Российской Федерации (на примере Курской области). (2011, «Юриспруденция и судеб. экспертиза»).

<sup>22</sup> Безгодова А. А. (Пос. Дедовичи, Псковской обл.). Бедность и богатство в представлениях современной российской молодежи. (2005, «Социология»); Кузнецов М. М. (Москва, МГУ, студент 2 курса). Бедность как социальное явление. (2007, «Гос. управление»).

<sup>23</sup> Золотарева А. С. (Усолье-Сибирское). Люди «на дне» — психолого-социальные аспекты проблемы. (2007, «Культурология и психология»).

<sup>24</sup> Журавлев Н. Ю. (Респ. Коми). Россия глазами молодых (на примере десятиклассников г. Сыктывкара). (2006, «Социология»).

<sup>25</sup> См. прим. 1.



откуда происходят авторы докладов, то это в подавляющем большинстве районы Сибири, Бурятия, Коми, Тува, города и населенные пункты Поволжья и т. д.

**Образование.** Предметом дискуссии среди молодежи стала политика государства по отношению к образованию и особенно к его реформированию. Это также получило отражение в докладах, например: «Отношение студентов к классическим и новым формам получения образования» (г. Москва, МГУ)<sup>26</sup>. Помимо перестройки самого образовательного процесса, серьезную озабоченность как родителей, так и общественности вызвало соотношение бюджетного и платного образования в России<sup>27</sup>. В середине первого десятилетия XXI в. стало возможно подвести некоторые итоги и обратить внимание на социокультурные последствия социально-экономических реформ в сфере образования, судить о тенденциях и перспективах их проведения<sup>28</sup>. Решение вопросов, относящихся к сфере образования (в том числе проведение реформ образования), представляет особую сложность в регионах, где не обеспечено среднее и даже начальное обучение. Как, например, на Севере, в отношении детей коренных народов, ведущих передвижное оленеводческое хозяйство. Автор одного из докладов предложил свой проект организации начального обучения для детей коренной национальности Ханты-Мансийского автономного округа, построенный на использовании передвижных обучающих станций<sup>29</sup>. Проект амбициозный, но реально выполнимый и, безусловно, актуальный, так как система интернатов для детей коренных национальностей Севера начинается не с младших классов. Не обойдена вниманием учащихся и профильная школа<sup>30</sup>. Реформы в образовании молодые склонны оценивать и с медицинской точки зрения, сопоставляя модульную и традиционную системы обучения<sup>31</sup>.

**Семья.** По сравнению с 90-ми гг., когда на молодежь обрушилась пропаганда раннего, чуть ли не с детского сада, полового воспитания, когда нравственность, прочные семейные устои, как нечто архаичное и отсталое, подвергались сомнению, в последние годы общество как будто «опомнилось». Прошел «Год ребенка», «Год семьи». Мы видим, что государство стало уделять внимание этому вопросу — хоть, может быть, и не вполне

<sup>26</sup> См. прим. 1.

<sup>27</sup> Мяло Е. С. (Альметьевск). К вопросу платного и бюджетного образования в России. Мнения специалистов и родительской общественности. (2007, «Гос. управление»).

<sup>28</sup> Баскакова О. Н., Самойлова Т. А., Пашутин Д. В. (Курск). Социокультурные последствия социально-экономических реформ образования: тенденции и перспективы. (2005, «Социология»).

<sup>29</sup> Стич Л. Ю. (Пос. Федоровский, Ханты-Мансийский АО — Югра). Проектирование начального обучения в передвижных обучающих станциях для детей коренной национальности Сургутского района. (2008, «Этнология»).

<sup>30</sup> Дежко О. В., Попкова И. А. (Г. Муравленко, Ямало-ненецкий АО). Профильная школа глазами учащихся. (2005, «Социология»).

<sup>31</sup> Смирнова А. А. (С. Кобра, Кировской обл.). Оценка психического здоровья и способностей учащихся в сравнении модульной и традиционной систем обучения. (2005, «Медицина»).

достаточное. У молодежи озабоченность проблемами семьи и воспитания детей проявилась раньше. Родительский дом стал рассматриваться как начало начал<sup>32</sup>; многодетность в семейных союзах — как основа традиционного семейного уклада в условиях современного общества<sup>33</sup>; милосердие — как составная часть мировоззрения россиян<sup>34</sup>. Привлекаются и литературные произведения, создающие образ дома, теплого семейного очага (например, «Мотив дома в творчестве Ю. Ш. Кюзенгеша»)<sup>35</sup>. Среди семейных сюжетов — исследование семейных традиций сибирского крестьянства<sup>36</sup>, взгляд на собственную семью как на часть большого этноса<sup>37</sup>, или на историю страны — в контексте истории своей семьи<sup>38</sup>. Некоторым сюжетам присуща драматическая окраска, — например, о гибели деревень, оставленных жителями из-за отъезда молодежи и ухода из жизни стариков<sup>39</sup>. Но в то же время молодежь связывает возрождение России с возрождением деревень<sup>40</sup> и даже представляет свое село в XXI в.<sup>41</sup>, т. е. достаточно оптимистично смотрит в будущее. Некоторые доклады стали результатом многолетних комплексных поисково-краеведческих экспедиций, пусть даже речь идет об одной, отдельно взятой деревне, «России малом уголке»<sup>42</sup>. С темой семьи и семейных ценностей связано и воспитание подрастающего поколения. Обращается внимание на проблему дефицита дошкольных детских учреждений, так много обсуждаемую сегодня<sup>43</sup>. В последние годы много говорится о проблемах воспитания в семье, о детско-родительских отношениях. Отсутствие взаимопонимания между родителями и детьми<sup>44</sup>, недостаток родительского внимания и любви,

---

<sup>32</sup> Смирнов С. А. (Киров). Родительский лом — начало начал (повседневный быт уникальной семьи). (2008, «Этнология»).

<sup>33</sup> Федорова В. И. (С. Чурапча, Респ. Саха-Якутия). Многодетность в семейных союзах как основа традиционной семейной укладности в условиях современного общества. (2006, «Этнология»).

<sup>34</sup> Горбик М. В. (Липецк). Милосердие как составная часть мировоззрения российского человека. (2005, «Социология»).

<sup>35</sup> См. прим. 1.

<sup>36</sup> Малахова А. А. (С. Краснощеково, Алтайский край). Семейные традиции сибирского крестьянства. (2007, «Этнология»).

<sup>37</sup> Бубнов В. С. (Усолье-Сибирское). Моя семья как часть большого этноса. (2007, «Этнология»).

<sup>38</sup> Васин С. М. (Пос. Сафоново, Мурманской обл.). История страны в истории моей семьи. (2006, «История»).

<sup>39</sup> Бузанаков А. В. (Киров). О чем молчит земля? (Жизнь и смерть смородинной деревни Бусыгино). (2006, «Этнология»).

<sup>40</sup> Зинько М. В. (Пос. Салми, Респ. Карелия). Возрождение России через возрождение маленькой карельской деревни. (2007, «История»).

<sup>41</sup> Федорова Е. В. (С. Зуткулей, Читинской обл.). Мое село в XXI веке. (2006, «Гос. управление»).

<sup>42</sup> Вязовченко О. А. (Печоры). России малый уголок (историческое исследование по материалам комплексной поисково-краеведческой экспедиции в деревне Печки Печорского района). (2005, «История»).

<sup>43</sup> Гонцова В. В., Цыремпиллов В. Ц. (Северобайкальск). Проблема детских дошкольных учреждений в г. Северобайкальск. (2007, «Политология»).

<sup>44</sup> Дармаева А. Е. (Пос. Могойтуй, Забайкальский край). Причины возникновения конфликтов подростков с родителями и особенности их поведения в конфликтных ситуациях. (2011, «Социо-

по мнению Д. М. Керимовой из Дагестана, ведет к скрытому социальному сиротству<sup>45</sup>. Представляет интерес доклад Р. Э. Габуевой и Л. А. Элбакиевой из Владикавказа, обративших внимание на еще одну проблему воспитания — детей-потребителей, что не всегда связано с материальным благополучием семьи<sup>46</sup>. Озабоченность вызывают дети, выросшие в неполной семье, число которых катастрофически растет<sup>47</sup>, проблема социального сиротства<sup>48</sup>, проблема детей, оставшихся на улице<sup>49</sup>.

**Демография.** Тесно связана с семьей и демографическая проблематика, и обеспокоенность, связанная с кризисом рождаемости — как в крупных городах<sup>50</sup>, так и на селе — в регионах, прежде отличавшихся высокой рождаемостью. И в то же время молодые авторы задаются вопросом: есть ли демографический кризис в сельской местности<sup>51</sup>. Молодежь ищет способы преодоления демографического кризиса в стране, например, через пропаганду многодетности и т. д.<sup>52</sup> Что же касается малых этносов, проблема ставится гораздо шире — недостаточная разработанность социально-правовых аспектов существования, особенно коренных малочисленных народов Севера<sup>53</sup>.

**Молодежные объединения, досуг.** Обрушение системы социализации вызвало интерес к ее истории: «История детского движения» (г. Тобольск)<sup>54</sup>. В 90-е гг. были утрачены такие институты социализации молодежи, как пионерия, комсомол. Следствием этих событий стали проблемы с досугом молодежи («Досуговые предпочтения подростков», г. Мончегорск)<sup>54</sup>, создание неформальных объединений с сомнительными лидерами<sup>55</sup>, правовой

---

логия»); *Батожаргалов Б. Б.* (Пос. Агинское, Забайкальский край). Особенности детско-родительских взаимоотношений в современной бурятской семье. (2011, «Социология»).

<sup>45</sup> *Керимова Д. М.* (Дербент). Скрытая форма социального сиротства как следствие недостатка родительского внимания и любви. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>46</sup> *Габуева Р. Э., Элбакиева Л. А.* (Владикавказ). Подростки как потребители. (2006, «Социология»).

<sup>47</sup> *Азовцева Е. А.* (Липецк). Неполные семьи и дети в них. Причинно-следственные связи. (2006, «Социология»).

<sup>48</sup> *Чемекова А. Н.* (Йошкар-Ола). Социальное сиротство глазами молодого поколения. (2011, «Социология»).

<sup>49</sup> *Карамзина Н. С.* (Пос. Таксимо, Респ. Бурятия). Дети без адреса и прописки. (2006, «Социология»).

<sup>50</sup> *Новоселова Е. О.* (Псков). Современный кризис рождаемости населения г. Пскова в свете региональных социально-экономических проблем. (2007, «Гос. управление»).

<sup>51</sup> *Кириллина К. С.* (Респ. Саха-Якутия). Есть ли демографический кризис в сельской местности (2005, «Социология»).

<sup>52</sup> *Воронкова А. А.* (Лесной). Еще один способ преодолеть демографический кризис в стране. (2007, «Культурология и психология»).

<sup>53</sup> *Волкова С. А.* (Кировск). Социально-правовые аспекты существования коренных малочисленных народов Севера. (2006, «Этнология»); *Зайцева Ю. С.* (Сургут). Проблема законодательства коренных малочисленных народов Севера. (2011, «Юриспруденция и судеб. экспертиза»).

<sup>54</sup> См. прим. 1.

<sup>55</sup> *Сибиряков Е. С.* (Волгоград). Неформальные объединения молодежи: прошлое и настоящее. (2006, «Социология»).

нигилизм молодежи. Школьники отмечают сложный психологический климат в школе, требующий специальных исследований<sup>56</sup>, выявляют факторы, влияющие на развитие школьной тревожности<sup>57</sup>, девиантного поведения подростков<sup>58</sup>, девичьей жестокости<sup>59</sup>. В последние годы стали нередкими случаи суицида подростков на почве сложных внутришкольных отношений<sup>60</sup>. Эта проблема не может не тревожить общество. Привлечение молодежи к жизни страны, ее политическое участие в выборах как форме реализации конституционных политических прав граждан видится молодежи достаточно перспективным делом<sup>61</sup>. Но начинать надо с первичной политической социализации первого молодого поколения, родившегося и выросшего в постсоветский период<sup>62</sup>. Новые молодежные организации отличаются своей спецификой<sup>63</sup>. В докладах отмечается, что в среде молодежи меняются ценностные ориентации<sup>64</sup>, а многие молодежные субкультуры вызывают откровенную тревогу<sup>65</sup>. Тем более, что именно в этой среде распространено употребление легких наркотиков<sup>66</sup>. Однако диалог с «неформальной» молодежью возможен, считают школьники Бийска, и есть пути преодоления разногласий<sup>67</sup>. Нарушение процессов социализации подростков, ослабление функций семьи, расслоение общества на богатых и бедных, проблема

<sup>56</sup> Левчикова Н. А. (Муравленко). Взаимоотношения в классном коллективе как предмет психологического исследования. (2005, «Культурология и психология»); Зорин Г. А. (Старый Оскол). Изучение проблем формирования межличностных отношений в коллективе старшеклассников. (2011, «Социология»).

<sup>57</sup> Меркулова В. А. (Барнаул). Факторы, влияющие на развитие школьной тревожности. (2005, «Культурология и психология»); Денисова Н. Ю. (Улан-Удэ). Невротизация как проявление школьной дезадаптации. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>58</sup> Асанова Ю. А. (Златоуст). Девиантное поведение подростков. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>59</sup> Коновалова Е. В. (Сосногорск). Девичья жестокость. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>60</sup> Фазылова Э. В., Арачков А. Ю. (С. Миасское, Челябинской обл.). Исследование суицидального риска современных подростков. (2007, «Культурология и психология»); Попова Т. В. (Сыктывкар). Психолого-педагогические аспекты деятельности специалистов школы по проблеме подросткового суицида. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>61</sup> Чернов И. С. (Белгород). Выборы как одна из форм политического участия молодежи Белгородской области в реализации конституционных политических прав граждан. (2005, «Политология»).

<sup>62</sup> Чубанов И. Е. (Жуковский). Первичная политическая социализация первого молодого поколения, родившегося и выросшего в постсоветский период. (2008, «Политология»).

<sup>63</sup> Гунгаева Б. Б. (Пос. Агинское, Агинский Бурятский АО). Специфика молодежных общественных организаций в Агинском Бурятском автономном округе. (2008, «Политология»).

<sup>64</sup> Жамбалова Е. Б. (Агинский Бурятский АО). К вопросу о характере ценностей у агинских бурят на современном этапе. (2005, «Социология»).

<sup>65</sup> Павленко М. В. (Мурманская обл.). Проявление молодежных субкультур в неформальных организациях города Мончегорска. (2005, «Социология»).

<sup>66</sup> Каширская К. Г. (Липецк). Проблема употребления легких наркотиков в молодежной среде города Липецка. (2005, «Социология»).

<sup>67</sup> Кустовинова Е. С. (Бийск). Оценка возможностей диалога жителей города Бийска «неформальной молодежью». (2011, «Социология»).

безработицы имели одним из своих последствий агрессивное поведение подростков<sup>68</sup>. Проблема неадекватного поведения подростков отмечается в Дагестане — регионе, где молодое поколение традиционно не могло держать себя вызывающе по отношению к обществу<sup>69</sup>. У детей физически здоровых, живущих в семьях даже неполных, больше условий реализовать себя. Но ребята не могут не видеть и ситуаций, которые существенно ограничивают возможности детей. Это дети-инвалиды, особенно в условиях сельского социума<sup>70</sup>, дети-сироты, для социализации которых вполне может быть применен метод арт-терапии<sup>71</sup>. Социализация — процесс достаточно сложный. В него включена семья, коллектив сверстников, все общество. Ее успешному осуществлению мешает немало конфликтогенных факторов, которые требуют вмешательства, принятия мер<sup>72</sup>. Одна из самых недавно возникших тем — введение в государстве ювенальной юстиции и последствия этого мероприятия<sup>73</sup>.

**Секция «Время молодых: государственное управление в XXI веке —** относительно новая в программе «Шаг в будущее», как и факультет государственного управления МГУ им. М. В. Ломоносова. Именно в этой секции впервые были сделаны доклады «Образ России в представлениях молодежи», основанный на материалах г. Барнаула<sup>74</sup>, «Политика России глазами молодых»<sup>75</sup>. Доклады в этой секции свидетельствуют об интересе молодежи к воспитанию будущих управленцев и роли школьного самоуправления в этом деле<sup>76</sup>; в последнем некоторые авторы видят даже путь воспитания гражданственности<sup>77</sup>. Молодежь предлагает свои проекты: интерактивного курса

<sup>68</sup> Михайленко И. Г. (Гаджиево). Подростковая агрессивность — психологическая закономерность или социальный феномен? (2005, «Культурология и психология»); Турилкина Л. С. (Пенза). Изучение агрессивного поведения в подростковом возрасте. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>69</sup> Мусаева М. А. (Махачкала). Проблема адекватного поведения в подростковом возрасте. (2005, «Культурология и психология»).

<sup>70</sup> Максименко Д. И. (С. Шипуново, Алтайский край). Модель социальной адаптации детей с ограниченными возможностями здоровья в условиях сельского социума. (2011, «Социология»).

<sup>71</sup> Богдан О. В. (Якутск). Арт-терапия как эффективный метод реабилитации детей-сирот в обществе. (2011, «Социология»).

<sup>72</sup> Морев Д. А. (Тюмень). Конфликтогенные факторы в основных сферах социализации подростков. (2005, «Культурология и психология»).

<sup>73</sup> Суворова А. А. (Барнаул). Ювенальная юстиция в современной России и перспективы ее развития. (2011, «Юриспруденция и судеб. экспертиза»); Солодовникова В. А. (Г. Лангепас, Ханты-мансийский АО — Югра). Ювенальная юстиция. (2011, «Юриспруденция и судеб. экспертиза»).

<sup>74</sup> Морковкина А. Г. (Барнаул). Образ России в представлениях молодежи (на примере исследований в Алтайском крае). (2008, «Политология»).

<sup>75</sup> Журавлев Н. Ю. (Респ. Коми). Политика глазами молодых (на примере учащихся г. Сыктывкара). (2007, «Политология»).

<sup>76</sup> Моисеенко Э. С. (Улан-Удэ). Роль школьного самоуправления (опыт реализации авторского проекта) в развитии и становлении творческих и лидерских качеств личности. (2007, «Гос. управление»).

<sup>77</sup> Маччасынова В. В. (Г. Нюрба, Респ. Саха-Якутия). Школьное самоуправление и движение юных лидеров как начальная стадия развития гражданственности. (2007, «Политология»).

«Как стать успешным»<sup>78</sup>; «Выявление лидерских качеств как основы будущих управленцев»<sup>79</sup>. В тематике докладов конференции нередки сюжеты о важной роли гражданских инициатив в современном российском обществе — прежде всего со стороны молодежи<sup>80</sup>. Это говорит об активной жизненной позиции молодых людей. Свидетельство тому такие темы, как: «Политическое сознание и ориентация студенчества на примере Республики Тыва»<sup>81</sup>; «Современные концепции управления талантами»<sup>82</sup>; «Российский управленец: социальная типология»<sup>83</sup>. У молодых есть предложения об экономическом развитии своего края через туризм<sup>84</sup>. В качестве проблемы молодые люди выдвигают даже реализацию права на жизнь в современном мире<sup>85</sup>. Не остался обойденным вниманием молодых авторов достаточно трудный и затянувшийся процесс формирования гражданского общества в государстве<sup>86</sup>, политические реформы президента В. В. Путина (например, введение институтов полпредства и губернаторства), особенно с точки зрения оценки их целесообразности и эффективности<sup>87</sup>, роль местного самоуправления<sup>88</sup>. Довольно смелым по тематике стал доклад о проявлении авторитарных тенденций в режиме В. В. Путина, на примере взаимоотношений регионов и Центра<sup>89</sup>. Отметим, что именно в работе секции «Государственное управление» активно участвуют студенты Московского университета, хотя далеко не все из них — москвичи. Кстати сказать, в других секциях конференции школьники и студенты Москвы, Санкт-Петербурга и их областей практически не представлены.

---

<sup>78</sup> *Воронин А. А.* (Урюпинск). Проект интерактивного курса «Как стать успешным». (2005, «Гос. управление»).

<sup>79</sup> *Сультимова Ц. Ц.* (Агинский Бурятский АО). Выявление лидерских качеств как основы будущих управленцев. (2005, «Гос. управление»).

<sup>80</sup> *Тучин Р. Ю.* (Челябинск). Роль гражданских инициатив в современном российском обществе. (2007, «Политология»).

<sup>81</sup> *Хемер-Оол Д. Ю.* (Республика Тыва). Политическое сознание и ориентация студенчества на примере Республики Тыва. (2005, «Гос. управление»).

<sup>82</sup> *Суханова М. Л.* (Москва, МГУ). Современные концепции управления талантами. (2005, «Гос. управление»).

<sup>83</sup> *Дупак О. В.* (Москва, МГУ). Российский управленец: социальная типология. (2005, «Гос. управление»).

<sup>84</sup> *Павлов Н. Э.* (С. Токко, Респ. Саха-Якутия). Перспективы развития туризма в Олекминском улусе. (2007, «Этнология»).

<sup>85</sup> *Дубровский Д. Н.* (Кызыл). Проблемы реализации права человека на жизнь в современном мире. (2005, «Политология»).

<sup>86</sup> *Новикова О. А.* (Волгоград). Проблемы формирования имиджа власти в условиях создания гражданского общества. (2005, «Политология»); *Якимова Ю. Б.* (Шелехов). Общественные объединения как один из факторов развития гражданского общества. (2006, «Политология»).

<sup>87</sup> *Ребякова Н. А.* (Челябинск). Политические реформы президента В. В. Путина (на примере института полпредства и губернаторства). (2008, «Политология»).

<sup>88</sup> *Баранова Н. Н., Сергеева Е. Н.* (Братск). Роль местного самоуправления в Российской Федерации на примере города Братска. (2005, «Политология»).

<sup>89</sup> *Вислов П. А.* (Алайск). Проявление авторитарных тенденций в режиме В. В. Путина на примере взаимоотношений Центра и Регионов. (2007, «Гос. управление»).

Гендерная тематика крайне редка, но все же представлена в докладах. Гендерные различия в подростковом возрасте изучаются с помощью... факторного опросника Кэттела (!)<sup>90</sup>. Отмечается низкая политическая активность женщин и их дискриминация<sup>91</sup>. Однако деловая женщина, женщина-политик, ее имидж становится для молодых исследователей все более привлекательной темой<sup>92</sup>. Заслуживает внимания доклад Р. М. Даудовой из Дагестана, в котором поставлен вопрос о социально-психологических барьерах, препятствующих карьерному росту женщины<sup>93</sup>. Стремление женщин сделать собственную карьеру породило у девушек новый взгляд на рождение детей<sup>94</sup>.

**Национальные проблемы.** В 90-е гг. все регионы Российской Федерации испытали заметное изменение этнического состава населения за счет мигрантов<sup>95</sup>. Естественным желанием приезжих стало создание землячеств, других общественных организаций, которые позволили бы сохранить язык, поддерживать традиции и культуру своего этноса. Это обогатило бы культуру каждого населенного пункта страны в условиях стабильного развития экономики. Однако это породило проблемы в жизни коренного населения принимающих регионов, создало определенные трудности и озабоченность его за свое будущее. Отсюда и интерес молодых исследователей к национальным проблемам<sup>96</sup>, в частности к межнациональным отношениям<sup>97</sup> и конфликтам<sup>98</sup>, формированию толерантного отношения

<sup>90</sup> *Фазылова Э. В.* (С. Миасское, Челябинской обл.). Выявление гендерных различий в старшем подростковом возрасте с помощью 16-факторного опросника Кэттела. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>91</sup> *Куренных К. А.* (Лесной). Низкая политическая активность женщин и их дискриминация. (2008, «Политология»).

<sup>92</sup> *Кабичка Е. А.* (Сыктывкар). Имидж женщины — политика и пути его формирования. (2008, «Политология»).

<sup>93</sup> *Даудова Р. М.* (Махачкала). Социально-психологические барьеры, препятствующие построению карьеры женщины. (2006, «Культурология и психология»).

<sup>94</sup> *Патракова Т. В., Тимофеева А. К.* (Челябинск). Взгляд девушек 90-х на изменение демографической ситуации в России. (2008, «Культурология и психология»).

<sup>95</sup> *Леушина М. И.* (Сургут). Современные проблемы миграции. (2008, «Этнология»); *Исмаилова А. А.* (Екатеринбург). Правовые аспекты трудовой миграции Кыргызской Республики в Свердловской области. (2011, «Юриспруденция и судеб. экспертиза»).

<sup>96</sup> *Иванушкин И. В.* (Калуга). Проблема роста националистических движений в России. (2005, «Социология»); *Ададурова Е. А.* (Муравленко). Ребенок в многонациональной семье. (2005, «Социология»);

<sup>97</sup> *Гусарова О. Н.* (Сыктывкар). Национальный аспект отношений в современной России. (2007, «Политология»); *Мальшева А. С.* (Бийск). Некоторые аспекты межнациональных отношений в Алтайском крае и городе Бийск. (2007, «Культурология и психология»).

<sup>98</sup> *Соколов А. А.* (Инта). Влияние этнического состава населения на возникновение межнациональных конфликтов. (2008, «Политология»); *Нарожная Т. М.* (Белгород). Правовое регулирование этноконфессиональных конфликтов и межнациональных отношений в современной России. (2007, «Политология»); *Зуева А. А.* (Иркутская обл.). Изучение проявления агрессивного поведения разных этнических групп на примере города Шелехова. (2005, «Культурология и психология»).

к людям другой национальности<sup>99</sup>. Реакцией на события в г. Кондопоге можно считать доклад А. М. Курбако из Петрозаводска «Чума XX века — ксенофобия»<sup>100</sup>. Молодежь волнует такая глобальная проблема, как террор, особенно очевидная в последние годы в Дагестане<sup>101</sup>. Но беспокоит она и жителей других регионов<sup>102</sup>. Конечно, проявления террора в том же Дагестане отражают сложную социально-экономическую ситуацию, одной из составляющих которой является высокий уровень безработицы<sup>103</sup>. Терроризм требует ответной реакции, прежде всего если речь идет о детях, школьниках<sup>104</sup>. Обсуждается даже возможность применения смертной казни как меры социальной защиты общества<sup>105</sup>. Мерой, способной служить консолидирующим началом в обществе молодежь считает новые государственные праздники, например, государственный праздник День народного единства (4 ноября)<sup>106</sup>. К кругу национальных проблем относится и проблема моно- и билингвизма в самоидентификации этноса<sup>107</sup>. В 90-е гг. такие вопросы, ссылаясь на мнение психологов, ставили в республиках Прибалтики, используя их как повод для ликвидации статуса русского языка как государственного.

**Духовная культура.** В последнее два десятилетия государство стало активно пропагандировать интерес к религии. Видимо, все заметнее становилась нравственная опустошенность общества (рухнули старые идеалы, но ничего не было предложено взамен). Появилась необходимость социокультурологических исследований для выяснения отношения старшеклассников к религии<sup>108</sup>. Обращение к корням духовной культуры вызвало интерес к миссионерской деятельности тех, кто способствовал распространению и

<sup>99</sup> *Матвеев Е. Г.* (Муравленко). Осознание необходимости и обозначение пути формирования установок толерантного сознания у современных школьников в условиях многонациональности. (2005, «Социология»); *Анисимов Н. Н.* (Нефтеюганск). Формирование толерантного сознания как шаг к построению гражданского общества. (2008, «Политология»).

<sup>100</sup> *Курбако А. М.* (Петрозаводск). Чума XXI века — ксенофобия. (2007, «Культурология и психология»).

<sup>101</sup> *Магомедов М. Н.* (Каспийск). Террор — глобальная проблема. (2006, «Социология»).

<sup>102</sup> *Раднаев Г. Ю., Раднаева А. Ю.* (Улан-Удэ). Терроризм и борьба с ним в современных политических условиях. (2007, «Политология»).

<sup>103</sup> *Серов Г. Ю.* (Махачкала). Влияние высокого уровня безработицы на социально-политические процессы в Дагестане. (2008, «Политология»).

<sup>104</sup> *Иванова А. Н.* (Челябинск). Антитеррор: проблема безопасности школьников. (2006, «Политология»).

<sup>105</sup> *Ильченко О. Н.* (Бийск). Место смертной казни в системе мер социальной защиты общества. (2006, «Политология»); *Лушкин М. Ю.* (Златоуст). Смертная казнь. (2011, «Юриспруденция и судеб. экспертиза»).

<sup>106</sup> *Мошта П. А., Малышева Н. В.* (Мурманск). Государственный праздник День народного единства как отражение особого становления гражданского общества и правового государства (феномен 4 ноября). (2007, «История»).

<sup>107</sup> *Цой Д.-П. В.* (Пос. Агинское, Читинской обл.). Влияние фактора моно- и билингвизма на культурную самоидентификацию подростков пос. Агинское. (2006, «Культурология и психология»).

<sup>108</sup> *Боронаев А. С.* (Улан-Удэ). Отношение старшеклассников к религии (опыт социокультурологического исследования). (2007, «Этнология»).



укреплению христианства (например, Стефана Пермского)<sup>109</sup>, к влиянию православных храмов и монастырей на духовно-нравственное оздоровление общества<sup>110</sup> и в тоже время к поиску дохристианских традиций, сохраняющихся в духовной культуре своего этноса и даже выступающих как фактор сохранения идентичности<sup>111</sup>. Пользуясь отсутствием четкой государственной идеологии в 90-е гг. и своеобразно понимаемой свободой слова, совести и демократией (от центра до окраин), в России пустили корни секты, запрещенные в странах их возникновения за тоталитарный характер. Молодежь видит опасность этих сект, некоторые из которых подрывают семейные устои (например, мормоны, с их многоженством). Влиянию религиозных сект на сознание молодежи в Бурятии был посвящен доклад девушки из г. Улан-Удэ, вызвавший бурную дискуссию<sup>112</sup>.

**Традиционная культура.** Не менее важное место в докладах молодых занимает интерес к традиционной культуре — как материальной, так и духовной (конструкция и планировка старинных построек, одежда, обрядность). На фоне господства некачественных, а порой и опасных детских игрушек почти каждый год в секции «Этнология» появляются доклады о традиционных детских игрушках — куклах<sup>113</sup>. Они стали особенно популярны в качестве сувениров в этнографических музеях, на народных празднествах. Их многочисленные варианты — игрушка, оберег — охотно раскупаются. Появились кружки, секции в Домах творчества, привлекающие не только детей, но и взрослых. Некоторые из докладов на эту тему представляют даже маленькие пособия по изготовлению кукол. Их наряжают в традиционные костюмы, подчеркивая этим этническую идентичность. Да и сами участники нередко во время произнесения своих докладов бывают одеты в традиционные костюмы, что, можно сказать, свидетельствует о «единстве в многообразии».

Не обойдена вниманием и традиционная медицина.

**Естественнонаучные дисциплины.** Среди дисциплин этой категории отметим биологию, связанные с ней проблемы экологии<sup>114</sup>, что является

<sup>109</sup> Лобанова В. А. (Респ. Коми). По следам миссионера Стефана Пермского (села Вендига-Чернутаево, деревни Сельб — Мелентьево — Латьюга Удорского района, Республика Коми). (2005, «Этнология»).

<sup>110</sup> Гончарова Л. В. (Сафроново). Влияние православных храмов и монастырей на духовно-нравственное оздоровление общества. (2005, «Социология»).

<sup>111</sup> Покидько М. А. (Бийск). Шаманизм как традиционная культура алтайского и кумандинского народа. (2005, «Этнология»).

<sup>112</sup> Алексеева Е. Н. (Улан-Удэ). Влияние религиозных сект на сознание молодого этноса Бурятии. (2008, «Этнология»).

<sup>113</sup> Скрипнюк А. С., Иванова М. В. (Кондопога). Традиционные тряпичные куклы конца XIX — начала XX века в Карелии (по материалам летних этнографических экспедиций). (2005, «Этнология»).

<sup>114</sup> Бурцева А. Н. (С. Буй, Респ. Бурятия). Экологические проблемы как одна из социально значимых проблем современного общества. (2006, «История»).

показателем серьезной озабоченности молодых людей опасностью неправильного природопользования, загрязнения окружающей среды, воды, проблемой утилизации отходов и использования вторичного сырья.

Авторами докладов по естественным и точным дисциплинам в подавляющем большинстве являются жители восточных регионов России. Центральную часть страны представляют участники — жители Пскова, Калуги, Костромы, Тулы, Курска, Петрозаводска, городов (Самары, Волгограда) и областей Поволжья. Молодежь из провинции показывает свою необыкновенную активность, стремление к знаниям. Ее интерес к проблемам, которыми живет страна, говорит о том, что она желает быть не частью общества потребителей, а активно участвовать в жизни страны, быть ее достойными гражданами.

В последние годы (2006—2011) программа «Шаг в будущее» несколько изменила свое содержание, но продолжает свою благородную миссию. Произошли некоторые изменения в организации работы спортивных секций Конференции. Но сама Конференция для Исторического факультета приобрела большую значимость, приравнена к Олимпиаде, результаты которой дают возможность поступления в МГУ имени М. В. Ломоносова. В связи с этим число докладов по этнографии сократилось и чаще всего их авторы — ученики младших классов, еще не абитуриенты. В заключение следует отдать должное учителям, педагогам, руководителям Домов творчества, которые не оставили детей, молодых людей в трудный период жизни государства. Только их помощь помогла многим детям если и не поступить в московский вуз, то впервые в жизни побывать столице, жизнь которой разительно отличается от жизни далеких уголков Российской Федерации, откуда они приехали.

**О. Е. Казьмина**

## **Русская Православная Церковь и вызов прозелитизма**

В постсоветский период в России сложилась новая религиозная ситуация, которая сильно отличалась от существовавшей как в советский, так и в дореволюционный периоды. Вместе с тем религиозное развитие в предшествующие периоды повлияло на современную ситуацию. Одной из ее черт, унаследованных от дореволюционного времени, является тесная взаимосвязь религиозной и этнической идентичностей. Эта связь, исторически характерная для страны, способствовала тому, что религия зачастую воспринималась не просто как личное дело человека, а как составляющая часть культурной традиции.

Специфика советской секуляризации также оказала влияние на новую религиозную ситуацию. Советская секуляризация сильно отличалась от секуляризации на Западе. В западных странах секуляризация принесла приватизацию религии: произошло перемещение религии из общественной сферы в личную, на первое место выдвинулся личный религиозный выбор<sup>1</sup>. В Советском Союзе религия не считалась личным делом человека, а скорее трактовалась как пережиток прошлого, чуждая (или даже враждебная) идеология. Кроме того, в условиях, когда у людей практически не было возможности получить религиозное образование или даже элементарные религиозные знания, религия в основном сохранялась на уровне обычаев и обрядов, вплетенных в этническую культуру и традицию, что также не способствовало ее приватизации.

Новая постсоветская религиозная ситуация не только дала свободу Русской Православной Церкви (РПЦ), но и бросила целый ряд вызовов, суть которых в основном сводилась к тому, как увязать новизну ситуации с представлениями, унаследованными из прошлого.

При анализе религиозной ситуации в современной России и рассмотрении ответов РПЦ на вызовы времени можно выделить три периода: начало — середина 1990-х гг., конец 1990-х — середина 2000-х и середина 2000-х — настоящее время. Критерии выделены на основе ряда факторов. Это и церковно-государственные отношения, и позиции РПЦ по тем или иным вопросам, и концептуальные изменения в религиозном законодательстве, и

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Wilson B. Religion in secular society*. London, 1966. P. 14.

изменения в коллективных культурных идентичностях и место религиозной идентичности в их иерархии, и др. В статье будут показаны различия в ответах РПЦ на вызов прозелитизма в указанные три периода.

В 1990-е гг. религия начала восстанавливать свои позиции в российском обществе. Среди прочих новых черт религиозной ситуации появился и вопрос прозелитизма. До этого времени сам термин «прозелитизм» был неизвестен подавляющему большинству российского населения. Собственно, для него и не было места в предшествующие периоды. В начале XX в. в Российской империи существовала иерархия религиозных организаций, в зависимости от соотношения их прав и ограничений. Вершину ее занимала Православная Церковь, имевшая статус государственной и пользовавшаяся привилегиями, которых не имели другие религиозные организации, хотя и испытывавшая сильный контроль со стороны государства. Принадлежность к православию оберегалась государством. Возможность смены религиозной принадлежности имела четкую направленность. Обращение в православие было не просто открыто для всех российских подданных, но и поощрялось. Переход же из православия в любое другое христианское, а тем более нехристианское исповедание был запрещен законом. Нелегальным считалось и обращение из любой другой христианской конфессии в нехристианскую. Переход из одной инославной христианской конфессии в другую, хотя и не исключался, но был затруднен. Присоединение иноверцев к признанному государством неправославным христианским деноминациям детально регламентировалось<sup>2</sup>. Только Православная Церковь имела право проповедовать свое вероучение за пределами своей традиционной паствы. Вместе с тем, хотя миссионерская деятельность Православной Церкви была очень активной, она была направлена прежде всего на нехристианское население страны, прежде всего на этнические группы, исповедовавшие традиционные верования. Неправославный прозелитизм был запрещен законом. Конечно, религиозная практика не всегда соответствовала официальным нормам. Было, например, небольшое число этнических русских, перешедших в католицизм, хотя католицизм рассматривался как этническая религия некоторых групп, расселенных в Российской империи. Было среди этнических русских и небольшое число баптистов, хотя изначально баптистам было разрешено проповедовать только среди российских немцев. Однако в целом прозелитизм не представлял проблемы для Православной Церкви.

Начало религиозной свободы в России обычно связывают с принятым в 1905 г. Указом об укреплении начал веротерпимости. Он улучшил положение неправославных конфессий и разрешил переход из одного христианского исповедания в другое.

Однако религиозная свобода существовала недолго и была прервана революционными событиями октября 1917 г. Сразу после революции на РПЦ, которая ассоциировалась со старым режимом, обрушились репрессии. В первое десятилетие советской власти, когда острие государственной политики в

---

<sup>2</sup> Цыпин В. А. Русская Православная Церковь в 1905—1917 гг. // Большая Российская энциклопедия. Т. «Россия». М., 2004. С. 219.

отношении религии было сосредоточено на борьбе с РПЦ, другие религиозные организации могли действовать относительно свободно. В этот период некоторые протестантские деноминации (баптисты, евангельские христиане, пятидесятники) даже сумели обратить довольно много новых последователей<sup>3</sup>. Более того, когда пятидесятники обратились к В. И. Ленину с просьбой открыть их церковь в Петрограде, им было разрешено это сделать<sup>4</sup>. Однако с конца 1920-х гг. уже все религиозные организации стали подвергаться суровым гонениям. В таких условиях верующие зачастую не могли открыто исповедовать свою религию, о возможностях же миссионерства не могло быть и речи. Была лишь прозелитизация атеизма. Навязывание атеизма (который нередко определяют как квази-религию) в советский период подходит под существующие определения прозелитизма. Оно сопровождалось идеологическим нажимом, психологическим давлением, соблазном быть (считаться) атеистом. В советский период были годы более и менее интенсивной антирелигиозной борьбы, но к концу этого периода большинство людей в том или ином виде испытало на себе антирелигиозную социализацию.

Среди характерных особенностей религиозной ситуации начала 1990-х гг. было возросшее религиозное многообразие. Религиозному плюрализму благоприятствовали как настроение населения, открытого всему новому, так и правовой фон. Закон «О свободе вероисповеданий»<sup>5</sup>, принятый в 1990 г., предоставил практически неограниченную религиозную свободу. Одновременно, хотя в России не было традиции рассматривать религию как личное дело, философия этого закона базировалась на идеях индивидуального религиозного выбора, нейтралитета государства по отношению ко всем конфессиям, равенства всех религиозных организаций и приватизации религии. Этот закон ослаблял традиционную для России связь религии и этничности. В начале 1990-х гг. в стране появилось много новых религиозных организаций, различные западные христианские организации развернули активную проповедническую деятельность.

Поскольку исторически Россия была страной с преобладанием православного населения, но в советский период многие отошли от религии, одной из главных задач, вставших перед РПЦ в начале 1990-х гг., была рехристианизация традиционно православного населения. Однако РПЦ оказалась не единственным действующим лицом на этом поприще. С ней пытались конкурировать различные прибывшие с Запада протестантские евангелические организации, активизировала свою деятельность Римско-Католическая Церковь.

<sup>3</sup> *Bolshakoff S.* Russian nonconformity: The story of «unofficial» religion in Russia. Philadelphia, 1950. P. 119—120.

<sup>4</sup> *Лункин Р.* Пятидесятники в России: опасности и достижения «нового» христианства // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., СПб., 2002. С. 343.

<sup>5</sup> Закон Российской Советской Федеративной Социалистической Республики «О свободе вероисповеданий» // Ведомости Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР. № 21. 25 окт. 1990 г.

Русская Православная Церковь была недовольна и даже напугана условиями соревнования и соперничества с вновь прибывшими организациями и заняла оборонительную позицию. В годы коммунистического режима Церковь фактически была «заперта» за церковной оградой и потеряла навыки миссионерской деятельности и приходской работы вне храма. Прибывшие с Запада протестанты и католики, напротив, имели большой опыт в таких видах деятельности. Неравные условия соревнования создавали трения между РПЦ и западными христианскими организациями. К тому же Русская Православная Церковь не ожидала возникновения такого соперничества и столь активной миссионерской деятельности со стороны западных христиан. Иерархи РПЦ принимали непосредственное и активное участие в разработке либерального Закона 1990 г. и не пытались включить туда статьи об особом положении РПЦ или о сдерживании деятельности других деноминаций.

Защищаясь от прозелитизма, Русская Православная Церковь пыталась обращаться к экуменическим настроениям христианских конфессий, подчеркивая, что экуменизм и прозелитизм несовместимы<sup>6</sup>. Когда же подобные обращения не дали результатов, РПЦ стала более непосредственно противостоять проповеднической деятельности западных христианских деноминаций, в отношениях с которыми в тот период возобладали изоляционистские тенденции.

Споры по поводу прозелитизма усугублялись и тем, что Русская Православная Церковь, с одной стороны, и западные христианские организации, с другой, использовали разные критерии для разграничения между приемлемой миссионерской деятельностью и неприемлемым прозелитизмом. По мнению евангелических протестантских деноминаций, любой человек, являющийся лишь «номинальным» христианином, даже если он был ранее крещен, может рассматриваться в качестве законного объекта евангелизации в любом регионе мира, независимо от того, действует ли там другая христианская церковь, и этот регион будет считаться «законным миссионерским полем»<sup>7</sup>. Католики же обращались к представлению о вселенском характере своей Церкви.

Русская Православная Церковь согласна с тем, что каждый человек должен достичь личного контакта с Богом, полагая, что этот контакт постепенно становится все более крепким через таинства, церковные службы и т. п. Вместе с тем, по мнению РПЦ, большинство жителей России (которая считается канонической территорией РПЦ) находится под ее духовным окормлением, поскольку они или, по крайней мере, их родители были крещены в Православной Церкви. Таким образом, Россия, с точки зрения РПЦ, не может рассматриваться как открытое поле для миссионерской

---

<sup>6</sup> Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Благовестие и культура. Доклад на Всемирной миссионерской конференции (Салвадор, Бразилия, 24 нояб. — 3 дек. 1996 г.) Печатается по изд.: Церковь и время. 1998. № 1 (4). С. 15—34 // Православная миссия сегодня. Сб. текстов по курсу «Миссиология» / Сост. Прот. Владимир Федоров. СПб.: Апостольский город, 1999. С. 36.

<sup>7</sup> Witte J., Jr. Introduction // *Proselytism and orthodoxy in Russia. The new war for souls* / Ed. by J. Witte, Jr., M. Bourdeaux. Maryknoll (N. Y), 1999. P. 21.

деятельности других деноминаций. Как сказал Патриарх Московский и всея Руси Алексей II на Архиерейском Соборе 1997 г., РПЦ рассматривает миссионерскую деятельность деструктивной, когда она направлена на лиц, крещенных в православии или связанных с православием исторически<sup>8</sup>. Свое мнение Церковь базирует на словах Апостола Павла: «Я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Римлянам 15:20). Таким образом, то, что евангелические деноминации рассматривали как законную и даже полезную миссионерскую деятельность, в глазах РПЦ представлялось как недопустимый прозелитизм.

В начале — середине 1990-х гг. РПЦ, чувствуя обеспокоенность по поводу появления многочисленных новых деноминаций и соперничества на миссионерском поле и проводя свою идею о недопустимости подобного соревнования, обращалась не только к теологическим аргументам, но и к этническим чувствам своих реальных или потенциальных последователей. В отличие от начала 1990-х гг., когда люди были готовы к восприятию всего нового, во второй половине 1990-х гг. озабоченность РПЦ была встречена более благосклонно. К середине десятилетия произошли существенные изменения в менталитете населения, и эйфория по поводу западных ценностей заметно убавилась<sup>9</sup>. В религиозной сфере это проявилось в большем интересе к православию и другим традиционным конфессиям. Также исторически типичная для России взаимосвязь этнической и религиозной идентичностей, ослабшая в начале 1990-х гг., вновь усилилась. Связывая себя с РПЦ (или другими традиционными конфессиями), люди часто выражали не только (или не столько) их религиозное мировоззрение, но и этническое самосознание.

К середине 1990-х гг. позиция Русской Православной Церкви становится более активной: инославному прозелитизму Церковь противопоставляет свою миссионерскую деятельность. Архиерейский Собор 1994 г. принял определение «О православной миссии в современном мире». Вскоре после этого был создан Миссионерский отдел Московского Патриархата, поставивший цель оторванному от культурной среды прозелитизму противопоставить миссию, связанную с культурой и традициями народов, среди которых велась и ведется проповедь<sup>10</sup>. В 1995 г. РПЦ была принята «Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви»<sup>11</sup>. В документе подчеркивалось, что миссия присуща самой природе Церкви и

<sup>8</sup> Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Архиерейскому Собору в Москве. 18—23 февр. 1997 — [http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=50&did=40&p\\_comment=&call\\_action=print1](http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=50&did=40&p_comment=&call_action=print1) (20.02.2005).

<sup>9</sup> Филатов С. Б. Послесловие. Религия в постсоветской России // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России. С. 471—472.

<sup>10</sup> См.: Иоанн (Попов), Епископ Белгородский и Старооскольский, председатель Миссионерского отдела при Священном Синоде Русской Православной Церкви. Миссия Церкви в православном понимании: экклезиологические и канонические обоснования // Журн. Московской Патриархии. 1996. № 1. С. 71.

<sup>11</sup> Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви // Православная миссия сегодня. Сб. текстов по курсу «Миссиология». С. 11—16.

всегда составляла главнейшую обязанность церковных людей, поскольку это исполнение заповеди Иисуса Христа Своим ученикам: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел вам» (Мф. 28 : 19—20)<sup>12</sup>. В этой Концепции Церковь сформулировала формы и методы своей миссионерской деятельности в современном обществе. Всего в Концепции выделяются четыре основные формы миссионерской деятельности, или четыре миссии: информационная миссия (свидетельство самым широким слоям населения через средства массовой информации, организацию приходских библиотек и издание специальной миссионерской литературы), апологетическая миссия (свидетельство истины Православия в сравнении с другими вероучениями, противостояние прозелитической работе со стороны неправославных церквей, миссионерских организаций и отдельных евангелизаторов), воспитательная миссия, или воцерковление (работа с готовящимися ко Святому Крещению и с теми, которые, будучи крещенными, не получили соответствующего знания основ веры и не стали еще активными членами Церкви, включение крещенного человека в церковную жизнь в полной мере, формирование православного уклада жизни), внешняя миссия (свидетельство истины православия среди народов не имеющих христианских основ национальной традиции и культуры, но проживающих на канонической территории Русской Православной Церкви)<sup>13</sup>. С 1996 г. начинают проходить на регулярной основе Всеправославные миссионерские съезды.

В этот период Церковь также добивалась фаворитизма со стороны государства и получила его. Новый Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»<sup>14</sup>, принятый в 1997 г., изменил фон для осуществления прозелитической деятельности. Он подчеркивал тесную связь между религиозной жизнью и традиционной культурой и усиливал позиции религиозных организаций, издавна существовавших в России.

Из-за тесной связи между религиозной и этнической идентичностями другие религиозные организации стали восприниматься сквозь призму этничности. В результате в этот период у РПЦ были более теплые отношения с другими так называемыми традиционными религиями России (которые воспринимались как «религии наших соседей»), чем с неправославными западными христианскими деноминациями (которые воспринимались как «другие», «чужие», «соперники»).

В межконфессиональных отношениях в конце 1990-х гг. Русская Православная Церковь предпочитала сотрудничать именно с традиционными религиями страны (к ним, кроме РПЦ, стали относить ислам, буддизм и иудаизм). В декабре 1998 г. по инициативе Русской Православной Церкви

---

<sup>12</sup> Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. С. 11, 12.

<sup>13</sup> Там же. С. 14.

<sup>14</sup> Российская Федерация. Федеральный Закон о свободе совести и о религиозных объединениях от 26 сент. 1997 г. № 125-ФЗ. Принят Гос. Думой 19 сент. 1997 г. Одобрен Советом Федерации 24 сент. 1997 г. Подписан Президентом РФ 26 сент. 1997 г. Вступил в силу 1 окт. 1997 г. // Рос. газ. 1997. 1 окт.



представители этих четырех религиозных традиций создали Межрелигиозный совет России. Что же касается отношений РПЦ с западными христианскими деноминациями, они в конце 1990-х — начале 2000-х гг. зачастую были довольно сложными. Основное препятствие для их улучшений РПЦ видела в проблеме прозелитизма.

Во второй половине 1990-х гг. такие миссионерские мероприятия, как массовые протестантские богослужения на стадионах и в концертных залах, ушли в прошлое. В общественном дискурсе и межконфессиональном диалоге термин «прозелитизм» с конца 1990-х гг. стал особенно часто связываться с дебатами между РПЦ и Римско-Католической Церковью по поводу деятельности католиков в России. Конфессии, сильно различающиеся своими учениями, оказались более изолированными друг от друга в сферах своей деятельности, в то время как достаточно близкие (как православие и католицизм) оказались в большем соперничестве. Номинальному православному легче обратиться в католицизм, чем в деноминацию, более далекую по вероучению, тем более что по социальным вопросам позиции РПЦ и Римско-Католической Церкви часто бывают схожими.

При обсуждении прозелитизма с Римско-Католической церковью, так же как и со всеми другими оппонентами, постоянным аргументом Русской Православной Церкви было положение о канонической территории. Оно базируется как на теологических основаниях православного учения, так и на тесной связи между религиозной принадлежностью и национальной и этнической идентичностью. Как отмечал Патриарх (тогда еще митрополит) Кирилл, «[к]аноническое предание неразделенной Церкви сформулировало очень важный принцип: в одном городе — один епископ, то есть в одном городе, или говоря шире, в одном месте — одна Церковь»<sup>15</sup>.

Основными положениями католической стороны в этих дебатах были универсализм Римско-Католической церкви, особый статус Петрова служения, на чем базировалось обоснование католической миссионерской работы во всем мире<sup>16</sup>. Католическая церковь подчеркивала, что она против прозелитизма, понимаемого как переманивание верующих из одной деноминации в другую с использованием недостойных средств. В то же время подчеркивалась миссионерская природа Христианской церкви, которая заставляет каждого христианина быть миссионером. Православный верующий должен нести православное свидетельство, а католик — католическое<sup>17</sup>. Русская Православная Церковь увидела в таких заявлениях попытки обоснования католической миссионерской деятельности на территории России.

<sup>15</sup> Православие и инославие — продолжающийся диалог. Ответы председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на вопросы участников Интернет-конференции портала «Лютеранство в России» — [www.mospat.ru/text/publications/id/7575/html](http://www.mospat.ru/text/publications/id/7575/html) (01.08.2005).

<sup>16</sup> Католичество в России. Субкультура или контркультура? Круглый стол в редакции Интернет-портала «Религия и СМИ». 23 декабря 2003 г. — <http://www.religare.ru/analitics7799.html> (17.12.2004).

<sup>17</sup> Там же.

Что же касается католического свидетельства в России, то мнение РПЦ было следующим: «Римско-Католическая Церковь, как и другие Церкви, призвана благовествовать о Христе, однако ее миссия должна быть направлена на тех, кто в силу своих национально-культурных корней принадлежит к традиционно католической пастве, а не на людей, имеющих православные корни и тем более крещенных в Православной Церкви»<sup>18</sup>.

В конце 1990-х — начале 2000-х гг. обе церкви неоднократно заявляли, что они стремятся к христианскому единству и осуждают прозелитизм, который понимается как давление на совесть. В то же время проблема прозелитизма оставалась одной из главных озабоченностей РПЦ в ее отношениях с Римско-Католической Церковью. И как раньше проблема усугублялась различным пониманием рамок допустимой миссионерской деятельности и значения термина «прозелитизм». На рубеже XX и XXI вв. напряжение в отношениях между двумя церквями усилилось и достигло пика в 2002 г., когда Римско-Католическая Церковь реорганизовала свою структуру на территории России, создав четыре епархии, которые были объединены в церковную провинцию. РПЦ интерпретировала это как попытку католической экспансии в России. На протяжении последующих лет проблема прозелитизма оставалась главным препятствием для потепления отношений между РПЦ и РКЦ.

Однако, хотя проблема прозелитизма решена не была, с 2006 г. отношения между Русской Православной Церковью и Римско-Католической Церковью стали улучшаться. Такой вывод можно сделать на основе анализа документов и выступлений иерархов с обеих сторон. Сместились и акценты: Теперь Церкви стараются подчеркивать общность позиций по социальным проблемам и вопросам морали, а не обсуждать разногласия, связанные с прозелитизмом.

В этот же период Русская Православная Церковь активизировала свою миссионерскую деятельность. В 2007 г. Священный Синод РПЦ принял «Концепцию миссионерской деятельности Русской Православной Церкви»<sup>19</sup>. В июне 2008 г. этот документ был одобрен Архиерейским Собором РПЦ, в Определении которого указывалось, что главным объектом миссии РПЦ являются люди, которые принадлежат к православию по крещению, по семейной или национальной традиции, но нуждаются в просвещении, воцерковлении и возгревании духовной жизни<sup>20</sup>. Концепция определила формы и методы миссионерской деятельности Церкви в новых условиях и

---

<sup>18</sup> Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. 18 февр. 1997 г. Ч. 11. Межконфессиональные и межрелигиозные отношения. Участие в деятельности международных христианских организаций // Журн. Московской Патриархии. 1997. № 3. С. 59.

<sup>19</sup> Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. <http://www.patriarchia.ru/db/text/220902.html> (10.06.2008).

<sup>20</sup> Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви». <http://www.mospat.ru/center.php?page=41632&newwin=1&prn=1> (10.07.2008).

подчеркнула большую важность работы с молодежью. В новой концепции выделено пять (а не четыре, как прежде) основных форм миссионерской деятельности. Добавилась миссия примирения, которая не рассматривалась в предыдущих документах<sup>21</sup>. Как указывается в документе, миссия примирения должна помогать людям осознать возможность и необходимость созидания мира между людьми различных национальностей, возрастов и социальных групп<sup>22</sup>. В документе также подчеркивается, что Церковь делает различие между миссионерской деятельностью и прозелитизмом. В Концепции 2007 г. дается следующее определение прозелитизма: «Под прозелитизмом принято подразумевать любую прямую или косвенную попытку воздействовать на религиозность человека другого вероисповедания с целью склонения к вероотступничеству через какую-либо “приманку”, путем обмана или утаивания правды, использование неопытности и незнания личности, нужды и т. п. Прозелитизм отличается от миссионерства нарушением духовно-нравственных законов и норм, в том числе свободы человеческой воли»<sup>23</sup>. Таким образом, подчеркивается, что в случае прозелитизма смена религиозной принадлежности происходит не в результате свободного выбора, а путем определенных ухищрений. Определение прозелитизма, данное Русской Православной Церковью, в целом близко к определениям этого феномена, которые давались другими христианскими деноминациями. В большинстве определений подчеркивается, что одно из главных различий между миссионерством и прозелитизмом заключается в том, что в то время как миссионерство основывается на убеждении, прозелитизм обычно не обходится без психологического давления<sup>24</sup>. Всемирный Совет Церквей еще в 1961 г. определил прозелитизм как деятельность, искажающую христианское свидетельство и использующую в скрытой или явной форме обман, подкуп, чрезмерное давление или унижение с целью обращения в свою конфессию<sup>25</sup>.

И православные, и католические, и протестантские теологи разделяют взгляд на прозелитизм как на евангелизацию, при которой используются недостойные и недопустимые методы по отношению к тем, среди которых ведется проповедь, и не уважается свобода человека<sup>26</sup>. В то же время православные теологи воспринимают католические и протестантские заявления о праве каждой церкви на евангелизацию как оправдание соревновательной деятельности, которая нарушает христианский идеал единой Церкви<sup>27</sup>. Взамен предлагается представление о евхаристическом сообществе, в котором

<sup>21</sup> Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> *Foldesi T.* Mission and proselytizing: the Hungarian case // *Pluralism, proselytism, and nationalism in Eastern Europe*. J. of ecumenical studies. Winter—spring, 1999. Vol. XXXVI, N 1—2. P. 151.

<sup>25</sup> *Koshy N.* Religions freedom in a changing world. Geneva, 1992. P. 79.

<sup>26</sup> *Karkkainen V. M.* Proselytism and church relations: Theological issues facing older and younger churches // *The Ecumenical Rev.* Vol. 52. July 2000. P. 383.

<sup>27</sup> *Vasilididis P.* Mission and proselytism: An orthodox understanding // *Eucharist and witness: Orthodox perspectives on the unity and mission of the church*. Geneva, 1998. P. 45.

право на публичную проповедь уравнивалось бы правом на ограждение своей веры от чужой проповеди<sup>28</sup>.

В последние годы Русская Православная Церковь активизировала диалог с западными христианскими деноминациями и участвовала в совместных с католиками и протестантами действиях по отстаиванию христианских ценностей в секуляризованном мире. В этот период также стал более интенсивным межконфессиональный диалог по вопросам миссионерской деятельности. В 2006 г. Римско-Католическая Церковь и Всемирный Совет Церквей (РПЦ входит в эту организацию) начали совместный проект по выработке единого кодекса поведения в противоречивой сфере обращения из одной конфессии в другую<sup>29</sup>. В рамках проекта было проведено несколько межконфессиональных консультаций и объявлено, что скоро будет принят Кодекс о религиозном обращении<sup>30</sup>. Другой характерной особенностью современной ситуации стало то, что в межхристианских отношениях обращается первостепенное внимание не на расхождение по проблеме прозелитизма, а на общность позиций в деле миротворчества, разрешения социальных проблем, солидарность в отстаивании традиционных христианских ценностей, сохранении христианской морали и духовности. Таким образом, РПЦ отказалась от изоляционизма и стала подчеркивать необходимость совместных действий с католиками и протестантами.

Во время визита митрополита (тогда еще архиепископа) Илариона (Алфеева), председателя Отдела внешнецерковных связей Московского Патриархата, в Рим в 2009 г. и его встречи с папой Римским Бенедиктом XVI проблема прозелитизма даже не упоминалась. Папа Бенедикт XVI и архиепископ Иларион говорили о важности нести христианское свидетельство, защищать традиционные ценности в секуляризованном мире, предпринимать совместные действия в области культуры и образования. По-прежнему не решенной проблемой архиепископ Иларион назвал только сохраняющуюся напряженность между греко-католиками и православными на Западной Украине и отметил, что Русской Православной Церкви и Римско-Католической Церкви необходимо урегулировать этот затянувшийся конфликт.

В своем докладе на Архиерейском совещании 2010 г. Патриарх Кирилл, анализируя современное состояние православно-католических отношений, также не упомянул проблему прозелитизма. Напротив, он отметил, что в диалоге между РПЦ и РКЦ наметился ряд позитивных тенденций, и подчеркнул, что взгляды двух церквей по многим вопросам (таким, как секуляризация, глобализация, нормы морали) совпадают. Патриарх Кирилл объявил также, что Русская Православная Церковь и Римско-Католическая Церковь

---

<sup>28</sup> *Prodromou E. H.* International religious freedom and the challenge of proselytism // *Thinking through faith: New perspectives from orthodox christian scholars.* / Ed. by *A. Papanikolaou, E. H. Prodromou.* Crestwood (N. Y.), 2008. P. 275.

<sup>29</sup> Vatican and WCC to pursue Common code of conduct on religious conversion — <http://www2.wcc-coe.org/pressreleasen.nsf/index/pr-06-12.html> (24.10.2010).

<sup>30</sup> Dr. Coolins Geevarghese attends the WCC — Vatican consultation on a Code of conduct on conversion. — [http://www.jacobiteonline.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id](http://www.jacobiteonline.com/index.php?option=com_content&view=article&id) (16.03.2011).

намерены вместе сотрудничать с ООН, ЮНЕСКО и другими международными организациями<sup>31</sup>.

В это период РПЦ также активизировала свою миссионерскую деятельность за рубежом и открыла новые приходы в ряде неправославных стран.

Одновременно РПЦ стала давать более сдержанные оценки миссионерской деятельности западных христиан в России, которая велась в 1990-е гг. В то время как в прошлом обычно все протестанты причислялись к соперникам на миссионерском поле, теперь обозначения более дифференцированы. Подчеркивается, что в агрессивном прозелитизме участвовали не все протестантские деноминации, а только наиболее фундаменталистские, неохаризматические и псевдо-протестантские организации. Признается также, что даже в 1990-е гг. Русская Православная Церковь поддерживала конструктивные отношения с рядом протестантских организаций во Всемирном Совете Церквей. Как сказал в 2010 г. в одном интервью заместитель председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата игумен Филипп (Рябых), в 1990-е гг. Русская Православная Церковь осуществляла совместные социальные программы с протестантскими организациями во Всемирном Совете Церквей, а направлявшаяся в Россию гуманитарная помощь этих организаций шла через РПЦ<sup>32</sup>.

Даже из этого краткого анализа видно, что позиции РПЦ в отношении угрозы прозелитизма со временем существенно менялись. Можно сделать вывод, что проблема прозелитизма была связана с переходным периодом и с новизной сложившейся в 1990-е гг. религиозной ситуации. В начале 1990-х гг. РПЦ оказалась в положении обороны и старалась убедить своих соперников воздержаться от прозелитизма. Позже она приступила к разработке конструктивных механизмов собственной миссионерской деятельности, чтобы противостоять прозелитизму. Первая реакция на появление различных проповедников была в значительной степени защитной. Когда РПЦ упрочила свои позиции, проблема прозелитизма отступила на второй план.

В заключение надо также отметить, что межконфессиональный диалог по вопросу о миссионерской деятельности и прозелитизме осложнялся отсутствием единого общепринятого определения прозелитизма и четкого разграничения между понятиями «миссионерство» и «прозелитизм». В России на восприятие проблем миссионерства и прозелитизма влияла также исторически существующая тесная связь между этнической и религиозной идентичностями, представление о традиционных конфессиях и традиция воспринимать религию не только (или не столько) как личное дело, но и как часть культурного наследия.

<sup>31</sup> Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском совещании 2 февр. 2010 г. — <http://www.patriarchia.ru/db/text/106151.html> (20.05.2010).

<sup>32</sup> Ответы заместителя председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата игумена Филиппа (Рябых) на вопросы корреспондента агентства «Благовест-инфо» 26 июня 2010 г. — <http://www.patriarchia.ru/db/text/1187607.html> (02.07.2010).

**Е. И. Ларина**

## **Религиозный фактор в формировании национального самосознания среднеазиатских народов**

### ***От культурогенеза к нациестроительству***

В конце XX в. государства Средней Азии впервые в истории региона получили не только выраженные государственные границы, но и их национальное наполнение. На смену культурогенезу, составлявшему суть развития региона на протяжении всей его истории<sup>1</sup>, пришел процесс становления национальных идентичностей и национальных государств. Проблема «национального возрождения» — одна из главных для среднеазиатских государств. В отличие от Запада, где формирование индустриальных обществ и, соответственно, наций завершилось сто лет назад, для Средней Азии период социально-экономических и политических трансформаций и образования наций на рубеже XX—XXI вв. вступил в пиковую фазу, что связано в первую очередь с образованием суверенных государств<sup>2</sup>.

Среднеазиатское общество традиционно имело сложнейшее этническое строение с различными типами самосознания (родоплеменным, сословным, локальным, социально-хозяйственным, религиозным)<sup>3</sup>. Во второй половине XIX в. в Среднюю Азию проникает этнонациональное самосознание: «...В Новейшее время под влиянием европейской культуры (через посредство России) возникло стремление к национальному единству», — написал по этому поводу блистательный востоковед В. В. Бартольд<sup>4</sup>. Советская власть стремилась максимально упростить национальную структуру среднеазиатского общества. В 1920-е гг. был прерван процесс этнизации кипчаков, сартов, юзов, текинцев, йомудов и др. На основе национального деления, введенного большевиками, в наши дни происходит так называемое

<sup>1</sup> Массон В. М. Культурогенез древней Центральной Азии. СПб., 2006.

<sup>2</sup> Абашин С. Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007; Ильхамов А. Археология узбекской идентичности // Этнический атлас Узбекистана. Ташкент, 2002; Ларина Е. И., Наумова О. Б. «В другом месте другие законы и собаки по-другому лают»: опыт переселения кош-агацких казахов в Казахстан и обратно // Расы и народы. Т. 34. М., 2009; Центральная Азия. Узнаваемые образы/неизвестный регион. [Новое литературное обозрение. Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре]. М.: НЛО, 2009. № 4 (066); Шоберлайн-Энжел Д. Перспективы становления национального самосознания узбеков // Восток. 1997. № 3.

<sup>3</sup> Абашин С. Н. Указ. соч. С. 11—35.

<sup>4</sup> Бартольд В. В. Сарт // Бартольд В. В. Соч. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 529.

национальное возрождение. Современные власти пытаются обеспечить однородность казахского, узбекского, туркменского, киргизского и даже таджикского (включая в него памирские народы) самосознания, что необходимо для «единства нации». Такая этнизация — неотъемлемая черта модернизации. На основе этих двух посылов государства вырабатывают национальную идеологию, призванную обеспечить национальную консолидацию в обществе<sup>5</sup>.

Практическая реализация новых теорий осуществляется в контексте двух противоречивых тенденций. Первая связана с изменением качественного состояния мира в конце XX в. и переходом его от индустриального этапа к этапу постиндустриальному, который называют также стадией глобализации. Этот переход сопровождается подъемом национального самосознания и усилением межэтнических противоречий<sup>6</sup>. Унификация образа жизни в обществе на стадии глобализации потребовала от этносов выработки новых адаптивных механизмов, поддерживающих самосознание и самоидентификацию народов. В традиционном обществе жизнеобеспечение и его этнические особенности были результатом длительной адаптации к специфическим условиям природно-экологической среды, в которой происходило их становление. Новое и Новейшее время отличаются принципиальной сменой адаптивных механизмов общества по отношению к среде. Индустриализация меняет среду обитания, профессионализируется духовное производство. Происходит трансформация этноспецифических черт в новых условиях. Надежным критерием этноса становится самосознание и самоидентификация народов. Наиболее стабильными оказываются социальные связи, которые меняются вместе со средой обитания, и их осознание этносом. И если по мере модернизации исчезают этнически специфические элементы культуры, то на первый план выходят формы общения, социальные связи этноса.

В Средней Азии радикальная трансформация общественных связей происходила в советский период. Сложилась уникальная система двойственности, отличная от периода XIX в. с его «косвенным управлением»<sup>7</sup>. Советское государство заменило традиционные институты власти на новые, в соответствии с советским законодательством, начало модернизацию края, создавало здесь развитую промышленную базу и т. д. В то же время вся обычная жизнь протекала «по традиции», хотя какие-то нормы и институты сохранялись скорее в виде исторической памяти, частично воспроизводились старшим поколением<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> См., напр.: Доктрина национального единства как логический этап обеспечения согласия и единства в казахстанском обществе. 05.03.2010 (<http://assembly.kz>); Каримов И. А. Без исторической памяти нет будущего. Ташкент, 1999; Рахмонов Э. Таджики в зеркале истории. Книга первая: от арийцев до Саманидов. Лондон; Душанбе, 2000.

<sup>6</sup> Карлов В. В. Народы северо-восточной Евразии в XIX и XX вв. М., 2010; Смит Э. Национализм и модернизм. М., 2004.

<sup>7</sup> Глуценко Е. Герои империи. Портреты российских колониальных деятелей. М., 2001.

<sup>8</sup> Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989; переизд. в: Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М., 2004.

Для народов бывшего СССР периодом активизации, кристаллизации традиционных социальных связей стали 1990-е гг. С началом перестройки и деидеологизации общественной жизни, а также в связи с реалиями становления рыночной экономики происходил резкий подъем национального самосознания, коренные изменения в жизнеобеспечении, распространение девиантного поведения, и, как следствие, в той или иной этнической группе складывались различные механизмы реакции на перечисленные процессы. Одной из форм адаптации к изменившимся условиям стало воссоздание традиционных социальных институтов. Этот процесс в Средней Азии начался стихийно, снизу, став своего рода переосмыслением собственных традиционных норм. Государство постепенно придавало традиции легитимный характер, создавая исполнительные органы на общественных началах (махалля в Узбекистане, совет аксакалов — в Казахстане). Параллельно в общественном сознании проводится избирательное и изобретательное конструирование этнически специфических традиций, в которых видят символы национального самосознания. Наиболее активно поиск таких символов протекает в религиозной сфере.

### **Сакрализация пространства и паломничество**

Постсоветский период стал в Средней Азии временем сакрализации исторического пространства в новых государственных границах. Начался активный поиск национальных героев, помещение их в исторический контекст. Места захоронений реальных или вымышленных исторических персонажей превращаются в святые места, а сами герои становятся ауля (святыми). Традиционное религиозное мировоззрение довольно быстро вообрало в себя новшества и вписало такие святые места в исламский контекст и представления о святости, поскольку конфессиональная среда, в которой формировалось религиозное сознание современных среднеазиатских народов, складывалась на традиционной основе почитания святых мест.

Исламская религия, как известно, покоится на пяти столпах, одним из которых является каноническая обязанность паломничества в Мекку (хадж). Главной целью любого верующего человека можно назвать достижение благочестия; одним из путей к которому является паломничество. Если для классического ислама существует лишь одно единственно возможное паломничество — в Мекку, то в Средней Азии уже давно произошла контаминация: представления об обязанности мусульманина переплелись с доисламской традицией почитания святых мест. Так, до сих пор считается, что трехразовое посещение Бухары заменяет паломничество в Мекку<sup>9</sup>; в Узбекистане, например, такими святыми местами сейчас стали комплексы составителя хадисов (преданий о словах и деяниях пророка Мухаммада) аль-Бухари под Самаркандом и основателя суфийского ордена шейха Баха ад-дина Накшбанда. В Киргизии к хаджу приравнивается паломничество на

---

<sup>9</sup> Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. сл. / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 2006. Т. 1. С. 301.



гору Тахти-Сулейман (г. Ош). Считается, что троекратное восхождение на эту гору равноценно хаджу. Там находится мавзолей со «следами коленей» то ли пророка Сулеймана, то ли самого пророка Мухаммада. Посещая пещеры, расположенные по пути на гору, можно излечиться от бесплодия и других болезней. Конечно, местные имамы осуждают такую практику, однако признают, что она стала повсеместным явлением: «Сегодня по всей Центральной Азии и на Кавказе можно найти мазары (кладбища), которые невежественные люди считают чуть ли не святее Мекки», — так, по свидетельству журналиста И. Ротаря, автора статьи о «постсоветском исламе», расценивает современное паломничество глава мусульман Оша<sup>10</sup>.

Среди казахов утверждается идея «малого хаджа», связанного со святыми местами Казахстана<sup>11</sup>. Это, в первую очередь, города Туркестан — с мавзолеем Ахмада ал-Йасави и могилой хана Аблая (на время объединившего все казахские жузы), Тараз — с могилой Баба-ата, Сузак — с могилами Айша-биби и Мухаммада ал-Ханафия, могила Арыстан-баба (в Отраре) и др. Время совершения паломничества определяется только возможностями и целями самого человека, каких-либо привязок к определенным датам не существует.

Если хадж является канонической обязанностью, то в паломничестве по святым местам усматривают духовную потребность. Особой притягательностью пользуются места, характеризующиеся «наибольшей концентрацией» сакральной энергии; как правило, маршруты паломничества строятся по восходящей линии — от менее значимых, локальных святых мест к местам регионального значения. Паломничество осуществляется по установившимся или вновь выработанным маршрутам. Иногда его организация привязана к неким магическим числам. Например, казахи стремятся посетить за один день три святых места, а узбеки — семь.

Считалось, что, посещая такие места, человек очищается от грехов или приобретает ряд духовных заслуг, что, в числе прочего, придает ему более высокий общественный статус. Нередко паломничество совершают в надежде решить личные проблемы: обрести потомство, заключить удачный брак, получить работу или продвижение по службе, излечиться от болезни, поступить в учебное заведение и даже отправить детей в летний лагерь. Для исполнения некоторых желаний надо приложить больше усилий — посетить большее число святых мест.

Теория и практика ислама стала активно дополняться доисламскими элементами уже с момента распространения ислама, что позволило востоковедам XX в. говорить о народном исламе<sup>12</sup>. В постсоветский период такое

<sup>10</sup> Ротарь И. Зигзаги постсоветского исламизма. Мусульманский ренессанс в странах СНГ принимает противоречивые формы // НГ-религии. 05.03.2008. С. 8—9.

<sup>11</sup> Ларина Е. И., Наумова О. Б. Паломничество в Южный Казахстан как «малый хадж» у российских казахов // Мир ислама. История. Общество. Культура. Материалы международной исламоведческой научной конференции. 11—13 дек. 2007. М.: РГГУ, Издательский дом Марджани, 2009.

<sup>12</sup> О синтезе язычества и мусульманства как основе «народного ислама» обстоятельно написал В. В. Литвинов; см.: Литвинов В. В. Религиозное паломничество: региональный аспект (на примере

дополнение стало приобретать ярко выраженный «национальный» оттенок. Для казахов это стало обращение к шаманизму, реконструированному тенгрианству.

### **Аккулар и сункар**

Функции аккулар и сункар. В современном паломничестве к святым местам Казахстана фигура собственно паломника отходит на второй план, уступая первенство своего рода организаторам, проводникам, медиумам, обеспечивающим осуществление заветных желаний паломника. Функции этих людей поистине обширны. Они называют себя: женщины от 30 лет — аккулар (акку — лебедь), мужчины — сункар (то есть сокол-кречет). Их деятельность охватывает все время паломничества; сначала это его организация: набор группы, заказ автобуса, выработка маршрута, заготовка необходимых предметов и продуктов питания (белых тканей, мяса, чая), организация видеосъемки, то есть наподобие функций руководителя «туристической» группы. В начале поездки организаторы рассказывают о жизни каждого из святых, чьи мазары включены в маршрут. Так передача эзотерических знаний дополняется историческим экскурсом, что полностью отвечает духу самого паломничества — почитанию предков. Вместе с тем такое паломничество приобретает ярко выраженный характер туристической поездки с целью изучения истории, в первую очередь связанной с исламом, со своей страной.

Главная функция аккулар и сункар — выполнять роль «медиаторов» между святыми и паломниками. Необходимость в посреднике для общения людей с духами — основная идея шаманства, и шаман выполнял эту миссию. Прежде баксы (казахский шаман) обретал возможность общаться с духами, облачившись в лебединое оперение и вооружившись кобызом (национальный струнный музыкальный инструмент), поскольку его душа во время путешествий в другие миры воплощалась в лебедя. Теперь «медиаторы» обходятся без специальных атрибутов; их одежда не отличается от одежды паломников, они не играют на музыкальных инструментах. Правда, они активно используют брошюры с благопожеланиями — бата, посвященные местам, через которые проходит маршрут. На могилах они передают каждому паломнику «слова» святого. Это могут быть упреки по поводу несправедных дел, совершенных в прежней жизни, предсказания будущего, наставления, пожелания. Важно признание «медиумов», что это говорят не они сами, а

---

Туркестана эпохи Средневековья и Нового времени). Елец, 2006. С. 133—143. Синонимичными являются также понятия «традиционный ислам», «бытовой ислам», которые выросли из выделенного в 1930-е гг. И. Гольдциером и Г. П. Снесаревым «народного ислама» (Хизриева Г. «Ислам», «мусульмане», «государство» в Российском исламоведении // *Ab imperio*. Исслед. по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2004. № 3). Социально-экономическую базу этого явления в среднеазиатском обществе вскрыл С. П. Поляков (Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе). Понятие «народный ислам», «традиционный ислам», «бытовой ислам» постепенно стали применять и к другим исламским регионам.

святые, осуществляющие через них общение с паломниками. Так что личностный момент в том, что говорится, исключается.

Зная родовые корни участников поездки, с одной стороны, и генеалогию святых, с другой, медиумы заранее указывают на святого патрона («ангела-хранителя») каждого участника паломничества. В этом проявляется почитание основателей родов и племен. Поэтому при посещении могилы «своего» святого человек молится с особым чувством и именно здесь оставляет часть белой ткани, как жертвоприношение. В течение всей поездки паломник носит накиннутую на шею на манер шарфа полосу белой ткани, которую потом бережно хранит дома. На святых местах эта ткань приобретает определенную сакральную силу. В случае болезни или других тяжелых событий в жизни ее используют как оберег и исцеляющее средство.

Во время посещения святых мест при содействии аккумуля и сункар происходит частичное достижение целей, движущих паломниками, — исцеление, духовное очищение, избавление от тяжелых мыслей, злобы, раздражения (именно о нем в первую очередь говорят все, кто совершал такие поездки). Со временем паломники надеются излечиться от таких серьезных недугов, как сахарный диабет, алкоголизм или бесплодие.

Апофеозом душевных метаморфоз становится не только новое мироощущение паломников; некоторые из них приобретают новое качество и новые возможности. У них медиумы обнаруживают дар, аналогичный своему, «открывают» энергетические каналы. Это могут быть и мужчины, и женщины, люди старшего возраста и молодые. Открытие «дара» у молодых нередко вызывает осуждение общественного мнения, так как за «открытием» непременно должна следовать практика, молодые люди с экстрасенсорными способностями должны лечить других людей, снимать порчу и сглаз. А переход к такого рода деятельности коренным образом меняет обычную жизнь — в молодом возрасте еще совсем не устоявшуюся и полную эмоциональных противоречий. Крайне желательно, чтобы «вновь открытые» также организовывали паломничество к святым местам. Если же они не желают этим заниматься, их настигают различные болезни. Такой выбор бывает довольно мучительным. Рассказывают о случаях самоубийств, последовавших за невозможностью совершить выбор в ту или другую сторону.

**Аккумуляр.** Не случаен выбор аккумуля и сункар для самоназвания. Культ лебедя известен всем тюрко-монгольским народам Евразии. Казахская поговорка гласит: «Лебедь — царь птиц». Он считался священной птицей, белый цвет его оперения отождествлял светлое и доброе начало. Он был тотемом отдельных родов у бурят, тувинцев, якутов, хакасов, монголов; между прочим, лебедь считался предком Чингисхана, что позволяло его генеалогическим потомкам — торе-чингизидам — носить лебяжьи шубки<sup>13</sup>.

Образ лебедя тесно связывался с шаманством. Одно из преданий гласит, что родоначальник казахских шаманов-баксы — Коркыт рожден лебедем или пери, облаченной в лебяжью шкуру. Одежда прорицателей и баксы частично

<sup>13</sup> Кукашев Р. Ш. К образу лебедя в казахском шаманстве // Этногр. обозрение. 2002. № 6.

состояла из лебяжьего пуха или частей тушки лебедя (шея и голова, крылья). Казахского дуану<sup>14</sup> — прорицателя могли изобразить в образе лебедя. В кобызе — главном инструменте и атрибуте шамана, многие также видят силуэт летящего лебедя.

До нашего времени культ этот сохранился фрагментарно. Главным образом в виде всем известного запрета на охоту и убийство лебедя: «Лебедей нельзя убивать, так как «они проклинают»»<sup>15</sup>. В некоторых местностях сохранился обычай во время пролета лебединой стаи подбрасывать вверх мелкие монетки (это делают женщины); считается, что это приносит благополучие и удачу.

Лебеда считают вместилищем духов предков — аруаков. Замечательная история, рассказанная Алмой Ишматовой: «Не так давно на месте старой разрушенной мечети решили построить новую. Уже наполовину возвели стены, но они рухнули. Во второй раз стены снова обрушились. То же случилось и на третий раз. Тогда один мулла посоветовал закопать под каждый угол развалин по свиной голове. Как только это было сделано, из-под руин вылетели два лебедя — аруаки, охранявшие старые развалины и не дававшие построить новую мечеть»<sup>16</sup>.

С у н к а р. Особую роль в мировоззрении тюрков играли хищные ловчие птицы. Их схематические изображения становились тамгами родов и племен, с ними связывалась генеалогия, части птиц выступали оберегами, они образуют мир сказок, преданий, мифов, примет. Особую роль хищные ловчие птицы занимали в ритуальной практике. Обращения к ним часто встречаются и в текстах среднеазиатских шаманов, причем птицы выступают в роли духов, к которым шаман обращается за помощью при исцелении больного. Приведем отрывок из заклинания казахского шамана: «Ты мой кречет, поднимающийся со скал, ты мой скачущий тулпар!»<sup>17</sup> В эпосе белый кречет не только часто является любимой ловчей птицей главного героя, но и сам герой в своих моральных, воинских и человеческих достоинствах постоянно сравнивается с этой птицей. Поэтому «ак шумкар» — один из излюбнейших эпитетов, употребляемых по отношению к главному герою, характеризующий его как человека в высшей степени положительного, героического и, как и сама птица, — незаурядного, необыкновенного.

Подтверждение необычности белого кречета можно найти в словаре З. Л. Будагова: «ак сұңкар... род белого сокола... солнце, день; прозвище

---

<sup>14</sup> Термин «дуана» имеет неоднозначный смысл. Он употребляется в значении «баксы», «прорицатель», «юродивый», «дервиш», «факир». Это человек, деятельность которого сочетает в себе элементы и шаманизма, и ислама. Подробнее см.: *Кукашев Р. Ш. Указ. соч.* С. 40, 44 (прим. 11).

<sup>15</sup> Полевые материалы автора; г. Омск, июнь 2010 г.; Западно-Казахстанская обл., октябрь 2010 г.

<sup>16</sup> Полевые материалы автора. 2-е отделение Новосовхозное, пос. Обильное, Оренбургской обл., июль 2006 г.

<sup>17</sup> Цит. по: *Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты)*. СПб., 1998. С. 73; т у л п а р — быстрый конь, резвый скакун.

некоторых ханов Туркестана»; «белый кречет (по преданию киргизов, кречет может жить только у человека ханского происхождения и притом вполне честного, в противном случае он клюет себе ноги и издыхает)<sup>18</sup>. Существо белого кречета имеет отношение к солнцу (в одном из эпизодов «Сокровенного сказания» Чингиз-хан предстает в виде белого сокола, «зажавшего в когтях солнце и луну»), а также к ханскому достоинству, которое, посредством именно белого сокола, также связывается с идеей солнца. О связи белого сокола с высшими птичьими и людскими сословиями говорит и одно из названий белого кречета у казахов: ақ мырза сұңқар (букв.: белый кречет-господин). Словом, белый кречет обладает необыкновенными, сверхъестественными религиозно-магическими свойствами, занимает самое высокое место в религиозной и социальной иерархии, обладает исключительными качествами как ловчая птица и также имеет отношение к воинскому делу и сословию.

Столь откровенное использование названий «акку» и «сункар», несомненно, является конкретным указанием на адаптацию в казахском культе святых мест архаичных элементов религиозных воззрений, связанных с шаманством. Очевидно функциональное значение такого названия как важного сакрального средства, необходимого для установления контактов с духами святых в потустороннем мире.

Этих двух птиц также объединяет их прямая связь с ханской властью, которая могла принадлежать только потомкам чингизидов. Это прямое указание на первенство в социальной иерархии косвенно возвышает носителей имен «акку» и «сункар» на социальной лестнице, является гарантом их особых способностей, становится особенно выразительным в контексте моды последнего десятилетия на генеалогический аристократизм.

Аккулар и сункар стали важным компонентом регионального паломничества казахов, подтверждающим тезис, что «эти неисламские элементы нельзя считать чем-то инородным и несущественным; процесс взаимодействия ислама и других религий не является однолинейным, и современная форма народного ислама как раз подтверждает их многовековое взаимовлияние<sup>19</sup>. В контексте мусульманства продолжают бытовать магические представления, связанные с ловчими птицами и идеей души.

«Пропандисты регионального паломничества». Аккулар и сункар входят в организацию «Ата-Жолы», которая была зарегистрирована в 2001 г. 5 февраля 2009 г. деятельность этой организации, названной сектой, была запрещена государством. Вопрос о том, является ли данная организация сектой, вызвал массу споров и протестов в самом обществе — весьма эмоциональны его обсуждения в Интернете, например, на сайте [www.zonakz.net](http://www.zonakz.net). Кто-то действительно становился жертвой зомбирования, приводившему к изменениям в психике, неадекватности поведения. Кстати сказать, у организации не было единого лидера и атрибутов покло-

<sup>18</sup> Симаков Г. Н. Цит. соч. С. 182.

<sup>19</sup> Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 9.

нения ему — вся ее деятельность была направлена именно на посещение святых мест и могил предков. В такие поездки активно отправлялись российские казахи, не имеющие ни малейшего представления об этой организации или отношении к ней, как к «секте». Да и в самом Казахстане об этой организации или о том, является ли — и если да, то в какой мере — ее деятельность сектантской, знают мало. Гораздо важнее, как воспринимают эту деятельность сами казахи. Участники поездок рассматривают ее в первую очередь как содействие поддержанию памяти о предках, почитанию их, обращение ко Всевышнему с просьбой о заступничестве, познанию своей истории, воспитанию чувства принадлежности к казахской нации («казахскости»). Аккулар и сункар по сей день выступают авторитетами и своего рода национальными лидерами в ритуальной сфере. Для паломников они гораздо важнее, чем смотрители-ширакши на святых местах или даже шейхи. Потомки знаменитых святых, как особая социальная группа служителей культа, в значительной степени утратили монополию на опеку над мазарами<sup>20</sup>.

Самоназвание предпринимателей от паломничества — «акку» и «сункар» — стало своего рода национальной особенностью казахов, определяющей их самосознание, апеллирующей к тюркской духовности и тенгрианству. Это также новое понимание природы религиозного авторитета и личности его носителя. Традиционный смотритель и служитель на мазаре — шейх был освящен своим происхождением, и уже в силу этого выполнял функции посредника между простыми людьми и святыми, Богом, властями, выступал духовным наставником, чьи указания не подлежат обсуждению, знатоком и толкователем ислама. Теперь таким наставником может стать любой человек, даже не обладающий специальным богословским знанием, если он прошел очищение и «открыл» в себе «дар» во время паломничества к святым местам, в первую очередь к мазарам Исхак-баба, Арслан-баба и Ахмада ал-Йасави<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Так, имеет место спор по поводу могилы Сеит-бабы в селении Байбек (Астраханская область). В нем участвуют, с одной стороны, его потомки, которые до сих пор собирали садака от паломников, а, с другой стороны, местная администрация, которая благоустроила территорию и составила план использования доходов на помощь нуждающимся, развитие инфраструктуры и всего комплекса, создание музея казахов Нижнего Поволжья и т. п. По значению это святое место уже переросло местные рамки, став центром притяжения также паломников из Казахстана. См.: *Ларина Е. И., Наумова О. Б.* Паломничество в Южный Казахстан как «малый хадж» у российских казахов.

<sup>21</sup> Исхак-баб считается основателем рода хаджей Аккорган; святыня находится в селении Бабата, в Созакском районе Южно-Казахстанской обл. Его отождествляют с Исхаком ат-Турком (X в.); Арслан-баб (ум. в 1166 или 1167 г.) — легендарный учитель хаджи Ахмада ал-Йасави; мавзолей находится в поселке Шаульдер (древний Отрар) Южно-Казахстанской обл.; хаджи Ахмад ал-Йасави (ум. в 1162 г. или в нач. XIII в.) — суфий, основатель ордена Йасавийа; мавзолей находится в г. Туркестане (Казахстан), мемориал воздвигнут по приказу Тимура (1398). Традиционно датой смерти ал-Йасави считается 1162 г.; см.: *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.—СПб., 2004. Девин Ди Уис настаивает на отнесении ее к началу XIII в. См.: *Девин Ди Уис.* Маша'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб., 2001. С. 215. Посещение этих святых мест приравнивается к посещению могил пророков, а также хаджу и получило название «малый хадж».

Совершенно очевидно, что в практике аккумуля и сункар соединены элементы самых разных традиций. Это и неисламские элементы, связанные с язычеством (в первую очередь культ птиц, вера в духов предков, ритуальные жертвоприношения, изготовление оберегов); и магические функции шаманов — медиаторов в общении с духами предков и святыми, целителей; и черты ислама, в первую очередь, знание Корана и чтение его аятов, знание агиографии мусульманских святых, заимствование отношений учитель — ученик без сохранения названий мурид — мурид из суфийской практики. Некогда на улицах и базарах религиозные истории рассказывали маддахи (маддохи); знатоков религиозных историй — аккумуля и сункар отчасти можно назвать их наследниками. Это избирательная и по-своему изобретательная реконструкция духовного интеллектуального и практического наследия и истории. На передний план выдвигаются толерантность, открытость другим религиям и местным обычаям и особенно ориентация на внутренний мир человека. Этот психологический фактор приобретает особое значение в обществах, переживающих радикальные и часто болезненные трансформации экономического, социального и идеологического характера<sup>22</sup>.

В противоположность признанным шейхам с узкой «специализацией», ограниченной одним-единственным мазаром, аккумуля и сункар весьма подвижны. Это объясняется духовной потребностью современного паломника, который, ради очищения и просветления души, расположен проделать значительный путь, посетить большое число святых мест, которым приписывают разную степень обладания божественной благодатью баракат и, соответственно, разную силу воздействия на паломника. Последнее учитывается при разработке маршрута — для усиления этого воздействия. Расширение территориальных рамок деятельности духовных наставников связано и с изменившимися историческими условиями: «Мусульмане всего мира живут и действуют ныне в беспрецедентных условиях дробления религиозного авторитета и его констатации различными потенциальными претендентами... Хотя они этого или нет, не только религиозные ученые, но и рядовые мусульмане сейчас вынуждены реагировать на дискуссии об исламе и его ценностях... Таким образом, каждый мусульманин вынужден искать ответы на вопросы об исламе, которые циркулируют ныне в глобальном информационном пространстве»<sup>23</sup>. Возник новый религиозный дискурс и система ценностей, в которых ислам выступает доминирующей, хотя и не единственной идиомой.

### **Манасчылык и молдалор**

Институт паломничества в Киргизии тоже претерпевает сильные изменения. С ним тесно связано понятие манасчылык — дар к эпическому ска-

<sup>22</sup> Ларина Е. И., Наумова О. Б. Современное религиозное сознание российских казахов и ислам имамов // Этногр. обозрение. 2008. № 1.

<sup>23</sup> Кныш А. Д. Теория и методология исламских исследований // Мир ислама. История. Общество. Культура. С. 12.

зительству. Культ мусульманских святых в Туркестане издавна популяризировали люди, которые не были официальными хранителями святых мест. У святых мест постоянно обретались бродячие сказители — матдахи и песенные сказители — ризалачи, повествуя о деяниях того или иного святого и восхваляя его, а также рассказывая мифы и легенды, связанные с общемусульманской традицией<sup>24</sup>. Многие мазары Киргизии связаны с памятью о деяниях Манаса — легендарного предка и главного героя киргизского народного эпоса<sup>25</sup>. Его образ играет значительную роль в идеосфере мусульманского паломничества. Связь с Манасом и его сподвижниками имеют многие мазары Таласской и Иссык-Кульской областей. В эпических произведениях можно обнаружить прямые указания на киргизские сакральные локусы. Религиозное значение Манас приобретает в позднейших вариантах эпоса, где он предстает как ревностный мусульманин и распространитель новой веры. Даже смерть от предательской руки настигает народного героя именно во время совершения намаза, придавая ему статус мусульманского святого. Сегодня трудно отличить, где заканчивается почитание киргизами Манаса, как этнического предка, объединившего народ, и где начинается его религиозный культ, как святого и ревностного приверженца ислама.

Манасчи наиболее близки сказителям — матдахам и песенным исполнителям — ризалачам, поскольку им полагается не только читать «Манас» на память, но и сопровождать это чтение аккомпанированием на музыкальном инструменте. О глубине проникновения эпического фольклора в институт мусульманского паломничества Киргизии свидетельствует и социальная организация народного сказительства. Уже давно мазары служат местом инициации и вдохновения для молодых сказителей — манасчи, которые приезжают на места паломничества, чтобы получить благословение и для совершенствования мастерства исполнения. При этом они имеют с собой Коран, комуз и «калпак» (мужской головной убор), подчеркивая тем самым связь как с исламской, так и с народной традицией. Будущим манасчи надлежит продемонстрировать свой талант, для чего они на протяжении 12 часов исполняют на мазаре отрывки из эпоса; после этого устраивается ритуальное жертвоприношение, в ходе которого слушатели дают неофиту от имени предков народное разрешение на сказительство. Характерно, что и дальнейшая творческая жизнь манасчи связана со святыми местами. Так, прославленный манасчи Мамбет Чокморов в течение всей жизни был зрителем Иссык-Кульского мазара Манжылы-Ата, лично участвовал в лечении больных паломников<sup>26</sup>. Подобное совмещение одним лицом нескольких традиционных практик объясняется спецификой киргизского эпического наследия: исполнение трилогии «Манас», «Сейтек» и «Семетей» считается в народе особым видом целительства, главную роль в котором играют духи предков, привлекаемые на мазар мастерством сказителя.

---

<sup>24</sup> Литвинов В. П. Указ. соч. С. 220—221.

<sup>25</sup> «Манас» — киргизский народный эпос, ядро которого сформировалось в XV—XVIII вв. Полный вариант эпоса содержит свыше полумиллиона стихотворных строк.

<sup>26</sup> Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. Бишкек, 2009. С. 48.



Некоторые исследователи паломничества в Киргизии предлагают выделить особую категорию профессиональных паломников — молдалор, для кого посещение мазаров является частью работы или призванием<sup>27</sup>.

Особенность Туркмении составляет отсутствие в ней общенациональных религиозных центров. Отчасти такое положение сложилось из-за политики самого государства. Так, первый президент страны С. Ниязов увековечил память о своем правлении постройкой роскошной мечети в родном кишлаке Кыпчак. Однако мусульмане-ригористы не признают эту мечеть: отчасти потому, что ее стены и минареты украшены цитатами из «Рухнамы», тогда как по канонам ислама разрешены лишь цитаты из Корана и изречения пророка Мухаммеда. Туркмены совершают паломничество к святым местам либо в своей местности, либо к избранным святым местам (одни ауля излечивают скот, другие — избавляют от наркотической зависимости и т. д.). С начала 90-х гг. многие старые святы места стали объектом реставрации или реконструкции, появились новые. Число их очень велико; вот лишь некоторые, наиболее значительные — мавзолей Меана (X—XI вв.), недалеко от Кахки; мазар покровителя бахши Ашыгайдын пира, в 80 км от Куня-Ургенча; мазар Сейит Джамал ад-Дина, в Анау; мазар покровителя скота Зенги-баба (XV в.), в Мунче; пещера Кыз-биби, в Нохуре; мазары Сеид Ибрагима, недалеко от пос. Сунче в окрестностях Мерва, Мелик-баба и Миана-баба; мазары Кефари и Бикири, Султана Санджара, в заповеднике Древний Мерв (XII в.); мечеть Талхатан-баба XI в., в 30 км от Мерва; мазар Парау-биби (XI—XII в.), в ауле Ферава; мазар Ших Алов (XI в.), в селении Багир<sup>28</sup>.

### **Этноконсолидирующий потенциал святы мест**

Для всех среднеазиатских государств характерна деятельность по усилению контроля над святыми местами. Это выражается в придании им статуса исторических памятников, в проведении реставрационных работ, во включении таких мест в туристические маршруты, издании книг и пр. Приобретает актуальность вопрос об этике поведения при посещении таких мест. Накоплен международный опыт, позволяющий оградить их от осквернения; сюда относятся: инструктаж посетителей о правилах посещения святы мест, зонирование, удаление туристических маршрутов от святы мест при их разработке, соблюдение такта в одежде и при фотографировании во время посещения святы мест<sup>29</sup>. Некоторые из этих средств уже опро-

<sup>27</sup> Айтпаева Г., Алдакеева Г., Эгембердиева А. Рядовые ислама, или феномен молдолор в современном Кыргызстане // Этногр. обозрение. 2010. № 5; Aitpaeva G. The phenomenon of sacred sites in Kyrgyzstan: Interweaving of mythology and reality // Conserving cultural and biological diversity: The role of sacred natural sites and cultural landscapes. Materials of International Symposium, Tokyo, Japan, 30 May — 2 June, 2005. Paris, 2006. P. 121.

<sup>28</sup> Историко-культурное наследие Туркменистана: Энцикл. сл. / Сост. и общ. ред. О. А. Гундогдыева и Р. Г. Мурадова. Турция, 2000.

<sup>29</sup> Wild R., McLeod C. Sacred natural sites. Guidelines for protected area managers. Gland, Switzerland: IUCN. 2008. P. 60.

бованы на территории Киргизии. Так, посетителям мазара Манжылы-Ата в Иссык-Кульской области перед допуском на его территорию, воспринимаемую частью населения как священная, предлагали ознакомиться с правилами посещения.

В Узбекистане или Туркмении национальная специфика ислама также выражается в первую очередь в представлениях о роли святых племен в распространении ислама и связанном с ним подвижничестве.

Паломничество стало самой яркой приметой социально-культурного ландшафта Средней Азии. В условиях экономической и социальной нестабильности местное паломничество привлекает к себе своей доступностью. Можно говорить о наличии в каждом из среднеазиатских государств локальных и региональных центров притяжения, выступающих территориальными и этническими интеграторами. В локальные формы ислама включаются представления и практики, воспринимаемые как «казахские», «киргизские» и т. п., а значит, древние и аутентичные. Этноконсолидирующий потенциал института святых мест позволяет государству использовать концептуальную, а также организационную структуру паломничества в целях воспитания чувства патриотизма, что подразумевает, что после долгих лет атеистических гонений культ мазаров не только не был искоренен из сознания местных верующих, но и был положен в основу национальных идеологов.

**Л. Мартыненко**

## **Очерк о баскском языке**

Расположенная на юго-западной оконечности Европы Испания никогда не была единой страной. Один из издревле населяющих ее народов — баски. Они проживают на севере Пиренейского полуострова, в исторической области Испании Страна Басков (имеющей статус «автономного сообщества») и в ряде районов Франции, по другую сторону Пиренеев (Нижняя Наварра, Суль, Лабур). Самоназвание басков — эускалдунак. Их численность оценивается в 600—1800 тыс. чел. в Испании и в 90—150 тыс. чел. — во Франции.

Ранняя история и некоторые другие стороны жизни басков туманны. «В Европе, пожалуй, нет народа, чья древняя история была бы так мало исследована, как история басков. Ни один камень, ни одна старая летопись не приоткрывают таинственной завесы над далеким прошлым этого народа»<sup>1</sup>. Одна из загадок, связанных с басками, — проблема происхождения их языка — эускары (иногда транскрибируется «эускера»).

Изучению баскского языка, в том числе его происхождению, посвятили свои работы многие известные ученые-лингвисты. Однако прийти к однозначному решению этого вопроса не удается до сих пор. Выдвинуты различные теории, каждая из которых по-своему интересна для науки. В Советском Союзе начало изучения эускары связано с противоречивой личностью академика Н. Я. Марра, одного из создателей эуско-кавказской теории.

Российский басколог Ю. В. Зыцарь отмечает несколько работ Марра, посвященных баскскому языку. Прежде всего, это записка «О яфетическом происхождении баскского языка» (1920)<sup>2</sup>. Эта статья была подготовлена Марром накануне его первого путешествия на родину басков. Другие работы Марра, посвященные баскскому языку, были опубликованы в 1921, 1925 и 1927 гг. Он декларировал открытие баскско-кавказского родства и объявил, что без учета этого обстоятельства немислимо изучение французского и ряда других языков. Теория родства баскского и грузинского языков получила широкое распространение.

Согласно древнегреческим и древнеримским источникам, существовали две Иберии — восточная и западная. В древние времена «Иберией» назы-

<sup>1</sup> *Симонов Ю.* Эускади — земля басков // Наука и жизнь. 1975. № 8. С. 132.

<sup>2</sup> Второе издание «Записки» опубликовано в Советском Союзе 70 лет спустя.

валась Восточная Грузия, а европейская Иберия — это земля басков. По словам академика Ш. В. Дзидзигури, «древние западные иберы не смогли выстоять среди множества исторических катастроф и полностью исчезли. Сведения об их языке и этнической принадлежности, дошедшие до нас в виде фрагментов, скупы и лишены цельности. Отдаленными потомками древних европейских иберов можно считать басков». Это мнение разделяли Н. Я. Марр, Ю. В. Зыцарь и Р. Лафон. Баскско-кавказская гипотеза побудила многих ученых включиться в исследование баскско-кавказской, в том числе баскско-картвельской, проблематики. Многие европейские авторы перевелись на грузинский язык. В 1978 г. в Тбилиси на грузинском языке вышел сборник статей «Баскский язык и баскско-кавказская гипотеза» под редакцией и с предисловием грузинского лингвиста А. Чекобавы<sup>3</sup>.

В настоящее время у этой теории мало сторонников.

Баскский язык уникален в современной Европе. Он обладает рядом редких черт. Во-первых, это агглютинативная морфология — способ построения слова, при котором его части (морфемы) «склеиваются» друг с другом, не претерпевая существенных изменений, и при этом каждое грамматическое значение (например, падеж и число у существительного, время, лицо и число у глагола) выражается своей отдельной морфемой. К агглютинативным относятся также тюркские и финно-угорские языки, из которых к баскскому ближе всего венгерский.

Во-вторых, баскский язык имеет эргативный строй. Это означает, что тот, кто производит действие, обозначается особым падежом, а объект действия — нейтральным (именительным).

Название «баскский язык» (*lingua vasconum*) происходит от римлян, завоевавших север Пиренейского полуострова во II—I вв. до н. э. Оно связано с названием народа: *Vascones* — баски (устаревшее *васконы*).

Происхождение самоназвания (*эускара*) точно не установлено. Наиболее распространенная гипотеза связывает его с именем одного из аквитанских племен — *Ausci* — с добавлением суффикса (*k*) *aral* (*k*) *era*, что должно означать: «манера», «способ», то есть «по-аускски».

Согласно другой, недавно выдвинутой гипотезе (А. Иригойена), более ранняя форма самоназвания — «*enuskara*» — может восходить к древнему глаголу «*enautsy*» — «говорит» (с тем же суффиксом).

Большое распространение получила теория баскско-романских связей. Немецкий лингвист, специалист по креольским, романским и баскскому языкам Гуго Шухардт, считал, что трактовка романских слов в баскском языке заслуживает внимания общего языкознания. В 1940 г. вышла в свет статья о баскском языке, написанная выдающимся отечественным романистом В. Ф. Шишмаревым. Впервые она была опубликована в коллективном труде «Культура Испании». Затем вошла в расширенный текст монографии Шишмарева. Большую ценность этой работе придает то, что в ее основу положены такие источники, как труды Ф. Мишеля, П. Брока, Ж. Венсона, Х. М. Барандиарана, Э. Кордье, В. Пискорского.

---

<sup>3</sup> <http://www.gemika.ru> — разд. *Euskara* — баскский яз. *Махароблидзе Т.* Тбилисский гос. ун-т.

Академик Шишмарев внес значительный вклад в развитие баскско-романской теории. Он отметил отсутствие должного интереса к составу баскского словаря, указал на обилие романизмов в различных его семантических группах и положил начало изучению его организации. Соотношение романского и исконно баскского в эускаре вызвало много споров. Часть ученых была сторонниками теории «чистоты» баскского словаря. Другие обращали внимание на «бедность» исконного элемента в нем. Постепенно сложилась и средняя точка зрения, согласно которой в языке басков сохраняется «первичный фонд» при общем обилии романизмов в различных его разделах, особенно в тех, что сложились сравнительно недавно. Но до сих пор характерно отсутствие интереса исследователей к исторической стороне проблемы. Никто не пытается исторически ответить на основной вопрос: в чем причина, почему до сих пор в романском окружении сохраняется дороманский народ басков, тогда как остальные географически связанные с ними народы исчезли под натиском романизации две тысячи лет тому назад?<sup>4</sup>

Существует несколько гипотез, объясняющих причины, благодаря которым баски смогли сохранить в неизменном виде свою культуру и язык.

По одной из них, такой причиной могла послужить изолированность расселения занимавшихся пастушеством басков или их предков, живших на краю Европы, вдали от завоеваний, потрясавших центр и восток этой части света, когда туда происходило переселение земледельцев-индоевропейцев с Ближнего Востока и позднее. Может быть, поэтому они и смогли избежать полного слияния с пришельцами?

Антрополог Т. Арансади считает пастушество и изолированность расселения условиями, способствующими консервации определенного образа жизни. Возможно, это помогло баскскому языку остаться на устах его носителей. В пользу этой гипотезы говорят еще некоторые доводы. Ареал расселения басков, по крайней мере бо́льшая его часть, горист, плохо обеспечен коммуникациями (во всяком случае, был — до прихода римлян) и не богат в хозяйственном отношении. Все эти условия должны были способствовать изолированности данной территории.

Другой аргумент имеет отношение к романизации — в Стране Басков она не успела завершиться к моменту падения Римской империи. Это способствовало значительной ее обособленности и сохранению местного языка и образа жизни населения. В более западных областях севера Пиренейского полуострова, где проживали другие группы населения с собственными языками и культурами (кельты, кантабры, астуры, иберы), местные языки в период романизации были утрачены<sup>5</sup>.

Большинство языков романского слоя были, по-видимому, родственны языку басков, как о том свидетельствует древнейший пласт топонимики в Испании и во Франции (особенно в прилегающих к Пиренеям областях), а также в Северной Италии.

<sup>4</sup> *Зыцарь Ю. В.* К проблеме соотношения исконного и романского элементов в баскском словаре. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1955.

<sup>5</sup> <http://www.gernika.ru> — разд. Euskara — баскский яз. *Арехита А.* (Акад. баскского яз.).

Значительное число топонимов иберийских районов носит баскский характер, но большинство лингвистов склонны считать, что баскский и иберийский языки не родственны. В качестве основного аргумента, подкрепляющего их точку зрения, они указывают на то, что иберийские тексты не поддаются дешифровке с помощью баскского языка. Иберийская гипотеза была близка и немецкому филологу, философу и языковеду В. фон Гумбольдту, который пытался истолковать иберийскую топонимику и научно обосновать связь баскского языка с иберийским. Позднее, в ходе пересмотра работ В. фон Гумбольдта, были обнаружены неточности в его толковании. Попытку расширить тезисы В. фон Гумбольдта предпринял А. Люшер. Он пришел к выводу, что во многих областях Испании встречаются имена, которые очень просто поддаются объяснению с помощью баскского языка. Он также установил, что баски и иберы родственны, а баскский язык является последним представителем иберской лингвистической семьи, который распространялся на всю Испанию и Аквитанию. Основные оппоненты этой гипотезы, Ж. Венсан и Ван-Эйс, утверждали, что об иберском языке известно очень мало. Особый интерес к проблеме происхождения баскского языка проявили представители западноевропейской классической школы лингвистики: Де Шаранси, Л.-Л. Бонапарт, А. Гримм; Винклер сделал попытку сопоставить баскский язык с урало-алтайскими языками. Г. Филипс, Гебеленц и Г. Шухардт искали точки соприкосновения между эускаркой и некоторыми языками, распространенными на территории Африки.

Г. Филипс считал, что баски являются выходцами из Северной Африки и указал на близость ряда североафриканских названий с иберийскими. Гебеленц отмечал связь эускарки с берберским языком, а Г. Шухардт — с нубийским и хамитским. К. Оштир пытался включить баскский язык в так называемый алародский. Кроме баскского, он относил к нему этрусский, иллирийский, ретийский, лигурийский, египетский и неиндоевропейские языки Кавказа. Алародский язык был вытеснен индоевропейским, но его следы сохранились в латинском и романском языках.

Такой же точке зрения придерживаются антрополог Т. Арансади и археолог и этнограф П. Боек Джимпера (Бош Гимпера), не считая возможным отождествлять культуру и физический тип басков с культурой и типом иберов (первая культура именуется пиренейской, вторая — альмерийской).

П. Боек Джимпера, а также Шультен являются сторонниками гипотезы о лигурийском происхождении басков.

Лигурийские племена, к числу которых причисляют предков басков, в бронзовом веке населяли Западное Средиземноморье, а впоследствии были вытеснены с юга и юго-востока этой области иберами, пришедшими из Африки. Большинство историков склонны думать, что на эускаре говорили задолго до римского завоевания. Скорее всего, корни баскского языка восходят к палеолитическому времени<sup>6</sup>. Со II в. до н. э. начинается постепенная романизация страны, что сказалось и на языковой ситуации.

---

<sup>6</sup> Ландбасо Ангуло А. И., Коновалов А. М. Из истории басков // Терроризм и этнополитические конфликты. Кн. 1. М., 2004. С. 43.

Процесс романизации протекал очень медленно, а северные области, населенные басками, оказали завоевателям упорное сопротивление. Тем не менее присутствие римлян способствовало насаждению латинского языка и постепенному исчезновению туземных языков. Эускара постепенно сдавала позиции. За два тысячелетия контакта с романскими языками этот язык был крустифицирован небаскскими неологизмами, вобрав в себя кое-что из латинской лексики<sup>7</sup>. В V в. н. э. Испания вновь подверглась завоеваниям, на этот раз вестготских племен, а в 711 г. в пределы испано-вестготского королевства вторглись арабы.

Арабы, создавшие на территории нынешней Испании свои государства и, может быть, наиболее развитое восточное общество, ни в политическом, ни в экономическом, ни в каком-либо ином отношении не смогли повлиять на развитие басков. Этого не удалось избежать соседним народам — наваррцам, беарнцам, гасконцам, арагонцам и аквитанцам, к настоящему времени почти утратившим свою идентичность<sup>8</sup>.

Вестготам за 100 лет борьбы (580—673) удалось сломить сопротивление северных племен. Баски сохраняли полунезависимое положение. Об их враждебном отношении к франкам и вестготам можно судить по эпической поэме «Песнь о Роланде», где сообщается, что 776 г. Карл Великий занял большую часть территории Наварры, оттеснив мавров. Но потерпел поражение от васконов в Россельванском ущелье<sup>9</sup>.

С приходом и последующим господством арабов в Испании часть христианского населения мигрировала на север, в Астурию и западную область Пиренеев, где некоторое время спустя образовались самостоятельные христианские государства. Одним из них была Наварра. Арабы не смогли овладеть этими самостоятельными государственными образованиями, но сюда с юга проникали романские элементы, что естественным образом сказывалось на культуре и языке. Постепенно языки местных племен утратили свою целостность и уникальность.

Первые письменные свидетельства о Наварре относятся к X в. Она занимала территорию в юго-восточном «углу» Бискайского побережья, между верхним Эбро на юге, Пиренеями и Бискайским заливом — на севере. В арабскую эпоху в Наварре значительно возросло влияние романского элемента; ее территория расширилась, население выросло и страна стала играть довольно существенную политическую роль. Расцвет Наварры приходится на годы правления Санчо Гарсеса III, прозванного Великим (1000—1035). В это время в состав Наварры, кроме нынешней испанской (Верхней) Наварры, входили: Баскония — как испанская, так и французская, ряд областей, прилегающих к Каталонии (такие, как Соврарве, Ривагорса и Пальярс), некоторые земли Кастилии и Леона.

Баски никогда не стремились расширить свои территории. Однако в период правления Санчо Великого впервые за свою историю они распро-

<sup>7</sup> *Ландбасо Ангуло А. И., Коновалов А. М.* Указ. соч. С. 43.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> *Песнь о Роланде.* М.: Худ. лит., 1976. С. 29.

странили далеко за пределы территории проживания свои обычаи<sup>10</sup>. После смерти Санчо расцвету Наварры пришел конец. Ее земли оказались поделенными между сыновьями Санчо. Одному из них досталась Наварра и часть баскских земель, второму — восточные области, территории будущего Арагона, третьему — «сеньории» Саварре и Ривагорса.

Восточные земли превратились в самостоятельное Арагонское королевство, а Ла-Риоха, перешла к Кастилии. В 1234 г. наваррскими королями становятся графы Шампанские. В 1307 г. их сменяют французские короли в лице Филиппа IV Красивого, а с прекращением династии Капетингов — графы Эвре. В 1442 г. Наварра переходит к арагонцам, а в 1472 г. возвращается к французам, графам Фуа, а с прекращением их мужской линии — к графам д'Альбре. В 1512 г. юг страны была завоеван Фердинандом Арагонским, а у французсов осталась лишь небольшая территория на севере (Нижняя Наварра).

Удаленность Наварры от крупных центров испанской жизни, некоторая изолированность способствовали сохранению старых вольностей, архаических черт, а связь Наварры с Арагоном — близости языка ее населения с арагонским<sup>11</sup>.

Постепенно баскские территории, ранее принадлежавшие Наварре, отпали от последней и отошли к Кастилии. Алава окончательно — при Альфонсе VIII Кастильском, в 1200 г., Гипускоа — примерно в то же время, а Бискайя — в 1379 г. Фердинанд обещал баскам уважать их законы и права, так называемые фуэрос. Наряду с языком, баскские права фуэрос являлись неотъемлемой частью их самосознания, самоидентификации<sup>12</sup>.

Баски сохраняли таким образом бытовой уклад и правовые порядки. Но с XVIII в. абсолютная монархия начала наступление на их вольности. В 1876 г., после так называемых Карлистских войн (первая Карлистская война — 1834—1840 гг., вторая — 1873—1876 гг.) баскские фуэрос были отменены, баски утратили административную самостоятельность. На Басконию была распространена общеиспанская конституция. Сохранились только незначительные права в области управления, жизни, общин и финансов. Именно эти репрессии дали толчок к дальнейшей борьбе басков за национальную самостоятельность. В 1906 г. на баскском национальном съезде была принята программа возвращения «древних законов» баскам Испании и Франции. Вторая половина XIX в. — время складывания местной национальной буржуазии, которая поначалу выступала против земельной аристократии, но недостаточно решительно. В 1931 г. Испания была провозглашена республикой, а в баскском национальном движении одержала верх партия горнопромышленников, сделавшая попытку провозгласить самостоятельное баскское государство. В 1935 г. состоялся учредительный съезд Компартии Басконии, которая вошла в состав Коммунистической партии Испании.

В 1936 г. Кортесы провозгласили автономию Страны Басков. Возле традиционного дуба в Гернике было избрано Временное правительство, а

---

<sup>10</sup> Kurlansky M. The Basque history of the world. United States of America, 1999. P. 71—72.

<sup>11</sup> Шишмарев В. Ф. Баскский язык // Культура Испании. М.: Изд. Акад. наук, 1940. С. 311.

<sup>12</sup> Там же. С. 65.



баскский язык получил статус официального. Но с момента начала фашистского мятежа 1936 г. общественные движения разделились на профашистов, чьим центром стала помещицья Наварра, и на сторонников Народного фронта, к которому примкнуло большинство баскского народа. В 1937 г. фашисты развернули наступление на Бильбао. Несмотря на сопротивление баскского населения, город пал. Автономия Басконии была упразднена. Употребление баскского языка в общественных местах было запрещено. Только церковь сохраняла за собой право на его использование<sup>13</sup>.

Баскский язык — одно из тех явлений баскской культуры, что притягивают своей загадочностью и являются предметом гордости басков. На протяжении длительной истории существования этот язык не утратил своего значения и продолжает выполнять функцию поддержания национальной культуры басков. Во многом это заслуга самих басков, которые самоотверженно боролись за признание и право использования своего языка, наравне с испанским языком, в делопроизводстве и обучении. Один из известных обозревателей по вопросам культуры, Эдуарде Барренечеа, писал, что для басков язык, возможно, является элементом, выражающим их национальную самобытность и самостоятельность в большей степени, чем это характерно для других иберийских народов.

В качестве подтверждения своего тезиса он приводит такой пример: в эускара нет слова «баск», но есть слово эускалдун (euscaidun) — то есть человек, говорящий на баскском языке, принадлежащий к баскскому сообществу; а также есть понятие «человек, не говорящий на баскском языке» (erdeldunak), который не является баском априори<sup>14</sup>.

Старейшим дошедшим до нас памятником баскской письменности является сборник религиозных и любовных пьес 1545 г. Автор этих произведений — Бернардо Дечепарре, священник из Сен-Мишеля. К 1571 г. относится перевод Нового Завета на лабурдинский диалект, автором которого является Лейсарраге. Существует также ряд подделок и фальсификаций, к ним относятся: «Песня Лело», повествующая о борьбе басков с Августом, и «Песнь об Альтабискаре», сложенная будто бы басками в память победы над Карлом Великим при Альтабискаре. Как стало известно позднее, «Песнь об Альтабискаре» была написана французом Франсуа-Эженом Таре де Монглав на французском языке, а затем переведена на баскский язык студентом Луи Дюальдом де Эспелетт.

Древними являются также баскские «пасторали», драматические произведения, сюжеты которых черпались из Библии, легенд и сказок. Светскими по характеру являются баскские комедии и фарсы, форма которых свидетельствует об древних корнях. Религиозная тематика, как и в остальной Западной Европе, играла довольно существенную роль в баскской литературе.

В XVI в. именно религиозная тематика стимулировала писательскую активность духовенства. Духовенство снабжало баска-читателя литературой не только духовного, но и светского содержания. Но баскский язык нахо-

<sup>13</sup> Народы Испании // Народы зарубежной Европы. Т. 2. М., 1965. С. 501—502.

<sup>14</sup> Ландбасо Ангуло А. И., Коновалов А. М. Указ. соч. С. 51.

дился в более сложном положении, чем соседние языки, которые отвлекали от баскского языка значительные творческие силы. Основными читателями среди басков были деревенская и городская массы, а писателями — люди, которые стремились ими руководить, духовенство. Именно это явление и определило характер литературы, в которой были отчетливо заметны религиозные мотивы. Таким образом, баскское духовенство сделало очень много для сохранения языковой традиции<sup>15</sup>.

Период диктатуры Франко — время острого кризиса для баскского языка. Он был фактически под полным запретом. Политике в отношении баскского языка и положению басков в целом посвящено исследование А. Н. Кожановского. Он отмечает, что баскский язык — один из немногих в Европе языков, не принадлежащих к индоевропейской семье, и чрезвычайно труден для усвоения чужаками<sup>16</sup>. Кроме того, в связи с тем, что количество говорящих по-баскски постепенно, но неуклонно сокращалось, а ареал его использования сужался, то следовало ожидать ассимиляции басков все теми же испанцами<sup>17</sup>. Установившийся в Испании франкистский режим и проводимая им политика в отношении национальных меньшинств не содействовали укреплению статуса баскского языка<sup>18</sup>. С начала 1960-х гг. можно говорить о начале процесса либерализации в Испании, в результате чего усилилось этнорегиональное самосознание и стали возрождаться разнообразные формы культурно-языковой самобытности. Эти явления с особой силой проявились в Стране Басков. После смерти Франко (1975), который определял всю жизнь страны, процесс либерализации стал более ощутимым.

Баскский язык долгое время имел статус неофициального, лишённого какой бы то ни было поддержки властей. Лингвистическую ситуацию в стране четко характеризуют статистические данные. Очень показательны, например, сравнение доли населения, владеющего баскским языком, в 1868-м и в 1970-х гг. Это: в Алаве — соответственно 12 и 9%, в Бискайе — 93 и 16%, в Гипуска — 100 и 44%, в Наварре — 20 и 11%<sup>19</sup>.

Наибольшим, непререкаемым авторитетом в сфере исследований эускара пользуется Королевская Академия баскского языка. С целью унификации языка басков, при активном участии наиболее консервативной части Баскской националистической партии (известна по аббревиатуре БНП), в 1918 г. была учреждена своего рода параллельная Академия баскского языка — «Эускальцандиа» (*Euskaltzaidia*). Результатом ее работы, отразившей развернувшееся в прошлом веке движение за пуризм, стал унифицированный литературный язык «эускара батуга» (*Euskara Batua*), который сегодня является самым распространенным в Стране Басков. На нем осуществляются все виды коммуникаций включая периодическую печать, радио, телевидение и Интернет. Кроме того, наряду с государственным, испанским языком, на нем

---

<sup>15</sup> Шишмарев В. Ф. Указ. соч. С. 316.

<sup>16</sup> Кожановский А. Н. Народы Испании во второй половине XX века. М., 1994. С. 102.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 176.

издается художественная и специальная литература. Довольно быстро распространяется сеть специальных школ — икастол, где преподавание ведется на эускара батуга<sup>20</sup>.

Школы были частными, так как в качестве предмета школьного образования баскский язык не рассматривался.

Эускара батуга — это стандартизированная норма баскского языка на базе семи основных диалектов, четыре из которых имели собственные литературные нормы. Икастолы получили широкое распространение в городах и появлялись даже там, где подавляющая часть населения вовсе не знала баскского языка. В 1969 г. при опросе в провинции Гипускоа до 80% проживавших там выходцев из различных кастильскоязычных областей Испании решительно высказались за обучение своих детей в школах баскскому языку, несмотря на действовавшие официальные ограничения в отношении его использования.

Культурно-языковое возрождение, которое имело место в Стране Басков, во многом было связано с притоком мигрантов из разных частей Испании. Мигранты, привлеченные в промышленно развитые районы Страны Басков возможностью получения работы, оказывали влияние на отношение к баскскому языку, ставшего своего рода символом баскской самобытности. Эта идея была воспринята и баскскими националистами, которые способствовали развитию и возрождению баскского языка и культуры.

Постепенно баскский язык стал проникать и в сельскую местность, где также организовывались школы-икастолы. В середине 1970-х гг. баскский язык начинает приобретать значение языка культуры и современности также и в деревне. Частым явлением стали фестивали баскской народной культуры. Появилось новое восприятие, все больше деревенских жителей стали соглашаться с утверждением, что баском является тот, кто владеет баскским языком, тогда как существовало и другое мнение, согласно которому, баском считался и тот, кто жил и работал в этой стране.

После смерти Франко в условиях ослабления политического контроля в общественную среду басков ворвался стремительный поток символов и атрибутов баскской самобытности, которые долгое время находились под запретом. Это баскские флаги, гимн, песни борьбы и протеста, национальный клич «Gora Euzkadi askatuta» («Да здравствует Свободная Страна Басков!»)

Постепенно сфера бытования баскского языка стала приближаться к его реальному распространению. Но перелом не был мгновенным, баскский язык слишком долго находился под запретом, необходимо было время для нормализации языковой ситуации. Ощутимый прогресс наметился в 1970—1980-х гг., когда Страна Басков добилась реальной автономии. Это коренным образом изменило местную этнокультурную ситуацию.

В 1979 г. в текст Автономного статуса Страны Басков был включен абзац, который конкретизировал положение, содержащееся в испанской конституции 1978 г. Согласно этому положению, эускара, собственный язык баск-

<sup>20</sup> Ландбасо Ангуло А. И., Коновалов А. М. Указ. соч. С. 53.

ского народа, получал в Стране Басков статус официального, наряду с кастильским языком; всем жителям Страны Басков предоставлялось право знать и использовать оба языка<sup>21</sup>.

Вскоре после провозглашения указанных принципов были опубликованы законы о «нормализации» баскского языка в Баскской (1982) и Наваррской (1986) автономиях. Именно с этого момента можно говорить о полноценном функционировании системы баскскоязычного обучения и о внедрении баскского языка в жизнь местного населения. При первом автономном баскском правительстве началось функционирование баскскоязычного телевидения — Euskal Telebista и радио — Euskadi Erratia. Возросло количество названий книг, издаваемых на баскском языке, и их тиражи<sup>22</sup>. Баскский канал Telebista осуществляет свои передачи исключительно на эускаре — идет ли речь о спорте, развлекательных или информационных программах. Одна из основополагающих целей этого канала, помимо информационной, — нормализация баскского языка — эускары. За время существования канал завоевал симпатии многих; большой популярностью он пользуется среди молодежи<sup>23</sup>. Большой вклад в возрождение эускары внесла организация НАВЕ (баскская аббревиатура). В основу программы этой организации положены две задачи по изменению лингвистической ситуации: «эускальдунизация» и «альфabetизация» взрослого населения Страны Басков. Первый термин означает обучение баскскому языку тех, кто его не знает. Второй — обучение тех, кто умеет говорить по-баскски, чтению и письму. Тем не менее, опрос, проведенный в Стране Басков в 1976/1977 г., показал, что более 95% преподавателей не знали баскского языка. В частных школах ситуация была иной. В некоторых из них баскский язык стал вводиться как предмет.

В соответствии с законом о «языковой нормализации» 1982 г. каждый учащийся получал право обучаться на любом из двух основных языков. Отныне школьное обучение — как государственное, так и частное — велось по одной из трех разработанных моделей обучения: А, В, D. Первая система предусматривала обучение на кастильском языке, а баскский изучался как обязательный предмет. Вторая модель разделяла предметы поровну между двумя языками. Третья модель представляла собой зеркальное отражение первой, т. е. в качестве языка обучения использовался баскский, а кастильский преподавался как обязательный предмет<sup>24</sup>.

Тем не менее в настоящее время из более чем 2 млн человек, населяющих Страну Басков, только около четверти владеют баскским языком. Современная языковая ситуация характеризуется двуязычием, людей знающих только баскский язык осталось считанные единицы. Подавляющее большинство баскоговорящих владеют также испанским или французским языками. Ситуация различается по территориям: в то время как в Суле, Нижней Наварре<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Ландбасо Ангуло А. И., Коновалов А. М. Указ. соч. С. 180—181.

<sup>22</sup> Там же. С. 181.

<sup>23</sup> Euskararen Berriapera. 1995. N 32.

<sup>24</sup> Кожановский А. Н. Указ. соч. С. 183.

<sup>25</sup> Суль и Нижняя Наварра относятся к числу районов расселения басков во Франции.

и Гипускоа баскским владеет больше половины населения (от 55 до 73%), в других областях расселения басков эта доля колеблется от 14 до 30%<sup>26</sup>.

Подводя итог можно сказать, что за последнее время положение баскского языка упрочилось, наблюдаются положительные тенденции. Однако остается много нерешенных вопросов. Спор о баскском языке продолжается и в наши дни, существует много теорий и предположений относительно родства баскского языка с различными языковыми семьями. Высказывалась гипотеза о родстве баскского языка с грузинским, эта теория получила довольно длительное развитие. Баски гордятся своим народом и языком. Язык басков — неотъемлемая часть их культуры и самосознания. Долгие годы баски возрождали свой язык, принимали меры по внедрению его в школьное обучение.

Разрабатывались специальные программы обучения для детей, создавались специальные курсы для взрослых.

Сегодня можно говорить о возрождении баскского языка, о некоторой стабилизации и нормализации. Политика баскского правительства направлена на дальнейшее продвижение баскского языка и на полноценное включение его в общественную жизнь, касается ли это культуры, спорта или новостей. В настоящее время с успехом действует баскское телевидение, выпускаются газеты и журналы на баскском языке.

Возрождение, сохранение и функционирование языка свидетельствуют о тенденции к сохранению этнического единства и уникальности.

---

<sup>26</sup> <http://www.gegnika.ru> — разд. Euskara — баскский язык. *Архипов А.* Московский гос. ун-т.

**А. Соколова**

## **Некоторые аспекты формирования баскской идентичности**

Неоднозначное и повышенное внимание к баскской проблеме и тем, что с ней связано, заставляет задаться вопросом: кто же такой баск? Кого следует причислять к этому этническому меньшинству?

Ответить на эти вопросы не так просто. Этнологическая наука и юриспруденция еще не выработали какого-то действенного «теста на этничность», на принадлежность к той или иной национальности.

В Испании и Франции бытует несколько трактовок понятия «баск». Подобные «расплывчатые» категории нередко создают основу для националистических спекуляций.

Самый простой подход к определению понятия «баск» — распространение этого этнонима на всех, кто проживает в пределах административных границ Автономного баскского края. Однако в этом случае не ясно, как быть с испанцами, проживающими на территории баскских провинций, или переселенцами? А как быть с французскими басками? Можно ли их относить к баскской общности, если само государство их проживания не поощряет автономию, если французское правительство фактически не признает этнических меньшинств и рассматривает всех, проживающих на территории Франции, как французов, вне зависимости от этнической принадлежности, то есть придерживается понимания нации как «гражданской»<sup>1</sup>. Баскские национальные СМИ, например, осуществляют вещание не только на территории испанских провинций Алава, Гипускоа и Бискайя, но и на территорию Наварры, а также французских департаментов, где расселены баски, называя всю эту территорию «Страной Басков». Такого же мнения придерживаются националистические партии. Голландский исследователь Д. Мансвелт называет этот способ идентификации «ожидаемой идентичностью»<sup>2</sup>. Такая трактовка баскской идентичности позволяет националистически настроенным кругам требовать включения в состав баскской автономии Наварры и

---

<sup>1</sup> Любарг М. К. Бретонцы в современной Франции // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 268—308.

<sup>2</sup> Mansvelt Beck J. An anatomy of Basque identity: a geographical analysis of identity patterns in the franco-spanish border area // Nationalising and denationalising European border regions. 1800—2000. Netherlands, 1999. P. 153—172.

территорий расселения басков во Франции. Лидирующая роль в формировании такого типа идентичности, безусловно, принадлежит испанским баскам, обладающим в рамках автономии политическими структурами и средствами массовой информации.

Другой подход — выделение на основе языковой идентичности. Именно он наиболее распространен и чаще всего используется этнологами; главным образом, на том основании, что язык — один из наиболее важных этнообразующих факторов.

Однако и в этом случае проблемы полностью не снимаются. Баскский язык считают родным до 80% жителей северной части ареала расселения басков<sup>3</sup>. В этом регионе, избежавшем массовой трудовой миграции, баскский язык (эускера или эускара) сохранился полнее всего: на территориях Нижней Наварры, Суля и Лабурра (все — департамент Нижние Пиренеи, Франция) процент говорящих по-баскски — самый высокий<sup>4</sup>.

Но если подойти к определению этнической принадлежности на основании самоопределения, как это принято в переписях, то данные о численности и доле басков в населении ареала их компактного проживания на территории Испании и Франции будут существенно отличаться от цифр, полученных путем учета языкового признака. Оказывается, между знанием и использованием языка, с одной стороны, и идентификацией себя как «баск», с другой, тождества нет: если во французских областях с баскским населением (Нижняя Наварра и Суль) доли жителей первой и второй категории достаточно близки, то в испанских провинциях Страны Басков между ними существует большой разрыв: в Алаве первые составляют 7% всего населения, вторые — 70%, в Бискайе соответственно 17 и 68%, в Гипускоа — 44 и 85%<sup>5</sup>. Это объясняется особенностями формирования и бытования баскского самосознания в испанских баскских провинциях. Для обретения соответствующей идентичности здесь важен сам факт рождения баском, язык же играет второстепенную роль. Во Франции ситуация иная: здесь сохранение идентичности не получало «подпитки» в форме национальной идеи и автономии и в лице национальной промышленной и политической элиты и было связано только с языком.

В Испании говорящие по-баскски в гораздо большей степени связывают понятия «баск» и «говорящий на эускере», чем те, кто этого языка не знает или не пользуется им. Но, согласно последним опросам<sup>6</sup>, даже для первых не существует такой сильной связи между этническим маркером и знанием эускеры, как для населения французской части ареала расселения басков.

Что понимают под баскской идентичностью сами жители баскских провинций? Различные опросы, проведенные в испанских исторических областях Страна Басков и Наварра, дают такую картину. Около 70% опрошенных

<sup>3</sup> По данным Департамента внешних связей правительства Автономного Баскского края. Цит. по: *Mansvelt Beck J.* Op. cit. P. 153—172.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

посчитали, что для того, чтобы считаться баском, нужно жить и работать здесь, 60% — что нужно происходить из местных, иметь баскские этнические корни, 30% — что нужно владеть баскским языком<sup>7</sup>. Получается, что среди жителей испанской Басконии доминирует идентичность, близкая к региональной. Среди опрошенных были лица, чьи родители не были басками и приехали из других мест, а также баски по происхождению, но говорящие только на кастильском.

Таким образом, современная испанская баскская общность шире французской и, к тому же, включает новых людей и имеет большой потенциал к расширению. В баскских провинциях происходит активное распространение баскской культуры, к которой в той или иной форме привлекаются новые люди. По мнению баскского исследователя М. Сабалеты, баск может и не говорить на эускере, но оставаться при этом баском<sup>8</sup>.

Во Франции баскская идентичность зиждется на двух основаниях: на признании басками себя частью Французского государства и на признании себя басками по культуре и языку<sup>9</sup>.

Еще один тип этнической идентификации — «политическая идентичность». Под этим понимают голосующих за национальные баскские партии и сторонников их доктрин. В политическом плане эта идентификация достаточно важна, ведь именно подпадающие под нее люди составляют политически активную часть населения, реальную силу в борьбе за власть и автономию. Поэтому именно этот тип идентификации может стать ключевым для государственной власти.

В Испании в настоящее время существуют три политические партии, отражающие национальные интересы басков: это преемница Националистической партии конца XIX — начала XX вв. Баскская националистическая партия, Партия Херри Батасуна и Алкартасуна. На парламентских выборах за эти партии голосует от 56 до 60% избирателей в Автономной области и 13% — в Наварре<sup>10</sup>. Эти показатели гораздо выше, чем процент говорящих на эускере в указанных областях.

Более того: названные националистические партии пользуются довольно большой поддержкой в мигрантских кварталах разных городов баскских провинций Испании, и эта поддержка не только не угасает, но и имеет тенденцию к росту<sup>11</sup>. Многие из приезжих высказываются за более широкое преподавание баскского языка в школах и университетах.

Такая инициатива встречает поддержку со стороны как приезжих, так и коренных жителей. Первые также могут считаться басками «политически», ведь своим голосованием на выборах они напрямую поддерживают использование и преподавание эускеры, баскскую культуру, политическую и культурную автономию.

---

<sup>7</sup> Linz J. Conflict en Euzkadi. Madrid, 1986. P. 492.

<sup>8</sup> Цит. по: Кожановский А. Н. Народы Испании. М., 1994. С. 111.

<sup>9</sup> Mansvelt Beck J. Op. cit. P. 153—172.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Кожановский А. Н. Указ. соч. С. 114.



Среди французских басков в настоящее время имеет место некоторый рост политической активности, возникают национальные объединения. Но эти явления не выходят за рамки выборов в кантоны и муниципии; баскских партий, которые бы действовали на общепольской политической арене еще нет. Сказывается, во-первых, политика государства, не допускающего появления партий на национальной основе, во-вторых, незрелость этнического национализма французских басков, отсутствие экономического, политического и исторического фундамента для их движения, и наконец, преимущественная ориентация политического движения французских басков на достижение культурной автономии.

В последнее время к культурной автономии, как способу бесконфликтного существования разных народов в рамках одного государства, обратилось и французское государство. Так, министр иностранных дел страны публично заявил, что «путь Франции к общей Европе не может проходить через утрату региональной идентичности. В Бретани, Корсике, Стране Басков культурные отличия существуют. Я хочу понять лингвистические и культурные проблемы регионов. Причины, превращающие эти проблемы в глубокий кризис, отсутствуют»<sup>12</sup>. Вплоть до последнего времени изучение баскской культуры сохраняло государственную поддержку. Например, в Университете Бордо действует центр по изучению баскских текстов и языка<sup>13</sup>.

Словом, политическая идентичность имеет большее распространение в Баскской автономии, чем в Наварре или на территориях расселения басков во Франции<sup>14</sup>. Именно здесь этот тип идентичности является преобладающим, наряду с традиционным. На территории Наварры (испанской) доминирует тип идентичности, основанной на самоопределении, вторым по значению также выступает идентичность политическая. Большая часть баскского общества в Испании сделала выбор в пользу самой широкой идентичности и включения в свой состав не только коренных жителей региона, но и всех, кто отождествляет себя с баскскими провинциями и готов поддерживать баскский язык и культуру, формируя особый баскский национализм нового типа, «вопреки... тем, кто стремится разделить население региона на две общины — туземную и мигрантскую, народ проголосовал за баскский национализм, который не делает различия между басками разного происхождения»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Цит. по: *Jacob J. E. Hills of conflict: Basque nationalism in France*. Reno, 1994.

<sup>13</sup> Центр изучения баскского языка и текстов при институте Бордо.

<sup>14</sup> Наварра, или Форальное сообщество Наварра, несколько дистанцирована от баскских провинций. По справедливому замечанию Х. Каро Барохи, «Наварра — не баскская, а наваррская», хотя баскский компонент составляет основу ее населения. Наварра не присоединилась к статусу Герники, регламентирующему положение баскских провинций. По данным Я. Мансвелта, баски составляют большинство населения на небольшой территории на севере Наварры, вдоль границ с провинцией Гипускоа и французской Басконией. Юг Наварры был традиционно открыт испанскому культурному влиянию. Во время гражданской войны Наварра поддержала Франко, и при франкистском режиме пользовалась значительными послаблениями, в отличие от Гипускоа и Бискайи. Националистическая Баскская Партия и националистическая идеология всегда пользовалась малой поддержкой в Наварре.

<sup>15</sup> *Cambio-16*. 1980. N 434. P. 31.

Среди французских басков (по самоопределению) наиболее высока доля лиц, сохраняющих знание родного языка, как и лиц, говорящих на нем. Политическая идентичность большой роли не играет.

В целом понятие «баск» не едино — даже среди жителей баскских территорий — и допускает разные трактовки.

На территории расселения басков во Франции формируется смешанная или двойная баскско-французская идентичность. В баскских же провинциях Испании мы наблюдаем формирование новой региональной общности, основанной на едином понимании судеб в рамках одного историко-культурного региона. Некоторые исследователи, например М. Гейдерберг, даже предполагают формирование здесь новой, баскской нации<sup>16</sup>.

Таким образом, испано-французская граница является чем-то большим, чем просто границей между двумя государствами. По обе стороны ее у одного и того же народа выработалось разное понимание и видение себя. Процесс национального строительства Французского и Испанского государств оказал большое влияние на баскский регион<sup>17</sup>, один народ развивался в разных условиях, и нам дано увидеть результат такого развития.

---

<sup>16</sup> Heiberg M. The making of the Basque nation. Cambridge, 1989.

<sup>17</sup> Mansvelt Beck J. Op. cit. P. 225—233.

## Содержание

От редколлегии .....	3
<b>Часть первая. Этнография на родине М. В. Ломоносова .....</b>	<b>4</b>
Архипова М. Н., Гулавская В. В., Опарин Д. А., Тугорский А. В. Земляки Ломоносова вчера и сегодня .....	4
Архипова М. Н., Гулавская В. В., Опарин Д. А. Религиозная жизнь Русского Севера: воззрения М. В. Ломоносова и современные полевые материалы .....	16
Никишенков А. А. Встреча на родине М. В. Ломоносова: творческий союз двух замечательных этнографов — Петра Саввича и Александры Яковлевны Ефименко .....	25
<b>Часть вторая. Из истории и теории науки о народах .....</b>	<b>43</b>
Марков Г. Е. Немецкое народоведение: история теоретической мысли	43
Пименов В. В. О теоретической этнологии .....	63
Соловей Т. Д. Николай Николаевич Миклухо-Маклай (история одной научной стратегии) .....	74
Толстенко А. Окраины Российской империи в публицистике П. Б. Струве и М. О. Меншикова .....	85
Урсегова М. История изучения антропологии питания .....	103
<b>Часть третья. Этнограф в поле .....</b>	<b>116</b>
Заседателева Л. Б. Соционормативные аспекты казачьей общины на Северном Кавказе. Середина XVI — начало XX вв. ....	116
Калмыков П. Н. Китайские учащиеся в Москве. Этносоциологическая характеристика и проблемы адаптации .....	126
Лосеева И. В. «Узян, Авзян, Кага — одна кулага». К вопросу о формировании горнозаводского населения в Башкортостане и его идентификации .....	138
Матусовский А. А. Некоторые аспекты типологии традиционных причесок яномамо и шингуано .....	146
Никитина Г. А. К изучению песенной традиции терского казачества ...	155
Сальникова Д. «Если не упадешь с меня — буду тебе опорой, а если упадешь, расстелю тебе свою гриву». Духовные аспекты коневодческой культуры тюркских народов Алтая в прошлом и настоящем .....	158
<b>Часть четвертая. Этнология и смежные науки .....</b>	<b>166</b>
Андриенко В. П. Интерпретация семейных фотографий второй половины XIX — начала XX вв. ....	166
Белов В. А. Этнонациональная политика: концептуальные подходы ....	179
Данилова Е. Н. Национальные общества и союзы в 1920—30-е годы ....	189
Зверева Ю. И. Российская жизнь с ее проблемами — глазами молодых	

*Содержание*

---

исследователей: ретроспективный обзор тематики докладов Всероссийской молодежной конференции «Шаг в будущее» (конец XX — начало XXI века .....	205
Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и вызов прозелитизма ..	219
Ларина Е. И. Религиозный фактор в формировании национального самосознания среднеазиатских народов .....	230
Мартыненко Л. Очерк о баскском языке .....	243
Соколова А. Некоторые аспекты формирования баскской идентичности .....	254

**ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ  
ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ:**

**Сборник научных статей, посвященный  
300-летию со дня рождения М. В. Ломоносова**

Компьютерная верстка и макет:  
Мехедов Н. Л.

Подписано в печать 28 июня 2011.  
Формат 60×90/16 Гарнитура Sylfaen.  
Печать РИЗО. Уч.-изд. л. 16,3 Тираж 100 экз.

Ордена «Знак Почета»  
Издательство Московского университета  
12009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7

Отпечатано в отделе оперативной печати  
исторического факультета МГУ  
119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4,  
МГУ им. М. В. Ломоносова